LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 151

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

SỐ 1824
(QUYỂN 1 →10)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1824

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

Soạn giả: Đại sư Cát Tạng (đời Tùy)

SỚ GIẢI BÀI TỰA

Tăng Duệ, người đất Trường Lạc, Ngụy Quận, từ nhỏ xuất gia, theo pháp sư Tăng Hiền làm đệ tử. Đại sư từng nghe Pháp sư Khương Tăng Lãng nói pháp tại Trung Sơn, thường hay chê trách, vấn nạn, sư rất thích phê bình, dịch thuật.

Đến năm 24 tuổi, Đại sư đi khắp các nơi danh tiếng, thường giảng nói kinh luật với lời lẽ giản dị, cao khiết. Có chỗ nhận xét là: "Với lời nói giản dị, ý nghĩa cao xa, trong sáng như băng tuyết."

Nhân dịp Pháp sư La-thập đến Trường An, sư bèn xin theo học. Pháp sư La-thập có đến ba ngàn học trò nhưng số người cơ sở học vững vàng, đạt được chỗ sâu xa của giáo pháp thì chỉ có tám vị, mà ngài Tăng Duệ là thượng thủ.

Văn nói: "Già thì có Đạo Dung, Tăng Tuệ, trẻ thì có Đạo Sinh, Tăng Triệu." Pháp sư La-thập khen: "Người truyền thừa sự nghiệp của ta, phải chăng sẽ được ký thác ở Đạo Dung, Đàm Ảnh Tăng Duệ ?"

Pháp sư La-thập dịch luận Thành Thật xong, bèn sai Tăng Duệ giảng, và nói với Đạo Dung: "Trong sự tranh luận ấy có bảy chỗ đả phá A-tỳ-đàm . Ở lời nói có tiềm ẩn một ít, không cần hỏi, ta cũng có thể nói đó là bậc anh tài!"

Đạo Dung nói: "Sức tư duy của người ấy tuy có phần, nhưng chưa hẳn đã thưa hỏi, bẩm thọ, bèn mổ xẻ, phân tích không có sơ sót, đem lại lợi ích cho chúng rất nhiều. Thật đáng trân trọng!"

Nghe đồn về đức hạnh tốt đẹp của Tăng Duệ, Thiên tử Diêu Hưng

hỏi An thành hầu Diêu Tung: "Tăng Duệ là người thế nào?" Diêu Tung đáp: Đó là cây Tùng cây Bách của Nghiệp vệ.

Về sau, Diêu Tung tự đưa Tăng Duệ đến yết kiến. Thiên tử nói với Diêu Tung: "Đây chính là người của bốn biển, đâu riêng gì ở Nghiệp Vệ ư?" Từ đó tiếng đẹp của Tăng Duệ được lan truyền khắp gần xa.

Đại sư viết các bài tựa cho Trung Luận, Đại Trí Độ Luận, Thành Thật và các kinh điển của Thiền tông v.v... được lưu truyền nơi đời. Năm 61 tuổi đại sư sáng tác bài tựa Trung Luận. Chẳng phải chỉ riêng đại sư mà trước đã có. Đàm Ảnh thì chế nghĩa, làm tựa sớ; Đạo Lãng ở Hà Tây cũng chế tựa luận, mà về nghĩa văn của Duệ Công thì nêu đầy đủ sự, về lý lại rất tinh vi, huyền diệu!

Hòa thượng Hưng Hoàng, mỗi khi khai giảng, thường đem bài tựa này ra đọc. Vả lại, vì tin ở bài tựa này, nhưng ưa thuật xưa mà không sáng tác, chỉ văn có tiềm ẩn đôi chút, tôi chỉ tóm tắt để giải thích

Y cứ bài tựa này, phân tích làm bảy phần:

1/ Nêu chung Nhân, Pháp

2/ Giải thích danh đề

3/ Nêu duyên khởi của luận

4/ Khen công năng giải thích

5/ Thanh Mục thuật, chú thích, biện luận

6/ Khen rộng bốn luận

7/ Tác giả tự khiêm tốn

Năm trăm bài kệ của Trung Luận, là nêu rõ các pháp sở tạo; bài tựa của Bồ-tát Long Thọ, là nói về người, chủ thể sáng tạo. Đạo không tự vận chuyển, mà phải do con người hoằng truyền, nên trước hết, nói về đạo, đối tượng hoằng hóa; sau, nêu người hoằng truyền đạo.

Lại nữa, nêu lên năm trăm kệ Trung Luận là tôn trọng pháp; nêu Bồ-tát Long Thọ, chính là tôn trọng chủ thể vậy. Lại nữa, câu đầu phân biệt pháp nhị biên; câu sau, phân biệt người Tiểu thừa. Nói Trung Luận, nghĩa là thuật đủ nghĩa huyền diệu.

Nay, giải thích bài tựa này, lược nói năm ý:

1)Luận này xác định thiên, và chánh của Phật pháp; phán quyết căn nguyên được, mất. Vì thế, Bồ-tát Long Thọ đặt tên là Trung Luận.

2)Lý thật trong văn luận này, từ thật lý của đối tượng thuyên giải mà được mang tên, nên nói là Trung Luận. Phẩm Nghiệp nói: "Nghĩa mà luận này nói, là vì ly khai kiến chấp đoạn, thường, nên nói rằng Trung Luận"

3) Trước tác của Bồ-tát Long Thọ, gồm có ba luận: một là nói rộng Vô úy; kế là, nói lược mười hai, nay gọi là chiết trung, nên nói Trung Luận.

4) Lấy văn biểu thị nghĩa, luận này trước không có duyên khởi, sau tóm tắt thế khác, chỉ có chánh văn. Vì dùng văn để biểu thị nghĩa lý, nên gọi là Trung Luận.

5) Đại sĩ Long Thọ là người Trung đạo. Luận này do người Trung đạo sáng tạo ra, từ người đặt tên, nên gọi là Trung Luận.

Năm trăm kệ: trước đã tiêu tên luận, nay nêu lên số kệ. Kệ có hai thứ:

1/ Thủ-Lô kệ: nghĩa là cách đếm kinh, pháp của người nước Hồ, tức là Thông kệ. Nói Thông kệ, nghĩa là bất luận là văn xuôi hay kệ tụng, chỉ cần đếm đủ ba mươi hai chữ, thì là kệ.

2/ Biệt Kệ: nghĩa là câu kết là kệ, bất luận là bốn lời, hay năm, sáu, bảy, chỉ sao cho đủ bốn câu, thì gọi là kệ.

Kệ, theo âm đủ của Ấn độ gọi là Kiệt Dạ, hoặc Kỳ Da. Nay, chỉ tóm tắt trình bày, nên nói là kệ. Kệ là câu, là tụng vậy.

Lại nói kệ, sách Hán của Trung quốc cũng có âm này, mang nghĩa rốt ráo của lời giáo huấn. Nghĩa là vì nói về nghĩa rốt ráo, tường tận nên gọi là kệ, chỉ câu kết là kệ, gồm có hai thứ:

1/ Lộ-già kệ: nghĩa là kệ lập lại văn xuôi.

2/ Già-Đà kệ: nghĩa là kệ cô khởi.

Kệ nói trong luận này, nghĩa là kệ riêng trong hai thứ chung riêng. Văn của hai kệ sau, nói là kệ cô khởi.

Năm trăm kệ: theo ngay văn mà xét, gồm có bốn trăm bốn mươi sáu (446) kệ, hoặc nói gọn số lớn, hoặc phiên dịch không hết, vì lấy gốc đặt tên, nên nói là năm trăm (500) kệ, còn các kinh và văn luận thì có ba.

1/ Chỉ có văn xuôi, tức như Bách Luận.

2/ Chỉ có kệ, tức như văn luận này.

3/ Đủ cả hai thứ: như Thập nhị môn luận.

Bồ tát Long Thọ trong Thập Trụ Tỳ-bà-sa nói: “Hoặc có người ưa văn xuôi, hoặc có kẻ ưa kệ tụng, hoặc có người thích nói xen lẫn để trang nghiêm chương, cú, đối tượng ưa thích đều không đồng. Tôi tùy theo mà không bỏ. Luận có ba thứ đã thế, so sánh với nghĩa kinh cũng thế.”

Long Thọ, theo tiếng Phạm, nên nói là Già Na Phức Lực Xoa. Già Na là Long, Phức Lực Xoa là Thọ. Luận Trí Độ nói: “Đồng Lung Ma là

Long; Phức Lực Xoa là Thọ”. Đó là tên chung, còn tên riêng là A Xà Na, như cây Lê, Lý ở nước ta.

Hỏi: Long Thọ là người có địa vị như thế nào?”

Đáp: Thánh tích vốn không có phương cao thấp, chưa dễ gì đo lường được, chỉ dựa vào kinh, truyện để thuật bày ra chỗ cạn sâu của kinh.”

Duệ Công nói: Công cách đạo thập địa, bắt chước bổ xứ, là người của Học cùng cực.

Truyện nói: Mặt trời trí tuệ đã lu mờ, người này làm cho rực sáng trở lại. Chúng sinh ở thế gian mê muội đã lâu, người này giác ngộ khiến cho họ được học. Người nước ngoài vì tôn kính ngài, nên lập miếu để thờ như Phật. Biết đâu rằng chẳng phải là Phật đã thị hiện làm Bồ-tát đó sao?”

Pháp sư Khuông Sơn Viễn nói: “Về danh thì ngài đã quán triệt địa vị đạo; về đức thì đầy đủ ba nhẫn, cũng là bậc cao nhân của thập địa.”

Theo kinh Tăng Già, Bồ-tát Đại Tuệ hỏi: “Sau khi Đức Thế Tôn diệt độ, pháp Phật sẽ do người nào nắm giữ?”

Đức Phật đáp: “Đại Tuệ! Ông phải biết, sẽ có đại đức Tỳ kheo trong đại quốc Nam Thiên Trúc, tên là Bồ-tát Long Thọ, sẽ là người nói pháp Đại thừa Vô thượng, có khả năng phá tan kiến chấp “có” “không”, trụ vào Hoan Hỷ địa, về sau, sẽ vãng sinh về nước An Dưỡng.”

Giải thích về lời nói này của Phật không đồng. Xưa nói: “Long Thọ là người Sơ địa”. Quan nội Giao Đạo An học Trí Độ luận nói: “Đây là Long Thọ dẫn dắt chúng sinh để nhập sơ địa mà thật sự là người thập địa”.

Hỏi: Nương tựa vào người nào?

Đáp: Nếu nói rằng Sơ địa thì hai người nương tựa. Nếu là Học cùng cực thì người nương tựa thứ tư.

Hỏi: Thế nào là “Tứ y”?

Đáp: “Nếu dựa vào một phán quyết, thì như kiến đạo của Tiểu thừa, người đủ phiền não trước kia là y thứ nhất; Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm là y thứ hai; A-na-hàm là y thứ ba; La-hán là y thứ tư.

Ước định Đại thừa đối với Thập Hồi hướng là y thứ nhất; sơ địa đến thất địa là y thứ hai; Bát địa và cửu địa là y thứ ba; Thập địa là y thứ tư. Như Lăng-già là y thứ hai. Như Lăng-già là đệ nhị y; như Duệ sư là đệ tứ y. Bởi lẽ, pháp của Phật Thích ca không có Bồ-tát tăng riêng. Long Thọ là người xuất gia, nên dựa vào địa vị Tiểu thừa, gọi là người quán triệt đạo, nghĩa là tên chung của vị Bồ-tát.

Đức gồm đủ ba nhẫn, nghĩa là Tín, Thuận, Vô Sinh.

Hỏi: Long Thọ còn có tên nào khác chăng?"

Đáp: Có! Thuận với Trung Luận là điều mà Thiên Thân làm. Nói thuận với Trung Luận, có nghĩa là dẫn chứng kinh Đại Phẩm v.v..., giải thích "Bát bất". "Bát bất" là Trung đạo. Vì y văn giải nghĩa, nên nói là thuận với Trung Luận. Thuận với Trung Luận, phải nói là Bồ-tát Long Thắng, chứ chẳng phải Long Thọ. Nay cần phải hội ý điều đó. Vì Long thành tựu đạo thù thắng kia, nên nói rằng Long Thắng. Vì trình bày ra chữ "chưa" kia, bởi lẽ trước đây thì đạo, tục được nêu song song nên về nghĩa không có gì trái hại

Lấy chữ "Trung" đặt tên, nghĩa là phần thứ hai dưới đây, là giải thích danh đề của luận, chỉ luận có hai bản rộng, lược. Lược, chỉ nói rằng "Trung Luận"; rộng thì lấy thêm chữ "Quán". Nhưng phần rộng, lược này đều có nghĩa của nó.

Nói giản lược, nghĩa là về nghĩa lý, và giáo Trung là lý của đối tượng thuyên giải. Luận là giáo của chủ thể thuyên giải. Luận này không có lý nào không gồm, không có giáo nào không thâu.

Hỏi: Do đâu mà được như vậy?"

Đáp: Trung của đối tượng thuyên giải là ba thứ Trung đạo: trung của thế đế; trung của chân đế; trung của phi chân, phi tục. Giáo của chủ thể thuyên giải, tức biện luận về ba trung này. Vì lý do này, nên không có giáo nào không thâu, không có lý nào không gồm.

Nói bản rộng có đủ ba trung là đạo mà Chư Phật và Bồ-tát đã thực hành. Quán, nghĩa là tâm chủ thể quán của Chư Phật, Bồ-tát. Chư Phật quán sát, phân tích ở tâm, nói ra ở miệng, gọi là kinh. Bồ-tát quán sát, phân tích ở tâm, nói ra ở miệng, gọi là luận. Chủ yếu là phải hội đủ ba nghĩa này, mới được gọi là đủ trọn vẹn.

Trong Huyền Chương đã giải thích về chữ "Trung" chỉ có ba:

1)Đối với "thiên lệch" của đoạn, thường, nói trung, đây là đối với "Trung" của "thiên lệch" (trung đối thiên)

2)Trung của tận thiên. Tức gọi là "Trung" là để tận trừ bệnh thiên kiến, cho nên gọi là trung tận thiên.

3)Và, một ý nữa, cũng là bệnh "thiên" đã hết, được có ở trung.

Hỏi: Trung tận thiên, Trung đối thiên và trung tuyệt đối đãi, ba thứ Trung này có khác gì nhau không?

Đáp: Ý sâu kín đã được sáng tỏ. Nay trình bày tóm tắt lần nữa"

Trung tận thiên: vì trung này rửa sạch đoạn, thường nên miễn cưỡng gọi là trung. Dù đã hết ở thiên mà vẫn có ở trung, như kinh nói:

"Chúng sinh khởi kiến, gồm có hai thứ: 1/ đoạn, 2/ thường. Không có thường, không có đoạn, nên gọi là Trung đạo.

Trung đối thiên (đối với trung của thiên): Đây là ước định lý của đối tượng thuyên giải, đối phá bệnh thiên lệch, nên gọi là trung.

Trung tuyệt đãi: gồm có hai thứ:

1)Như kinh Niết-bàn nói: "Có Tiểu Niết-bàn; có Đại Niết-bàn. Tiểu Niết-bàn nghĩa là còn đối đãi với khổ, nói vui Đại Niết-bàntức đã dứt tuyệt đối đải với khổ, vui này mới gọi là niềm vui lớn. Tuyệt đãi này cũng là nghĩa đối đãi.

2) Niết-bàn tuyệt đãi này không thể nói là khổ vui kia không biết lấy gì để nói cho tốt đẹp, nên miễn cưỡng gọi là vui, mới xứng đáng là thú vui lớn, và mới là niềm vui tuyệt đối.

Nghĩa trung cũng thế, cần phải nhận thấy sâu sắc về ý này.

Hỏi: "không" và "trung tuyệt đối đãi" có khác gì nhau không?"

Đáp: "Con người phần nhiều không thể hiện chỉ thú của "không" riêng. Chỉ dựa vào văn của luận Trí Độ nói mười tám "không", là đối với "hữu" nói "không, gọi là "không"tương đối. Chẳng phải "không", chẳng phải "hữu", không có cái nhân đối đãi, nên gọi là "không" đơn độc. Nay cho rằng, vì là một thứ phương ngôn, tìm kiếm ý "không" riêng không đúng! Bởi vì xưa nay cuối cùng không có cái có (sở hữu) chỉ có pháp tánh thật tưởng, nên gọi là riêng, tông chỉ chân chính là như vậy.

Nhiếp Đại Thừa luận nói: "Chân như tồn tại riêng", cũng đồng với ý này."

Hỏi: Vì sao chân như riêng này lại tạo ra tên "không" để nói ư?"

Đáp: Vì rốt ráo "không" dính dấp tất cả tai họa, lụy phiền, vì "có" pháp, nên gọi là "không". Kinh Đại Tập nói: "Vì không thể nói, vì không có tướng mạo, nên gọi là "không". Kinh Pháp Hoa nói: "Chung quy đối với nghĩa "không" cũng như thế."

Theo đó, sư Duệ giải thích đề gồm có ba phần:

1/ Giải thích danh.

Lấy "Trung" đặt tên, nghĩa là chiếu sáng sự thật của trung. Chiếu sáng có hai nghĩa:

1) Chiếu huấn thị rõ ràng, lập tên"Trung" này để hiển bày lý thật.

2) Vì là dùng thí dụ danh đề (đặt tên). Vì chẳng phải đèn thì không có do đâu soi sáng rõ ràng vào vật thể. Chẳng phải tên "Trung" thì sẽ không do đâu hiển bày thật lý, nên nói là chiếu.

2/ Lập ý danh.

Dùng luận để gọi là, nghĩa là cùng tận lời nói kia.

Tận, có nghĩa là vì nói hết tên không có thừa, như Tiểu-thừa có biện luận của“sở đắc”, phá tà chưa cùng. Tận, nếu biện luận chánh không đủ, thuyết có thừa, nên không gọi là hết, trái với ở đây mới xứng đáng gọi là hết. (Tận) Vì lý luận này đã cùng, lời nói kia cũng tận, nên nói rằng “nguồn tận”. Không nói rằng không có lời nói, gọi là tận.

Sư Duệ chỉ giải thích Trung Luận, không nói về quán, nghĩa là vì “Trung” là biện luận lý, gọi là “giáo”.Vì hai thứ lý giáo này đã bao hàm, nên không giải thích về quán. Thật ra, nếu chẳng phải danh, thì sẽ không tỏ ngộ được ý lập danh của phần thứ hai dưới. Tuy nhiên, chỉ đạo chẳng phải “Trung”, “không trung”, chẳng phải “danh”, không “danh”, mà lập “Trung”, danh, nghĩa là về mặt lý, dù chẳng phải trung”, không trung”, nhưng vì làm cho chúng danh được tỏ ngộ, nên miễn cưỡng lập ra tên “Trung”. Lời nói chẳng phải vì giải thích không tường tận, nên đã mượn luận để nói về “Trung”. Nếu không mượn hỏi đáp để giải thích về lời nói, thì lời tuyên nói đạo, sẽ không do đâu được cùng tận. Do mượn hỏi đáp để trình bày, giải thích về lời nói này, nên lời tuyên nói đạo, mới được sáng tỏ. Vì văn này tường tận lời nói, nên biết rằng, không chỉ là biện luận mà thôi. Chỉ vì khiến thêu dệt lẫn giải thích, nên nói: Lời nói chẳng phải giải thích không tường tận, mà mượn luận để nói cho rõ, kỳ thật thì đã tuyên nói rồi!

3) Lợi ích lập danh.

Đầu tiên, nói về lý, giáo. Kế là, trình bày được lợi ích. Kỳ thật, nếu đã tuyên nói, thì về lý đã rõ ràng. Lời nói của người kia đã minh bạch, nghĩa là giáo sáng suốt rõ ràng. Đối với hạnh Bồ-tát, sự chiếu sáng của đạo tràng, thì nói dưới sẽ được lợi ích. Vì lý rõ ràng, lời nói sáng suốt, nên nhân giáo tỏ ngộ “lý”, thì “nhân” thành, “quả” lập.

Lại nữa, tức là Pháp Hoa chỉ hiển bày một lý, chỉ dạy một người.

Sự hiểu biết sáng tỏ xa vời: Mượn lời nói của Trung Chu để làm sáng tỏ nghĩa thành lập nhân quả: “thời an mà xứ thuận, buồn, vui không thể nhập, nghĩa là sự hiểu biết xa vời, chơi vơi của vua”. Sự kiện này có thể trình bày hai nghĩa:

1/ Bồ-tát nhân thành tựu đạo tràng soi tỏ, tất nhiên đã vĩnh viễn lìa sinh, tử vui, buồn như không không nhập buồn, vui.

2/ Có trói buộc (hệ phược) thì gọi là hiểu; không có trói buộc, thì xưng là giải. Có trói buộc, nghĩa là các biên đoạn thường, gọi là hệ phược; vì các kiến đã vắng lặng, nên gọi là giải.

Luận về vướng mắc "hoặc" sau ra kiến đảo: Bài tựa thứ ba, nói về duyên khởi soạn luận.

Y cứ văn, phân tích làm hai phần:

Đầu tiên, trình bày duyên khởi. Kế là, nói về Bồ-tát Long Thọ xuất thế, với mục đích phá mê, soạn luận. Phần đầu có hai câu: 1/ Phàm mê 2/ Thánh lỗi

Phàm mê: Chín mươi sáu chú thuật và phái khởi ái.

Thánh lỗi: Tiểu thừa chấp chặt và người Đại thừa có "sở đắc", hai thứ này không có lỗi, không bao quát.

Đầu tiên: từ thọ lỗi. Kế là, bẫm thọ giáo, mê.

Phàm mê có hai:

1. Khởi mê nhân. 2. Mê quả đã được.

Hai câu mê nhân, ở quả cũng thế. Luận về "trệ hoặc" (vướng mắc hoặc): Trệ", nghĩa là vướng mắc, tức dòng khởi ái. "Hoặc" là mê hoặc, dòng khởi kiến. Chúng sinh sanh tử là do tại gia khởi ái; xuất gia khởi kiến. Đó là hai thứ độc trùng và ác quỷ mà kinh Pháp Hoa đã nói: hai trong nhà lửa chỉ có hai vật là căn bản của snah tử, đó là ái và kiến. Như kinh Niết-bàn nói: "Sinh ra kiến điên đảo, nghĩa là trước nói ái, sau cùng nói rõ kiến."

Kế là câu này, là tìm kiếm căn nguyên của ái kia: sở dĩ có ái, kiến, là vì đều do kiến ngang ngược điên đảo nên sinh. Như kinh Tùy Danh nói: "Thiện, ác do thân; thân do nơi tham;tham do phân biệt luống dối; phân biệt luống dối là do điên đảo". Vì cho nên, cái thấy điên đảo là gốc của ái và kiến của hàng tại gia, xuất gia.

Lại, câu trước đã nói có ái, có kiến; câu sau, cũng có đảo, có kiến. Đảo tức điên đảo, kiến nghĩa là phân biệt luống dối. Cho nên ở ngọn có hai, ở gốc cũng hai.

Ba cõi do ái và kiến này mà đắm chìm. Đây là phần thứ hai. Kế là nói về mất quả. Khởi hai nhân ái, kiến cảm hai quả chìm đắm trong ba cõi. Lặn xuống nước là chìm; đất sụp là luân. Pháp Hoa nói: các thứ khổ như thế, chúng sinh lặn ngụp trong đó. Lấy khổ thí dụ biển cả, nên ngụp lặn ở trong đau khổ là nghĩa chìm. Ngôi nhà đổ nát vô thường của ba cõi và trái ngược (đão) là nghĩa đất sụp lỡ. Cho nên, khởi hai nhân ái, và kiến, thì cảm hai quả khổ và vô thường. Như Pháp Hoa nói: "Hai nhân ác qủy, độc trùng, cảm sự điên đảo, sụp lỡ của ngôi nhà và hai quả: lửa nổi lên đốt rụi nhà!"

Sư Duệ hoàn toàn đồng với ý của Pháp Hoa và thuyết của kinh Duy-ma.

Tỏ ngộ nghiêng một bên, trí giả khởi nhàm chán: phần thứ hai, kế là, nói về lỗi của Thánh. Vì lỗi của phàm nặng, nên nói trước; vì lỗi của Thánh nhẹ, nên nói sau, tức theo thứ tự nặng, nhẹ. Lại, trước kia là mê ngoài, nay nói "hoặc" trong, cũng là ngoài nặng, trong nhẹ là thứ tự.

Cứ theo văn, chia làm hai:

1/ Phân tích về lỗi lầm

2/ Được, mất, hỗ tương giải thích rõ ràng.

- Trong phần đầu có hai câu:

1) Biện biệt về nhân lỗi lầm

2) Nói về quả của lỗi lầm.

Nguyên nhân của lỗi lầm có hai; quả của lỗi lầm cũng hai, tương đối với phần trên.

Tỏ ngộ thiên lệch: vì đối với mê của phàm ở trên, nên Thánh xưng là tỏ ngộ. Nếu đối với Đại thừa, thì gọi là thiên lệch, cho nên nói là tỏ ngộ thiên lệch.

Kinh Niết-bàn nói: "Người Nhị thừa gọi là kiến cong vạy". Lại nói: "Nếu dùng tâm của Thanh văn Bích-chi-Phật mà nói rằng không có bố thí, thì đó là tà kiến phá giới". Kinh Pháp Hoa nói: "Mắt chột, toà ngồi xấu xí, người mắt chột thì trông thấy không ngay thẳng. Cái gọi là hai kiến "không"-"hữu", cả hai đều là kiến chấp không ngay thẳng, không chánh kiến. Thấy Phật thật sự giáng sinh ở vương cung và thật sự nhập diệt ở Ta la song thọ là cái thấy bất chính.

Luận Trí Độ nói: "Cái "không" của Nhị thừa gọi là cái "không" nghiêng một bên, nên thấy "không" không chính đáng". Lại nữa, Nhị thừa không có chánh quán Trung đạo, như kinh Niết-bàn nói: "Chỉ thấy nơi "không" không thấy "bất không", nên không thực hành Trung đạo, sẽ không thấy Phật tánh, nên gọi là tỏ ngộ thiên lệch."

"Người trí khởi nhàm chán", câu thứ hai này nói về căn nguyên của sự tìm kiếm tỏ ngộ. Sở dĩ Nhị thừa giác ngộ thiên lệch một bên là do nhàm chán sinh tử mà ưa thích Niết-bàn, như Pháp Hoa nói: "Trước hết, nhận lấy giá trị của cái ấy, rồi sau đó mới bỏ đi phân". Người Nhị thừa vì sợ già, bệnh, chết, nên dứt tham, sân, si để cầu diệt vĩnh viễn của Niết-bàn, nên nói "trí nhàm chán".

Cảnh giới, vì nó mà gây nên sự trái ngược, câu thứ hai, kế là nói về sự đắc quả. Cũng có hai câu: cầu đầu, trình bày về mê chấp của Nhị thừa; câu kế là, nói về sự đắc quả.

Cảnh giới: văn, ngôn của sách ngoài không đồng, các sư giải thích cũng khác, nhưng phần nhiều đều không thể theo ý chỉ của họ. Nay, nói

cảnh giới cũng như chí tiết. Vì Tiểu thừa chấp chặt, tự cho là rốt ráo, vĩnh viễn, không hồi tâm Tiểu, tiến cầu đại đạo, nên gọi là cảnh giới. Do sự mê chấp đó, gây nên sự trái ngược. Câu thứ hai này nói về đắc quả. Tiểu thừa đã chấp chặt, tất nhiên trái với đại đạo. Vì sao? – Vì lẽ đạo thật ra không có hai, mà nó ấy là hai, nên trái với đạo không có hai.

Luận Trí Độ nói: "Người A-la-hán quay đầu trở lại với đạo Phật hãy còn xa vời, lại còn nói suông là mình đắc đạo, đều là nghĩa trái với đạo". Lại nữa, thật ra, đạo bất sinh, diệt, người Nhị thừa cho rằng, có phiền não sinh, nếu diệt nó đi, thì được Hữu dư; nói là có thân, trí sinh, diệt chúng rồi thì sẽ được Vô dư. Cho nên kinh Pháp Hoa nói: "Phân biệt nói các pháp sinh diệt của năm chúng, là trái với nghĩa của đại đạo vô danh". Nhưng Nhị thừa đã như vậy, Đại thừa có "sở đắc" cũng thế. Sau cùng, nói có "hoặc" diệt, "giải" sinh, cũng vẫn là Tiểu. Nên biết rằng, "Đại giác đã soi sáng khắp, rộng bao la. Đây là phần thứ hai giải thích hỗ tương được mất. Trước đây, đã nêu sự chứng đắc của Đại thừa, để chỉ rõ sự mất đi của Tiểu thừa. Đại giác soi sáng rộng khắp, đây là đề cao sự chứng đắc của Đại thừa. Đối với cái tiểu sinh diệt của Nhị thừa, hiểu rõ tất cả vô sinh, rốt ráo "không", nên gọi là chiếu sáng rộng bao la. Lại, Nhị thừa chỉ được "nhân không", không được "pháp không", gọi là Tiểu trí; Đại thừa được đủ cả hai "không", nên gọi là soi sáng rộng khắp.

Lại nữa, Nhị thừa cũng được hai "không", vì chỉ là phân tích pháp, nói "không", nên gọi là Tiểu trí; còn Đại thừa thì được tự tánh "không", tự tướng "không", nên gọi là chiếu sáng rộng bao la.

Lại nữa, Nhị thừa chỉ được nhân pháp "không" trong ba cõi, nên gọi là Tiểu trí; Đại thừa chứng được "không" trong và ngoài ba cõi, nên gọi là soi rộng bao la.

Lại nữa, Nhị thừa chỉ thấy "không", không thấy "bất không" nên gọi là Tiểu trí; Đại thừa thấy "không" kể cả "bất không", nên gọi là chiếu rộng bao la.

Nói tâm hẹp hòi, nghĩa là sách nói: "Một người trấn thủ ải, vạn người chớ tiến tới". Bởi lẽ sự hẹp hòi này là tên của tiểu. Sự chiếu sáng không rộng khắp ở chỗ thấp, đây là trình bày rộng về sự mất mát của Tiểu thừa.

Nước nhỏ "có", "không có": nghĩa là sự giáo huấn của nước nhỏ, dù quân bình mà không thể quân bình, là nghĩa loại trừ hai kiến "có", và "không có".

Một đạo tục, nghĩa là như luận Trí Độ nói: "Trong pháp văn, chưa nói sinh tử tức là Phật, nên Nhị thừa không thể là một đạo tục. Đạo thì Niết-bàn, tục thì sinh tử. Nhận biết về đạo, tục không tường tận, thì chưa khả dĩ đi vào con đường giữa, dứt bỏ hai mé bờ. Đi lên núi là "tiển"; lội xuống nước là "thiệp", đó là vì nói riêng, nay lấy chung nghĩa đi là "thiệp", trải qua. Người Nhị thừa soi sáng lý không tận cùng, nên không thể đi ở Trung đạo (đường chính giữa). Dứt bỏ hai mé bờ, nghĩa là dứt hết nên nói là diệt, tức là không thể diệt hai bờ mé.

Hỏi: "Trước đây đã nói một đạo tục, nước nhỏ "có", "không có", tức là dứt hai mé, vì sao lại nói nữa?"

Đáp: Sư Duệ nhận thấy sâu sắc về ý văn. Phẩm Niết-bàn có hai bài kệ: kệ đầu nói: "Thế gian với Niết-bàn không có phân biệt chút nào; Niết-bàn với thế gian không có chút nào phân biệt". Đây là nghĩa của một đoạn tục. Bài kệ sau nói: "Thật tế của sinh tử cùng với thật tế của Niết-bàn, hai thật tế như vậy, không có mảy may khác nhau nhau.

Luận đã có hai văn, nay lại trình bày hai ý này. Sự không nhỏ của đạo, tục sự không dứt hết của hai mé, là nỗi ưu tư của Bồ-tát.

Phần thứ hai, vì phá mê, nên sáng tác luận. Lại triển khai hai khác nhau: Đầu tiên, nói về đại bi đầy đủ bên trong. Kế là, nói riêng về mục đích soạn luận là nhằm phá mê. Trước là nói từ bi; sau, nói trí tuệ, tức hai sự nghiệp phước, tuệ của Bồ-tát.

Lại, đầu tiên là biết bệnh, biết rõ thuốc, sau là ứng với bệnh, cho thuốc.

Lại nữa, phần đầu là tâm bi; phần sau nói về sự bi.

Hỏi: "Vì sao nói rằng "có" và "không có" không nhỏ hẹp, hai mé không dứt hết và chỉ nói hai câu này?"

Đáp: "có", "không" là rễ của các kiến; là gốc của chướng ngại Trung đạo, nên nghiêng một bên để nói. Hai bờ mé không dứt hết, nghĩa là phá tan một đạo thanh tịnh. Lại nữa, trước, là mê ngoài; sau là "hoặc" trọng, nên nói là ước định sự sau cùng.

Nỗi ưu tư của Bồ-tát: Đã nhận thấy sáu nẽo phàm mê lăng xăng; "hoặc" nhánh ba thừa khác lối, vì vậy mà khởi đại bi vô duyên, nên gọi là ưu tư.

Vì lý do này, nên ở câu thứ hai sau, Long Thọ đã nói: "Phá mê ngoài, cũng là trước phá nghi "hoặc" của Thánh; sau phá mê của phàm phù".

Hỏi: "Trong đoạn đầu, vì sao trước trình bày mê của phàm; sau nói "hoặc" của Thánh, nay trước phá "hoặc" của Thánh, sau phá "mê"

của phàm?.

Đáp: Có văn, có nghĩa. Nói về nghĩa: trước, y cứ theo thứ tự khởi “hoặc”, nên trước phàm, sau Thánh; trước nặng sau nhẹ. Sau, ước định thứ tự thiên lệch một bên, chính giữa. Luận này phá chánh ở bên trong, phá bên cạnh ở ngoài, cũng trước phá chánh chấp chặt, lỗi của Nhị thừa; sau rửa sạch bên cạnh chín mươi sáu thuật.

Cứ theo văn: đầu tiên là văn; sau trình bày mê của Thánh. Vì tiếp Thánh phá Thánh, nên chính là trừ mê của Thánh.

Phân tích ra, dùng Trung đạo: nói phân tích là ngang đồng. Ngang đồng, có nghĩa là sinh tử và Niết-bàn không hai, chúng sinh với Phật bình đẳng, tức là Trung đạo.

Lại, đem lý Trung đạo để phân tích hai bờ mé, sao cho ngang đồng, nên nói “phân tích ra, dùng Trung đạo”.

Khiến cho đồ chúng của “thú” “hoặc”, đối với chỉ thị huyền vi mà nhất biến. “Hoặc”, nghĩa là mê, “thú” là lý. Nghiã là người mê lý, tức là Nhị thừa chấp chặt; Đại thừa Bồ-tát có “sở đắc”.

Chỉ thị huyền vi, tức là luận này, nói “trùng huyền”. Nhân sửa đổi chấp của Nhị thừa, xoay lại “có sở đắc” của Bồ-tát, đồng trở về với “bất nhị”, nên gọi là “nhất biến”. Nếu cố thủ Nhị thừa, không quy một đạo, chấp chặt nghiêng một bên Đại thừa, chưa tỏ ngộ bình đẳng, thì đều là giữ ngón tay, quên đi mặt trăng, nên không gọi là nhất biến.

Nay, sửa đổi Tiểu nhập Đại, xoay có “được” mà tỏ ngộ không có “được”, như nhân ngón tay được mặt trăng, nên gọi là biến.

Bao quát cả thì dùng “tức hóa”. Thứ hai, phá “hoặc” ngoài. Quát là bao quát. “Tức hóa”, như Tăng triệu nói: “Đạo xa vời lắm thay! Va chạm sự “tức” chân, Thánh xa vời lắm thay!. Thể “tức” thần. Bài tựa Thập Nhị Môn cũng có ý này, nên nói: “Ngộ Đại giác nơi cảnh mộng, “tức” bách hóa để an quy”. Cũng như văn luận này nói tất cả các pháp “tức” là vô sinh, nên nói rằng “tức hóa”.

“Khiến cho khách tỏ ngộ huyền vi, mất đi lời hỏi han nơi triêu triệt”. Đây là ký thác Trang, Chu, bác bỏ Chấn Đán, để quở trách ngoại đạo của Thiên Trúc. Bởi lẽ quốc độ này không có ngoại đạo riêng, mà dùng Lão, Trang để suy tôn đến tột đỉnh, vì cho nên bác bỏ.

Hỏi han nghĩa là lời vấn an đạo lành. Nói “táng” tức là mất. Triêu triệt; như Quách Tượng nói: “khiển trách sống, chết trong, ngoài, rổng rang không có ngăn ngại, thấy cơ mà làm, nên nói rằng “triêu triệt”. Lại nói: “Triệu, là sáng sớm; triệt là thấu suốt”. Lại nói: “Một mai mà có thể thấu triệt được lý” nên nói là “Triêu triệt”. Lại nói: “Không sùng

bái ban mai mà thấu suốt, nên nói là “Triêu triệt”.

Nay, nói đã tỏ ngộ luận này, nhận biết tất cả pháp tức là thật tướng vô sinh, cần phải quên đi việc hỏi đáp “Triêu triệt” nên nói: “mất hỏi han nơi Triêu triệt”. Đã không hỏi han về Lão Trang, thì há lại vâng mạng sáu sư; mười tám người nhất thiết trí và chín mươi sáu thuật ư?

Rộng rãi thay! Phần thứ tư dưới, là khen công năng của luận. Lại triển khai ba phần khác nhau: Đầu tiên, hiển bày đạo, khen lợi ích chúng sinh. Kế là, nêu Đại đối với Tiểu, cũng gọi là lời khen ức chí Tiểu, biểu dương Đại. Và sau, cảm kích lời khen hân hạnh ưa gặp.

Rộng rãi thênh thang: “Kinh Thơ nói: “Vương đạo rộng thênh thang, không có nghiêng một bên, không có bè đảng. Bởi vì đã dứt hết hai thứ mê trong, ngoài, dứt hai kiến phàm-Thánh, đồng quy nơi đại đạo, nên gọi là rộng thênh thang. Rộng thênh thang là trạng mạo rộng xa. Con đường bằng phẳng, nhỏ hẹp, thềm bực rỗng không, có nghĩa là trước khi Long Thọ chưa ra đời, hư ngôn và thật giáo đều hưng thịnh, lối hiểm nguy với con đường nhỏ hẹp đều tranh nhau thông suốt. Do đó, khi Luận chủ xuất thế, ngài còn phải chỉnh trang lại lối đi nhỏ hẹp trở thành con đường bằng phẳng và rộng thênh thang, nên nói là “thản”.

Con đường nhỏ hẹp đã được chỉnh trang, thì nhân Bồ-tát, quả đạo tràng, thềm bực có thể bước lên, nên nói “nơi thềm bực rỗng không”.

Tệ huyền môn nơi vũ nội (thiên hạ); nghĩa là hóa trước và nhất phương, đây là xác minh rõ cái xa mà tuyên nói sáu hợp.

Huyền môn: Lão tử nói: “Huyền rồi lại huyền, môn của các diệu”. Mượn lời nói đi để làm đề mục cho luận này. trời, đất trên dưới gọi là vũ, xưa qua, nay lại, gọi là trụ, nên nói “tệ huyền môn nơi vũ nội”.

Quạt gió tuệ nơi cây mai Trần: Hai câu trước hiển dương đạo, hai câu này nói việc đem lại ích lợi cho chúng sinh vạn vật. Mai Trần: Trần là tên của mục cũ. Mao Thi nói: “Đốn cành mai kia, mai là nhánh nhỏ”. Gió tuệ, nghĩa là gió xuân. Để quạt gió trí tuệ của luận này, sao cho dòng phàm phu được lợi ích. Chuyền đi cam lộ nơi khô héo. Câu trước, nói ích cho phàm, chương này nói lợi ích cho Thánh. Câu trước, ích cho ngoại đạo, câu sau, lợi cho Tiểu thừa. Lại nữa câu trước, lợi cho Tiểu thừa; câu sau ích cho Bồ-tát. Đủ các ý này.

Luận về cấu trúc hưng thịnh của bá lương: Phần thứ hai, nêu Đại thừa đối với Tiểu thừa, khen, lai triển khai hai ý khác nhau: trước thí dụ, sau hợp.

Bá lương: tên đài của Hán Vũ đế. Sách ngoại giải thích sự tích này có hai nhà:

1/ Cho rằng Vì dùng gỗ Bá tỏa ra mùi thơm lan xa đến vài mươi dặm. Nguyên đế dùng câu Bá đối diện với quán Thạch, lấy nghĩa này để giải thích tường tận, nên là cầu gỗ Bá.

2/ Lại nói: "Cầu có một trăm nhịp, nên gọi là bách lương".

Mái nhà lợp bằng tranh, cỏ tật lê xấu xí: Nói cỏ tật lê là thứ yếu, vì lựa thứ yếu đối với cỏ tranh, nên gọi là cỏ tật lê. Mái nhà: ở Trường an, ngôi nhà thiên thước chỉ có một mái, nên gọi là mái nhà. Xấu xí cũng là nghĩa ải.

Lại nữa, cầu Bá và đài cao lớn, tức ngôi nhà lớn của trưởng giả Pháp Hoa. Mái nhà lợp bằng cỏ tranh, cỏ tật lê xấu xí, cũng là am tranh phía ngoài cổng. Một lời nói của sư Duệ bao gồm cả hai việc trong, ngoài. Xem phần thứ hai dưới của luận này, là hợp thí dụ.

Quê mùa gấp bội: xuất xứ từ Luận ngữ. Quê muà cũng như quê mùa xấu xí.Bội là nhiều gấp bội.

Hân hạnh thay! Huyên Xích của khu vực này: đoạn thứ ba, cảm kích khen may mắn ưa gặp cũng hai câu:

Hạnh: May mắn được gặp

Khu vực nói ở đây là để đối với xứ kia.

Xứ kia, gọi là chung là Thiên Trúc. Thiên Trúc mở mang riêng, có năm xứ. Thứ đến có mười sáu nước lớn, năm trăm nước vừa, mười nghìn nước nhỏ. Khu vực này được gọi là chung là Huyện Xích.

Theo Hà đồ nói: "Cách phía Đông núi Côn Lôn khoảng năm ngàn dặm, có một địa danh mang tên Thần Châu, cũng gọi là Xích Huyện". Vua Võ đã cho vẽ hình thể đất, chia khu vực trong huyện Xích thành chín châu, nên đúc chín cái đỉnh để trấn giữ chín châu, thì đủ biết huyện Xích là tên chung của chín châu. "Bỗng được dời qua Linh Thứu dùng làm Trấn huyện Xích chỉ lấy ngũ nhạc để trấn thủ, mà ngày nay, giả thiết dời Linh Thứu để trấn thủ huyện Xích, chính là dụ cho luận này mà hóa độ chín châu.

Hữu tình bên sườn núi nguy hiểm, là nhờ lưu truyền tuệ thừa của hào quang: Phần thứ hai, nêu lại sự để hợp với dụ trên.

Mao Thi nói: "Bên trong có chí tiền hiền của tá công; bên ngoài, không có tâm điạ thiên lệch, hiểm độc, yết kiến riêng tư."

Lễ chủ nói: "Lập thiên lệch, nói là pha, nên nói rằng nhọc nhằn mà không có tổ, lập mà không nghiêng một bên. Pha, nghĩa là tâm hiểm ác thiên lệch.

Lưu truyền tuệ thừa của ánh sáng: Ánh sáng của chánh quán Trung đạo lưu truyền sang quốc độ này" Tuệ có ích cho con người thiên

lệch, hiểm ác, mà gọi là mười hai hữu tình biên, nghĩa là gọi là quốc độ này là biên địa; cõi nước kia là Trung Quốc.

Xưa, Hà Thừa công với Pháp sư Nghiêm cùng tranh luận về việc ngay thẳng, thiên lệch: Thiên Trúc ngay, Trung Quốc thiên lệch?

Pháp sư Nghiêm hiểu biết rành về lịch số nước ngoài, nói: “vào tháng giêng dương lịch, mặt trời ở giữa trưa không có bóng, nên biết Thiên Trúc là chánh quốc.”

Hà Công rất hiểu rành về lịch số của quốc độ này, nhưng vì không thể vấn nạn được, nên biết được Thiên Trúc kia là trung quốc, quốc độ này là biên tình. Lại nữa, vì cõi nước kia có Phật ra đời nên gọi là trung quốc; còn cõi nước này không có Phật xuất thế, nên quốc độ này gọi là biên tình. Vả lại, vì Chuyển Luân Vương thường xuất hiện ở quốc độ kia, nên gọi là trung quốc; quốc độ này chỉ vì nước này có lúa tế, nát, nên gọi là biên tình.

Ánh sáng thừa: Bồ-tát Long Thọ soạn luận này nhằm mục đích đem lại lợi ích cho nước Thiên Trúc kia và hoá độ thêm cho nước này, nên gọi là ánh sáng thừa, mà hiện nay và sau này, người Hiền đàm đạo, bắt đầu có thể thật với luận này.

Luận ngữ nói: “Mà nay, mà về sau, áp dụng vụ việc này.”

Sư Duệ nói: “Từ khi ngài La-thập chưa sang đây về trước, Giảng Tử, Lưu Vịnh đến nay, xét nghĩa quanh co mà trái với gốc. Sáu nhà thiên lệch mà không “tức’, bởi lẽ văn của hai luận Trung Luận và Bách Luận chưa kịp đến nước này. Vả lại, không có sự giám sát chung thì với ai là chánh?

Sở dĩ các luận sư trước kia bỏ dở chương, là vì chuốc lời than thở xa, tư duy lời nói quyết định ở Bồ-tát Di Lặc. Bởi vì lẽ này, mà từ nay về sau, khi hai luận Trung, Bách đã truyền đến quốc độ này, người Hiền biện luận đạo, mới có thể thật với lời nói của mình. Vì thế, nên biết luận này quyết định thiên lệch, chánh của Phật pháp, và phán quyết căn nguyên được, mất.

Rằng, các nước của Thiên Trúc: Phần thứ năm, trình bày về những người chú giải luận. Lại triển khai phần khác nhau:

1/ Khen luận này được các nước qúy trọng.

2/ Nói riêng về người chú thích.

Trong văn này nói: thông thường, thuật, có hai người:

1/ Pháp sư La-thập đã nói, nên gọi là “rằng”.

2/ Vào năm thứ 7, niên hiệu Hoằng Thỉ, nhà Tần.

Ngài Sát Lợi, người Thiên Trúc, xuôi thuyền buồm đến Trường

An. Nghe đồn ba ngàn học trò của ngài La-thập giải thích về giáo Đại thừa, đem hai luận Trung, Bách để tham hỏi ngài, rồi chứng nghiệm. Ngài La-thập nhân vì ông, xét đoán, nhân đó mà phân tích. Sát Lợi mới đảnh thọ, hết lời khen và tự cho rằng, mình không sao theo kịp!, rồi bạch rằng: "Bạt Trà Xà Lê sẽ đem luận này phấn phát, soi sáng ở Thiên Trúc, do đâu chứa cất ngọc ma-ni này nơi biên địa?"

Lại nói rằng: "Niên hiện Nghĩa Hoà, Loan Bí đã cất chứa ánh sáng ở nơi không có mắt, thật là đáng ân hận! Ngóc báu của dạ quang về tay khách, bán ngọc cho điền phụ, thật đáng tiếc thay!"

Sát Lợi này thuật lại với luận sư ở Thiên Trúc. Rằng đã quở trách người Tiểu thừa, khen La-thập rằng: "Ở Thiên Trúc, tôi đã nghe đồn các luận sư rất đổi kinh ngạc về số học giả Tiểu thừa ở Kế Tân tự khen ngợi thầy mình, họ so sánh như là trăng sáng tỏa chiếu Thầy của họ là Cưu Ma La Đà, soạn luận Nhựt Xuất.

Lại, từ Di Đế Lị về sau, chắc chắn sẽ có sự so sánh đó. Luận Sư Thiên Trúc quở: "Tiểu thừa tỏ ngộ thiên lệch, mới chẳng phải là thí dụ này. Nếu là Pháp sư Cưu Ma La Kỳ Bà của nước Câu Chỉ Na, thì khả dĩ tương xứng với thí dụ này, không có gì phải e thẹn!

"Vì sao La-thập như trăng sáng tỏa chiếu? và không có e thẹn chút nào?" – Vì sao đã hiểu rốt ráo Trung Luận và Bách Luận, "dám" tham dự dòng Đại thừa học của Thiên Trúc này, đều quen với vị của luận này!

"Dám", cũng là quả quyết. Trọng yếu của yết hầu, cổ áo, là việc quan trọng. Yết hầu là cốt yếu trong; cổ áo là cốt yếu ngoài, nên mượn để làm thí dụ.

Nhiễm hàn kia là trình bày số người giải thích luận này chẳng phải ít. Ở đây đề ra người chú thích luận, lại chẳng phải một thầy. Ảnh Công, Vân Phàm ..., kể có mười nhà. Vân Phàm Hà Tây có bảy mươi nhà

Hàm: Người xưa dùng lông gà cứng để làm bút, nên gọi là hàn.

Thanh Mục chẳng phải là Thiên Thân. Phú Pháp Tạng nói: "Bà Tẩu Bàn Đậu hiểu rốt ráo tất cả nghĩa Tu Đa La, mà Thanh Mục chú thích luận này còn có chỗ sai trái, nên biết rằng chẳng phải, trong đó, sự trái, thiếu khá nặng.

Lược nói Văn xuôi, giải thích Kệ, gồm có bốn sai lầm:

1/ Giải thích Văn xuôi trái với ý của bài Kệ.

2/ Giải thích Kệ không đủ, mà gọi là thiếu.

3/ Lời nói ít, mà văn có thể thông suốt, nhưng Văn xuôi thì phiền phức ở lời nói lặp lại.

4/ Chương trước đã nói rõ; ở chương sau, vì cần nói lại, nên gọi là “lập lại”.

Trung Luận Sớ của Pháp sư Đàm Ảnh, có bốn chỗ nói về sai lầm của Thanh Mục:

1/ Bốn duyên của phẩm Nhân Duyên lập Kệ rằng: “Kệ này vì hỏi, vì là Thanh Mục làm hại chỗ khéo léo”.

2/ Giải thích bốn duyên có rộng, lược. Sư Đàm Ảnh nói: “Vì Thanh Mục mạnh mẽ về mặt nhận lấy loại, nhưng lại kém về phương diện tìm kếm văn”.

3/ Giải thích về phẩm Nghiệp, Kệ rằng: “Dù “không” không đoạn”. Thanh Mục nói: “không” không có thể đoạn”. Đây, chẳng phải giải thích.

4/ Giải thích về phẩm Tà Kiến, Văn xuôi rằng: “sự lăng xăng trong đây vì còn hỗ trợ cho chỗ kia thêm huyên náo.” Lại, Bồ-tát Long Thọ tự có bài Kệ để giải thích văn nay nói rằng: “Pháp sư cắt bỏ đi mà sửa chữa lại.”

Pháp sư, tức La-thập. Cắt bỏ sự trùng lặp phiền phức; sửa chữa lại chỗ trái, và thiếu của Thanh Mục, để đi suốt qua hết lý của kinh. Kinh tức Trung Luận. Người nước ngoài minh hoạ luận là kinh. Kinh Phú Pháp Tạng nói: “Đề Bà sáng tạo kinh Bách Luận.” Trí Độ Luận nói: “Ca-Chiên-Diên sáng tạo kinh Phát Trí, nên biết gọi là luận là kinh. Thông suốt tường tận lý kinh. Văn, hoặc trái phải, chưa được hoàn thiện như sư Đàm Ảnh đã thuật lại bốn chỗ sai trái trên.

Bách Luận dùng nhàn tà: câu thứ sáu dưới đây, là khen chung bốn luận, nói về người học có nhiều lợi ích của mình. Trước, khen riêng bốn luận, có hai đôi: đầu tiên, một đôi trong, ngoài, kế là, rộng –hẹp đối nhau.

Lưu Trệ: Người học nội giáo, ủng tắc, trì trệ Phật giáo. Nay, loại trừ tệ trì trệ đó, làm cho Phật giáo được lưu thông, nên nói rằng “lưu trệ”. Sư lại nói: “Giải quyết hai loại ủng tắc, kết hợp hai giáo, lưu thông hai trì trệ, ủng tắc:

1/ Người Tiểu thừa học Tiểu thừa, vì mê Tiểu thừa, nên giáo lý Tiểu thừa bị bế tắc.

2/ Người Đại thừa học Đại thừa, vì mê Đại thừa, nên đã là bế tắc Đại thừa.

Nay, Trung Luận đã giải quyết sự ủng tắc của hai giáo này để giúp cho hai giáo được lưu thông, nên nói “bỏ trong để lưu trệ”.

Nhàn tà: “Nhàn” có nhiều cách huấn thị. Trong đây, chính thức

nên lấy sự tĩnh lặng để giải thích.

Sư Triệu nói: "Ở vào thời đại này ngoại đạo cạnh tranh với nhau nổi lên nhiều lộn xộn, lăng xăng. Nay, vì đề phòng sự náo động lăng xăng của ngoại đạo, nên cần phải dùng sự tĩnh lặng để chấm dứt chúng.

Đại Trí Độ luận thì về phương diện lý thật uyên thâm, mà văn lưu loát. Thập Nhị Môn luận, chính là cách hành văn rất tinh tường và lý thật thấu đáo, mà tôi rất quen với ý vị của luận này.

Phần thứ bảy dưới đây, tác giả tự khiêm tốn: "Không thể buông lỏng tay, có nghĩa là tay không lìa quyển. Và đem nghĩa phẩm mục để nêu ở hàng đầu, nghĩa là giải thích hai mươi bảy phẩm mục.

Xưa kia, lúc còn ở Giang Nam, tôi đã tìm kiếm bộ luận này mà không gặp. Mãi đến khi về Kinh đô, tôi cũng có đi hỏi thăm, nhưng lại không có, đương nhiên là bị thất lạc.

Chú giải về bài Tựa của Trung Luận xong.

SỐ 1824

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

Thích Cát Tạng biên soạn

QUYỂN 1
(Phần 1)

PHẨM NHÂN DUYÊN THỨ NHẤT

Muốn giải thích văn, trước hết cần làm rõ hai nghĩa:

1/ Giải thích về tên của phẩm Nhân Duyên.

2/ Biện luận về triển khai, kết hợp.

Giải thích về tên của phẩm Nhân Duyên, đại khái chia làm năm môn: (1) Môn chung, riêng. (2) Môn chánh danh. (3) Môn giải thích danh. (4) Môn phá, trình bày. (5) Môn đồng, dị.

- THỨ NHẤT: MÔN CHUNG-RIÊNG.

Hỏi: Vì Nhân Duyên gì mà nêu bày Trung Quán luận?. Lại đề xuất phẩm Nhân Duyên?

Đáp: "Lược nói bốn nghĩa:

1) Luận Trung Quán là tên chung của một bộ. Quán Nhân Duyên, nghĩa là tên gọi là riêng của một chương. Vì bảo cho chúng ta biết về lý của đối tượng hiển bày không có hai, nên tên "Trung" chỉ một; vì giáo của chủ thể hay hiển bày chẳng phải một, nên có sự khác nhau của mọi phẩm.

2) Vì "Lý" của đối tượng phô bày chỉ có một, nên được mang tên chung là "không có hai"; vì bệnh được phá chẳng phải một, nên có các phẩm không đồng.

3) Để Trung Quán luận, là nêu bày môn chương, phẩm quán Nhân Duyên là giải thích về môn chương.

Hỏi: Phẩm quán Nhân Duyên sao lại giải thích luận Trung Quán ư?

Đáp: "Vì lẽ quán chánh Nhân Duyên này bất sinh, bất diệt, cho đến không đến, không đi, nên Nhân Duyên này tức là Trung đạo. Nhân ở Trung đạo phát sinh chánh quán; quán nói nơi Tâm, luận được tuyên nói ở miệng, nên biết được quán về Nhân Duyên là giải thích luận Trung Quán. Như Kệ dưới đây nói"

"Pháp do Nhân Duyên sinh
Ta nói tức là không,
Cũng gọi là giả danh
Cũng là nghĩa Trung đạo."

Hỏi: Bài Kệ này chính là Kệ nhằm quán chánh Nhân Duyên nói về Trung đạo, sao lại gọi là phá Nhân Duyên ư?

Đáp: Vì lẽ, quán chánh Nhân Duyên đã bất sinh, bất diệt, tức phá Nhân Duyên tà là đoạn, thường, sinh, diệt. Vì thế, nên Kệ nói "Nhân Duyên này diệt ráo ráo các hý luận". Có thể nói là Nhân Duyên, nghĩa là hiển bày chánh, diệt rốt ráo các hý luận, nghĩa là phá tà.

Hỏi: "Quán" với "phá" có gì khác nhau?

Đáp: Cũng là không khác; cũng được nói khác. Rằng không khác, có nghĩa là chánh quán kiểm soát Nhân Duyên tà không được, tức là đả phá Nhân Duyên tà. Nói khác,: Tức quán gọi là y cứ ở trình bày chánh; phá, gọi là phá tà. Như nói: "Quán" thật tướng của thân", quán Phật cũng vậy, không thể nói "phá" thật tướng của thân, "phá" Phật cũng như vậy. Cho nên "Quán" là dựa vào trình bày chánh; còn "phá" là y cứ ở phá tà"

Hỏi: Lẽ ra phải lấy luận để nêu chánh Nhân Duyên mới hợp lý, vì sao gọi là quán Nhân Duyên ư?

Đáp: Tức "tên" quán này là "chữ" luận, bởi lẽ quán là nói ở tâm; còn luận thì tuyên nói ở miệng. Quán Nhân Duyên này bất sinh, bất diệt nên gọi là quán.

Hỏi: Nếu vậy thì tại sao không nói rằng, luận về phẩm Nhân Duyên mà nói là quán?

Đáp: "Vì biểu thị Chư Phật, Bồ-tát như làm mà nói, như lời Phật nói mà thực hành, và vì nhân luận, phát quán, nên lập tên quán.

4) Tiêu biểu Trung Quán luận, là "Trung" phát ra "Quán". Quán phẩm Nhân Duyên là nói "Quán" phát ra "Trung". Luận chủ vì nhân "Trung" phát ra "Quán", nên gọi là "Trung", vì chứng tỏ Nhân Duyên là "Trung", nên "Quán" này phát ra "Trung"; sở dĩ "Quán" phát ra "Trung", là vì muốn cho chúng sinh cũng nhân "Trung" phát ra "Quán".

- THỨ HAI: MÔN CHÁNH DANH.

Hỏi: Nhân Duyên của phẩm đề là những Nhân Duyên nào?

Đáp: Về ý đàm luận chung, Nhân Duyên có ba:

1) Tiếp nhận danh từ phá bốn duyên sau, vì bốn duyên gồm thâu hết nghĩa sinh. Nay phá bốn duyên, là vì muốn giải thích "bát bất" là cuối cùng vô sinh, để chứng tỏ cái "thật" ở "Trung", làm cho nhân "Trung" phát ra "quán". Cho nên từ đối tượng phá, mà lập danh, do đó gọi là tên phẩm.

2) Vì nghĩa Nhân Duyên là chung, nên nêu ở phần đầu luận vì sinh tử, Niết-bàn, phàm-thánh giải-hoặc, tất cả đều là giả danh, đối đãi nhau, không có tự tánh, gọi là nghĩa Nhân Duyên, nên nghĩa Nhân Duyên là chung.Vả lại chín mươi sáu thứ thuật chẳng phải là nghĩa Nhân Duyên, bởi vì đối với ngoại đạo chẳng phải là nghĩa Nhân Duyên, nay muốn chứng tỏ tất cả pháp đều là nghĩa Nhân Duyên, nghĩa Nhân Duyên là chung.

Hỏi: "Vì sao nói về Nhân Duyên này?

Đáp: "Cũng vì lý do giải thích, thành lập nghĩa "bát bất". Vì muôn pháp đều là Nhân Duyên không có tự tánh (bản chất riêng). Vì không có tự tánh, nên bất sinh, chứng tỏ cái "thật" nơi "Trung", sao cho nhân "Trung" phát ra "quán". Chính vì lẽ đó, nên kiến lập đầu tiên là nói về Nhân Duyên chung.

3) Phẩm này quán mười hai Nhân Duyên, nên gọi là , phẩm Quán Nhân Duyên.

Hỏi: Vì sao biết được quán mười hai Nhân Duyên là để gọi là phẩm ư?

Đáp: Gồm có ba chứng minh:

1/ Luận chủ nói kệ: "Có thể nói rằng Nhân Duyên, diệt rốt ráo các hí luận"

Có thể nói là Nhân Duyên: nghĩa là nói mười hai Nhân Duyên bất sinh, bất diệt v.v..., nên biết là mười hai Nhân Duyên. Vì thế, Thanh Mục giải thích rằng: "Trước, vì hàng Thanh văn nói mười hai Nhân Duyên là pháp sinh, diệt. Sau, vì Bồ-tát nói mười hai Nhân Duyên bất sinh, bất diệt."

2/ Luận dẫn kinh Đại Phẩm nói: "Lúc Bồ-tát ngồi đạo tràng, quán mười hai Nhân Duyên như hư không. Không thể cùng tận."

3/ Hai phẩm Tiểu thừa sau, vì người ngoài hỏi: "Trước kia, đã nghe pháp Đại thừa nhập đệ nhất nghĩa. Nay, muốn nghe pháp Thanh văn nhập đệ nhất nghĩa, thì Luận chủ lại nêu mười hai Nhân Duyên để

giải đáp.

Tiểu Thừa từ môn mười hai sinh diệt nhập đệ nhất nghĩa, thì biết Đại thừa tỏ ngộ môn mười hai vô sinh, diệt, gọi là nhập đệ nhất nghĩa. Lấy ba nghĩa để tìm kiếm, nên biết được quán mười hai Nhân Duyên là để gọi là phẩm Nhân Duyên"

Hỏi: Vì sao từ quán mười hai Nhân Duyên lập danh, mà không từ phá bốn duyên để nhận tên gọi là?"

Đáp: "Nói tóm tắt mười nghĩa:

1/ Mười hai Nhân Duyên chính thức nói về tai hại lỗi lầm của pháp nội. Bồ-tát muốn độ mười hai sông Nhân Duyên, nên quán mười hai. Bốn duyên chung cho hữu vi, vô vi. Vì không chính thức nói về tai hại lỗi lầm của pháp nội, nên Bồ-tát không muốn độ bốn sông duyên. Vì thế, nên Bồ-tát không y cứ bốn duyên để nói quán hạnh, chỉ vì người ngoài không tiếp nhận mười hai vô sinh, nên nêu bốn duyên sinh, lập ra nghĩa có sinh. Nay, phá bốn duyên sinh, lại trở thành nghĩa mười hai vô sinh, cho nên quán mười hai duyên vậy.

2/ Mười hai Nhân Duyên, thông qua được-mất, bao hàm Đại-Tiểu thừa, cho nên mới quán. Nếu như không đạt Nhân Duyên, thì sẽ trở thành hai kiến: Nhân tà của ngoại đạo; Chấp chặt không có nhân

Nêu hai mê này, là gồm thâu chung chín mươi sáu thứ thuật. Được về Nhân Duyên cũng có hai người: Thanh văn, Bồ tát.

Cho nên mười hai cai quát được mất, bao hàm lớn, nhỏ.

3/ Tuần thú đồng lội qua mười hai sông duyên. Nhị thừa chưa dứt hết căn nguyên của mười hai sông duyên, cũng như thỏ ngựa. Đại sĩ mới quán triệt tận đáy mười hai sông duyên, cũng như vua voi kia.

Luận này muốn nói vì đối tượng công hạnh của Bồ-tát, nên quán nơi mười hai.

4/ Kinh nói: "Phàm phu vì xuôi theo mười hai Nhân Duyên, nên lưu chuyển (cuốn trôi) trong sinh tử. Nhị thừa lội ngược dòng mười hai Nhân Duyên, nên chìm trong Niết-bàn kia. Đại sĩ vì thể theo Nhân Duyên này vốn tự bất sinh, nên không đồng với xuôi dòng của phàm phu". Nay, cũng bất diệt, thì khác với ngược dòng của Nhị thừa, nên chẳng phải là hạnh phàm phu, chẳng phải hạnh Hiền, Thánh, mà là hạnh của Bồ-tát. Luận này vì muốn trình bày công việc làm của Bồ-tát, nên quán về mười hai.

5/ Luận này dẫn chứng kinh Đại Phẩm nói: "Lúc Bồ-tát ngồi đạo trang, quán mười hai Nhân Duyên bất sinh bất diệt, như hư không, không thể cùng tận, tức đủ ba thứ Bát-nhã. mười hai Nhân Duyên bất

sinh, bất diệt, tức Bát-nhã thật tưởng. Do mười hai Nhân Duyên vốn bất sinh, bất diệt, phát sinh chánh quán, tức Quán chiếu Bát-nhã. Vì chúng sinh, nên như thật nói, tức Văn tự Bát-nhã."

Hỏi: Quán Nhân Duyên chỉ là Bát-nhã, cũng là "rủ hòa" không?"

Đáp: Đại sĩ thể theo Nhân Duyên, dù rốt ráo "không" nhưng đối với chúng sinh lục đạo vẫn có rõ ràng. Vì chiếu Nhân Duyên có, xưa nay cuối cùng trống rỗng, gọi là Bát-nhã ủ hòa. Chiếu rốt ráo "không", đối với chúng sinh rõ ràng mà có, nên gọi là "ủ hòa Bát-nhã. Vì Nhân Duyên có thể sinh ra hai tuệ quyền và thật, là cha mẹ của Pháp thân, nên Phật dạy đầu tiên phải quán về Nhân Duyên.

6/ Kinh Đại Niết-bàn nói năm thứ Phật tánh. Vì là bí tạng của Chư Phật, dòng họ của vạn dòng chảy chứa cất cùng cực ở trong Nhân Duyên, cho nên mười hai Nhân Duyên bất sinh, bất diệt, nghĩa là Phật tánh cảnh giới. Do mười hai Nhân Duyên vốn vô sinh, diệt, phát sinh, chánh quán, tức Phật tánh quán trí. Quán này sáng suốt, rõ ràng, tức gọi là Phật Tánh của quả Bồ-đề. Chánh quán đã trình bày phiền não tai hại của sinh tử. cuối cùng trống rỗng, vĩnh viễn diệt tức Phật tánh quả, quả của đại Niết-bàn. Tuy nhiên, bản tánh của mười hai Nhân Duyên vắng lặng, chưa từng là cảnh, trí. Cũng chẳng phải nhân quả, không biết phải lấy gì để gọi là, chỉ miễn cưỡng gọi là chánh tánh. Chánh tánh, nghĩa là gốc của năm tánh. Nhưng năm tánh này lại không có tự thể riêng, chỉ thay đổi một pháp Nhân Duyên mà thành ra năm. Nhân Duyên đã đủ năm tánh, vì thế, nên Phật đã dạy đầu tiên tức cần phải biện luận về Nhân Duyên.

7/ Kinh Niết-bàn nói: "Các hành vô thường là pháp sinh diệt. Sinh diệt diệt rồi, tịch diệt là vui."

Đại sĩ tuyết Sơn khen ngợi bài kệ này là toàn như ý châu, vì nửa bài kệ này mà xả bỏ thân mạng. Nếu trụ trong mười hai nhân duyên, trôi lăn trong sanh tử thì không có thường lạc ngã tịnh, luận này quán mười hai nhân duyên ấy xưa tự bất sanh, nay cũng vô diệt, thì sanh diệt liền dứt, sanh diệt đã dứt thì đó là thường đã có thường thì có ngã, lạc, tịnh. Vì có lợi ích lớn này nên đầu tiên là quán nhân duyên.

8/ Luận này tuy không có pháp nào chẳng tận cùng, không có lời nào chẳng hết ý, nếu quy chung là hội thông hai đế, nhưng hai đế tùy chỗ mà nói rõ, nay nói theo nhân duyên thì lời ấy hiển bày dễ dàng, nhân duyên sáng tỏ, thường rốt ráo không, gọi là Đệ nhất nghĩa. Tuy rốt ráo không mà nhân duyên rõ ràng, gọi là thế đệ. Luận này chính là

trình bày hai đế, cho nên quán nhân duyên.

9/ Vì muốn giải thích ba chữ “Luận Trung Quán” nên nói rõ về nhân duyên, mười hai nhân duyên bất sanh bất diệt, có đủ ba thứ Trung đạo nên gọi là Trung, phát sanh ba quán nên gọi là Quán, dùng quán để giải thích tâm, luận nói ở miệng gọi là Luận toàn bộ từ đầu đến cuối chỉ giải thích ba chữ, cho nên nhân duyên được đặt ở thiên đầu.

10/ Chúng sinh của Đại Minh bị bịnh không nêu ra hai thứ: Một là tánh chấp, hai là mê giả, luận này chính là phá hai thứ sanh tánh giả, ngộ nhập vô sanh, cho nên quán nhân duyên.

Hỏi: Làm thế nào để phá tánh giả?

Đáp: Đã gọi là nhân duyên thì biết nương nhân gá duyên không có tự tánh, cho nên tánh bịnh liền dứt, vốn đối với tự tánh cho nên có giả, ở tánh đã không, giả cũng chẳng có. nếu tánh giả không có thì nhập vào thật tướng. Cho nên luận nói: “Pháp do nhân duyên sanh” tức là vô tự tánh nếu không tự tánh thì làm sao có pháp này.

Hỏi: “Luận này lẽ ra chỉ phá rửa mê chấp, chứ vẽ tiêu điều đầu không có ký thác, mà đạo huyền vi tự đi suốt qua? Làm sao mà hiểu rõ năm thứ Phật tánh và ba thứ Bát-nhã?”

Đáp: Bài tựa Trung Luận, của Quan Nội chép: “Sự thật kia đã tuyên nói; lời nói kia đã sáng sủa, thì đối với công hạnh của Bồ-tát, sự chiếu soi của đạo tràng, càng xán lạn hơn, hiểu biết sâu xa hơn! Hạnh của Bồ-tát là nhân, sự soi rọi của đạo tràng là quả; mọi mê chấp trong, ngoài đều được dứt hết, nhân quả của Đại thừa thì thành tựu, đây chính là gồm thu chung muôn dòng chảy, đâu chỉ ở mười nghĩa ư? Vì một phẩm Nhân Duyên là đủ cả mười môn. Từ đây trở xuống, nghĩa của các văn cũng giống như vậy. Nên xét kỹ ý này, thì như ban ngày, mặt trời soi sáng tận cổ áo, hông của chúng sinh, nước cam lộ tuôn chảy khắp tứ thể của chúng”.

Hỏi: “Ba thứ giải thích Nhân Duyên, chính là dùng thứ nào?”

Đáp: “Chính là dùng cách giải thích về Nhân Duyên chung, vì chung, tất nhiên gồm thâu riêng. Mười hai môn cũng vậy.

- THỨ BA: MÔN GIẢI THÍCH DANH

Hỏi: “Thế nào là Nhân Duyên?”

Đáp: “Theo kệ ở dưới nói: “Pháp do Nhân Duyên sinh, ta nói tức là “không”, cũng gọi là giả danh, cũng là nghĩa Trung đạo”. Lược nói Nhân Duyên, gồm có ba nghĩa:

1/ Nhân Duyên là nghĩa “không”, vì Pháp do Nhân Duyên sinh,

tức là tánh vắng lặng, nên biết, Nhân Duyên tức là nghĩa “không”

2/ Nhân Duyên là nghĩa giả. Vì đã không có tự tánh, nên không được nói “có”. Vì “không” cũng lại “không”, nên chẳng được nói “không”. Vì hóa độ chúng sinh nên dùng giả danh để nói, nên Nhân Duyên là nghĩa giả.

3/ Nhân Duyên là nghĩa Trung đạo, tức Nhân Duyên này lìa hai bên, nên gọi là Trung đạo, vì văn luận này đã tự dùng ba nghĩa để giải thích.

- Dựa vào danh, giải thích nghĩa cũng có ba thứ:

1/ Chủng tử, gần, năng sinh làm “nhân”, nước, đất xa, mà hỗ trợ phát sinh, nên làm “duyên”.

2/ Vốn không có tự thể hỗ tương, vì phân biệt làm cho có, nên gọi là “nhân”, có nghĩa để sinh, mượn duyên giúp phát sinh, nên gọi là “duyên”, nên đủ lẫn nhau hai nghĩa “có”, “không”, chủng tử tiếp nhận hai tên nhân, duyên, nên nói là Nhân Duyên.

3/ Người của Tỳ-Đàm nói: “Vì gồm thâu nhân làm duyên, nên gọi là Nhân Duyên.

- Lại, kinh có ba thuyết:

1/ Chỉ là tên “nhân”, trường hợp sáu như nhân mười nhân. Sáu nhân, như luận Tạp Tâm nói mười nhân như luận Địa Trì nói.

2/ Chỉ làm tên “duyên”, như phái bốn duyên, mười duyên. Bốn duyên, như kinh, luận đều có nói. Mười duyên, như Xá-Lợi-Phất Tỳ-Đàm nói.

3/ Hai thuyết Nhân Duyên đều như mười hai Nhân Duyên.

Ở đây, vì đều thích hợp với hóa độ bất đồng, nên đặt tên chẳng phải một.

- THỨ TƯ MÔN PHÁ TRÌNH BÀY .

Hỏi: “Trên đã nói “phá Nhân Duyên, gọi là phẩm Nhân Duyên. Phá những người nào ư?”

Đáp: “Chấp “khác” thì có nhiều, lược nêu có bốn thứ:

1/ Tìm kiếm ngoại đạo.

2/ Phân tích Tỳ-Đàm.

3/ Bài bác luận Thành Thật.

4/ Quở chấp của Đại thừa.

- Bàn chung, gồm về hai chấp của Ngoại đạo :

1.Chấp nhân tà.

2. Chấp không có nhân.

- Nói nhân tà, lược có ba thứ:

1/ Tức là ngoại đạo nhất Nhân, nghĩa là một Nhân Duyên của trời Tự Tại v.v..., là chủ thể sinh ra quả của muôn loài.

2/ Ngoại đạo Tức Tác. Nghĩa là quả của muôn pháp chỉ do nghiệp dĩ vãng, không có duyên hiện tại.

3/ Ngoại đạo Hiện Duyên, nghĩa là bốn đại hòa hợp, có thể sinh ra pháp bên ngoài. Nam, nữ giao hội, có thể sinh ra chúng sinh.

Thứ hai, ngoại đạo Vô Nhân, nghĩa là muôn pháp tự nhiên sinh, không từ nhân sinh.

Cái gọi là Nhân Duyên của A-tỳ-đàm : vốn có tánh của quả, nhờ sáu nhân, bốn duyên để nói về Nhân Duyên, làm cho sinh, tức nghĩa "có" của hai đời.

Nói Nhân Duyên của Thành Thật: tuy không nói trong nhân vốn có tánh quả nhưng vì quả có lý khả sinh, nên mượn ba nhân, bốn duyên để nói về Nhân Duyên, làm cho chúng được sinh, tức nghĩa "Vô" của hai đời.

Cái gọi là Nhân Duyên của Đại thừa: như Đại thừa Thành luận nói về thế đế có ba giả. Giả là không tự, mà ba giả của thế đế gọi là Nhân Duyên, như luận sư cựu Địa v.v... nói về nghĩa của bốn tông, nghĩa là Tỳ-Đàm nói: "là tông Nhân Duyên"; Thành thật là tông Giả Danh ; giáo v.v... Bát-nhã là tông Bất Chân . Giáo của Niết-bàn v.v... , gọi là Chân tông. Những loại như thế v.v... đều là học về Nhân Duyên mà mất đi Nhân Duyên. Vì cho nên Nhân Duyên chánh trở thành Nhân Duyên tà . Như uống nước Cam lộ, trái lại thành thuốc độc. Cũng như người lặn xuống nước để mò tìm viên ngọc như ý, mà nhặt lầm ngói gạch!

Luận này phá, rửa Nhân Duyên như thế, nên nói rằng "phẩm Phá Nhân Duyên. Vì phá Nhân Duyên của chấp tà như thế, để trình bày Nhân Duyên Vô Đắc của Đại thừa, nên gọi là phẩm"

Hỏi: "Bồ-tát Long Thọ đối với duyên như thế nào?"

Đáp: "Có bốn hạng người học Nhân Duyên mà mất Nhân Duyên:

1/ Độc Tử nói: "Nhân Duyên, nghĩa là tánh, Nhân Duyên của năm ẩn có riêng "nhân", "pháp" sinh. Nhân Duyên của bốn đại có riêng mắt, pháp sinh."

2/ Nhân Duyên của Tỳ-Đàm, không có "nhân", "pháp", mà có mắt, pháp.

3/ Nhân Duyên Thành thật, nói về Nhân Duyên thế đế đều có "nhân", "pháp" giả; Chân đế tức đều "không".

4/ Phương Quảng nói: “Đều không có Nhân Duyên “nhân”, “pháp” của thế đế.

Bốn người như thế đều học Nhân Duyên, mất Nhân Duyên, nên đả phá bốn người này và trình bày chánh Nhân Duyên, nên gọi là phẩm.

- THỨ NĂM MÔN ĐỒNG DỊ

Hỏi: “Phẩm Phá Nhân Duyên của Trung Luận này và môn Quán Nhân Duyên của luận Thập Nhị môn có gì khác nhau?”

Đáp: “Phá Nhân Duyên tà , trình bày Nhân Duyên chánh , nghĩa ấy đại khác là đồng, chỉ văn có khác nhau ở chỗ rộng, lược, ly, hợp:

Một phẩm Nhân Duyên của luận này gồm thâu ba môn của mười hai môn kia, cũng hợp với ba môn kia là một phẩm Nhân Duyên của luận này. Như môn Nhân Duyên tức là như tự tánh các pháp của phẩm này, không ở trong một bài kệ trong duyên.

Thứ hai, môn quán có quả, không quả là kệ đầu phá bốn duyên.

Thứ ba, môn quán duyên là kệ kết phá bốn duyên của phẩm này.”

Hỏi: “Vì sao lìa một phẩm này là bamôn kia?”

Đáp: “Vì luận Thập Nhị Môn kia muốn bảo cho ta biết nghĩa quán chung riêng; chung, là môn Nhân Duyên; riêng, là nhân môn , và duyên môn. Luận này chỉ nói quán chung, không nói về quán riêng, mà văn có nghĩa rộng, lược lẫn nhau, nên biết.

Nói về sự triển khai, kết hợp của chương luận. Tìm kiếm người giảng luận, diễn nói kinh, truyền khẩu với bút sáng tác của Chấn Đán với Thiên-Trúc, gồm có hai thứ:

1/ Giải thích trực tiếp.

2/ Nêu chương môn .

Như Pháp sư Đàm Ảnh soạn sớ để nói văn luận này có bốn quyển, hai mươi bảy phẩm. Lãnh hội tông chỉ Đại thừa của Phật, vì đả phá chứng bệnh đoạn, thường của chúng sinh, đề cao Trung đạo của hai đế, sao cho chúng sinh nhờ trung đạo này phát sinh chánh quán.

Thứ hai, ở phía bắc, lập ba luận sư để nói, văn luận này có bốn quyển, nói rộng ba chương:

Chương một có bốn bài kệ, tiêu biểu cho tông chỉ Đại thừa của luận.

Chương hai, “từ câu” phá bốn duyên trở xuống, phẩm tà kiến cuối cùng, phá chấp, hiển dương tông chỉ.

Chương ba, một bài kệ sau cùng, suy công đức về Phật. Vì dùng

kệ đầu gồm thâu kệ đầu, nên bốn bài kệ nêu tông chỉ ở phẩm đầu. Vì dùng kệ sau gồm thâu kệ sau, nên một bài kệ sau cùng, là nhằm suy công về Phật ở phẩm sau. Sư nói: "Luận về thích ứng với hóa độ không có phương, huấn dụ của thợ gốm chẳng phải một. Xét tâm Thánh để dứt hết bệnh làm chính; "duyên" ý giáo để mở mang đạo làm tông chỉ. Nếu nhân mở mang để tiếp nhận sự tỏ ngộ, thì tức Thánh giáo vì chúng sinh khai thị.

Do hợp mà thọ đạo thì Thánh giáo sẽ vì chúng sinh kết hợp. Nếu như hai sự tỏ ngộ kia đều là cam lộ, tất nhiên cũng hai mê đều thành thuốc độc, há có thể bảo thủ thiên lệch một nẻo đường, để gây bít lấp nhiều cửa hay sao? Đủ như Pháp Hoa Huyền Nghĩa đã dùng đủ ý này. Chỉ vì căn cơ chận lụt dời Mạt pháp, nên tìm kiếm đoạn văn dài kia không thấy khởi hết. Người giảng nói kinh, luận đã xem qua và cho triển khai văn đó"

Hỏi: "Kinh có bài tựa, chánh lưu thông, vì sao luận không có?"

Đáp: "Vì đại thánh có ba đạt tròn, sáng, soi sáng căn tánh của hai đời, nên lập hai tựa chung, riêng, đệ tử trí tuệ vẫn còn chưa theo kịp, nên không lập lưu thông. Hơn nữa, chúng sinh không cùng, đại bi vô hạn, chẳng phải chỉ làm ích lợi cho đương thời, mà còn muốn lưu truyền lại cho nhiều thế hệ trong tương lai xa, nên có phần lưu thông. Đệ tử soạn luận chỉ mong sao cho chúng sinh đương thời đều được ích lợi, chứ không dám lưu thông đến đời sau, vì thế, nên không lập phần lưu thông. Hai là, vì người soạn luận vốn vì lưu thông kinh, nên không lập phần lưu thông riêng."

Hỏi: "Các luận khác đều có chính thức nói đến thế lực khác, vì sao luận này không có?"

Đáp: "Vì không sợ bản rộng, cho nên có, nay, tức là vì luận tóm tắt, nên không có. Hai là, nhân sự, biểu thị lý, chính vì tóm tắt ở phần đầu và sau, nên gọi là Trung Luận. Tự nhận lãnh truyền nhau, được chia làm hai mươi bảy phẩm, gồm ba đoạn: hai mươi lăm phẩm đầu, chủ yếu phá mê lầm của Đại thừa, nhằm nói về quán hạnh của Đại thừa. Kế là, có hai phẩm. Chủ yếu phá mê chấp của Tiểu thừa, nhằm nói về quán hạnh của Tiểu thừa.

Phần ba, nói lại quán hạnh của Đại thừa, suy công đức quy Phật. Sở dĩ có ba đoạn này là vì chánh đạo không hề có Tiểu, Đại, vì căn duyên Đại thừa, Tiểu thừa nên nói giáo pháp Đại thừa và giáo pháp Tiểu thừa. Khi Phật còn tại thế, phước đức của chúng sinh, vâng giữ hai giáo này đều mê lầm. Ngài luận chủ phá hai mê lầm đó đều cùng trình

bày hai giáo. Cho nên có văn của ba đoạn. Lại, Bồ-tát muốn học khắp các đạo, đầu tiên, đã biết đại đạo; kế là, cần phải nhận thức Tiểu, thì quyền thật soi sáng rỗng suốt có thể được Đại, Tiểu song song hóa độ.

Hỏi: “Long Thọ là ai mà có khả năng song phá, bày tỏ song song cả hai giáo?”

Đáp: “Tóm tắt chia làm bốn duyên:”

1/ Vì người học Đại, mất đại, nên phá Đại thừa, trình bày Đại thừa. Làm sao biết như vậy? – Luận Thập Nhị Môn nói: “chúng sinh đời cuối cùng, với căn cơ chận lụt, phước mỏng, nên cho dù tìm kiếm văn kinh, cũng không thể thông suốt. Ta xót thương những chúng sinh này, muốn cho họ được mở mang, tỏ ngộ, tức luận này nói: “Nghe pháp Đại thừa nói rốt ráo “không”, không biết do Nhân Duyên gì nên “không”, bèn mất hai đế. Nên biết vì phá duyên học đại, mất đại, nên trình bày đại giáo.

Lại, Chư Phật mười phương ba đời, ứng với đại duyên mà nói đại giáo. Bồ-tát bốn y trong mười chín phương ba đời, đến với đại duyên để nói lại Đại giáo.

2/ Vì tiểu duyên mà trình bày đại giáo. Vì Tiểu thừa chấp chặt, nên ngăn cách đại đạo, nên phải phá Tiểu mà nói đại. Cũng vì có văn chứng minh, nên phẩm đầu phá bốn duyên củA-tỳ-đàm , cho đến phẩm Nhiên Khả Nhiên phá chấp “pháp” của Tát-bà-đa; chấp “nhân” của Độc Tử bộ, tức việc ấy.

Lại, Phật mười phương ba đời vì hai duyên mà nói Đại thừa:

a) Vì Bồ-tát thẳng đến.

b) Vì người bỏ Tiểu về Đại.

Bồ-tát bốn y của mười phương ba đời, soạn luận cũng vì hai người: Trước vì người học Đại thừa, mất Đại thừa, nên phá đại, trình bày Đại, tức là người thẳng đến. Kế là, vì phá người học Tiểu thừa, gây trở ngại cho Đại thừa; là cho họ bỏ Tiểu về Đại.

3/ Vì chín mươi sáu thứ ngoại đạo chấp tà, chướng ngại chánh của Đại thừa, nên phá tà, trình bày chánh, mỗi chỗ của luận đều có văn. Lại nữa, Phật ba đời y cứ phá ngoại đạo trong Đại thừa, giúp cho ngoại đạo ngộ nhập Đại thừa. Như sáu vị giáo chủ chấp Niết-bàn và mười loại tiên. Bốn y của ba đời cũng vậy. Phá chín mươi sáu tà, để cho họ xoay tà nhập vào chánh của Đại thừa.

4/ Bốn y vì chưa từng học duyên trong, ngoài của Đại, Tiểu thừa, như hai chương bắt đầu xuất gia và hai chúng tại gia. Vì chúng sinh này biện luận trực tiếp pháp Đại thừa, khiến cho họ được tỏ ngộ. Do các

duyên này dù chưa từng học Đại, Tiểu, trong ngoài, mà vô thỉ nhậm vận ở luống dối, mất đạo, chấp có thân trong, vật ngoài. Nay, trực tiếp làm cho quán hạnh cầu tỏ ngộ, không từ đâu được ngộ đạo.

Kế là, trình bày Tiểu thừa cũng vì bốn duyên:

1/ Vì học Tiểu thừa, mất Tiểu thừa, nên phá Tiểu, trình bày Tiểu, tức phẩm Nhân Duyên của Tiểu thừa.

2/ Vì phá ngoại đạo chướng ngại Tiểu thừa, giúp cho họ bỏ tà về chánh. Trước khiến cho họ bỏ mất theo được. Nay bỏ tà về chánh, tức phẩm Tà Kiến.

3/ Vì Bồ-tát Đại thừa trình bày giáo Tiểu thừa, tự có Bồ-tát hiểu Đại, mà chưa đi thông hiểu Tiểu thừa. Như phẩm Dược Thảo Dụ của Pháp Hoa có Bồ-tát này. Nay, để cho Bồ-tát hiểu Đại, hiểu Tiểu, tức tỏ ngộ hai trí quyền, thật, tức nhập Tri Kiến Phật được thành Pháp thân. Phật ba đời mười phương xuất hiện thế gian, đại ý đã vậy, Bồ-tát bốn y ra đời với ý cao cả cũng vậy, nên bốn y như Phật cũng tức là Phật.

4/ Vì người chưa từng học nội, ngoại đại, Tiểu thừa, mà nói thẳng giáo pháp Tiểu thừa, nên đã giúp cho họ tỏ ngộ đạo quả Tiểu thừa.

Lại, phán quyết chung bốn thứ chướng, chướng ngại Đại thừa:

Xa trong chướng nặng trong chướng của ngoại đạo.

Kế là trong chướng của Tiểu thừa.

Đại thừa có sở đắc (sở đắc) chướng ngại đối tượng không có chứng đắc.

Vô minh đều không nhận thức Đại, Tiểu, mà xưa vốn có căn tánh Đại thừa, Bồ-tát đã vì họ nói Đại thừa, để họ phá bốn mê này. Lại, làm cho bốn người này ngộ nhập Đại thừa. Tiểu thừa cũng có bốn thứ chướng:

1/ Ngoại đạo.

2/ Có sở đắc Tiểu thừa .

3/ Chấp nghiêng một bên Đại, dùng Đại thừa bác bỏ Tiểu thừa Như Pháp Hoa luận chấp thiên lệch về Bồ-tát nhất thừa.

4/ Vô minh đều không nhận thức Đại, Tiểu thừa. Nay, cũng khiến bốn người này ngộ nhập Tiểu.

Hỏi: “Trình bày và phá của Thập nhi môn và Trung Luận có gì khác nhau?”

Đáp: “Trung Luận phá bốn mê, ưa chuộng hai giáo Đại, Tiểu thừa; Thập nhị môn luận cũng phá bốn mê, mà chú trọng riêng Đại giáo.

Thứ ba, nói lại quán hạnh của Đại thừa, suy công đức Phật, gồm có mười nghĩa:

1/ Muốn trình bày Tiểu thừa phá tà kiến không hết; hiển bày Đại thừa phá tà kiến cùng tận, nên nói lại Đại thừa phá tà kiến.

2/ Trước, nói từ Đại sinh Tiểu. Sau, dẫn Tiểu về Đại, nên nói lại Đại. Như bài tựa chung của kinh Pháp Hoa nói: "Chư Phật mười phương và Thích ca đều đồng một hóa. Gồm có ba luân:

a. Pháp luân căn bản, đó là giáo pháp Nhất thừa.

b. Giáo của Pháp luân chi mạt. Vì chúng sinh không có khả năng nghe giáo duy nhất, nên đối với Nhất Phật thừa, nói chia làm ba. Vì ba từ một khởi, nên gọi là chi mạt. (nhánh ngọn)

c. Nhiếp mạt quy bản: Họp ba thừa kia đồng quy một cực. Ba môn này không có giáo nào không gồm thâu; không có lý nào không nhiếp. Như hư không bao gồm vạn tượng, như biển tiếp nhận một trăm sông. Nay, ba đoạn của luận này lại chú trọng ba kinh Phật: đầu, chú trọng giáo căn bản của Nhất thừa; hai phẩm kế là, trình bày giáo chi mạt của Phật. Sau, nói lại Đại thừa, trình bày thâu ngọn về gốc. Cho nên có ba đoạn văn phá ba mê này, trình bày ba giáo này, vì đều là công huân của Phật, nên sau cùng, trình bày công quy Phật. Kinh của ba luân đã không có giáo nào không gồm, chuộng luận của ba luận, cũng không có giáo nào không thâu. Cho nên, luận này thật là sâu rộng.

3/ Đầu tiên, trình bày Đại thừa; kế là trình bày Tiểu thừa, thì giống thành lập luận Đại, Tiểu thừa, chẳng phải chỉ gọi luận Đại thừa, vì trung gian kia dù rằng lại nói Tiểu, nhưng vì đầu tiên và sau đều là Đại, nên gọi là Đại luận .

4/ Bảo cho biết Tiểu thừa không bao gồm Đại thừa; Đại thừa có thể bao gồm Tiểu thừa, do nói đủ một hóa độ, các giáo Đại, Tiểu thỉ, chung, sau đó, mới gọi là luận Đại thừa. Cho nên, đoạn thứ ba, là biện luận lại là Đại thừa. Cuối cùng, luận chưa từng Đại, Tiểu thừa.

5/ Trình bày Đại thừa có hai môn:

a. Y cứ Đại, trình bày Đại.

b. Nêu Tiểu, bày Đại.

Hai mươi lăm phẩm tức là y cứ Đại, trình bày Tiểu. Hai phẩm sau, nêu Tiểu, bày rõ Đại.

6/ Trước, chỉ vì duyên Đại thừa, mà bày pháp Đại thừa; sau, chỉ vì duyên Tiểu thừa không kham tiếp nhận Đại thừa, nên thỉnh Phật nói về Tiểu giáo, cho nên nói về Tiểu.

7/ Luận này chính là nói Trung đạo, muốn nói về người quán Trung đạo, gồm có bốn người: vì trí quán bực hạ, nên được Bồ-đề Thanh văn; cho đến vì quán trí bực thượng, nên được Bồ-đề của Chư Phật.

Hai mươi lăm phẩm trước đã nói về trí phẩm Thượng và quán trí phẩm Thượng thượng, được Bồ-đề; hai phẩm sau, kế là nói hai trí Trung, hạ được nghĩa Bồ-đề. Vì cho nên văn luận này nói: "Trên, đã nghe pháp Đại thừa nhập Đệ nhất nghĩa; nay muốn nghe pháp Thanh văn nhập Đệ nhất nghĩa". Đệ nhất nghĩa tức Trung đạo, nên biết rằng, Trung đạo không có. Hai nhập chứng nhập, gieo pháp không đồng, tức chứng của người đó.

8/ Đầu tiên, nói về Đại thừa; kế là, nói Tiểu thừa; hoặc giả khởi lên hai kiến Đại, Tiểu thừa, cho nên, sau cùng đều dứt diệt hai kiến, nói chánh đạo không hề Đại, Tiểu.

9/ Trình bày, Đại thừa có hai môn:

Trước lược, sau rộng

Trước rộng, sau lược.

Bảy phẩm đầu, nói lược về quán hạnh của Đại thừa. Kế là, phẩm Tác Giả trở đi, nói rộng về quán hạnh của Đại thừa. Đây là vì giải nghĩa.

Môn thứ hai, hai mươi lăm phẩm nói rộng về quán hạnh của Đại thừa. Một bài Kệ sau, lược nói về quán hạnh của Đại thừa, vì duy trì dễ dàng.

10/ Hai mươi bảy phẩm song phá hai tà của Đại Tiểu thừa, và đều cùng trình bày hai chánh; hoặc giả chính là khởi lên hai tâm tà, chánh. Cho nên, sau cùng, dứt cả hai kiến. Về môn đạo không hề có tà, chánh nên ở sau văn xuôi chép rằng: "Không có "nhân", không có "pháp", không nên sinh tà kiến, chánh kiến".

Thể, dụng quyền thật cũng vậy. Đầu tiên, là Đại thừa; kế là, Tiểu thừa. Từ "thể", khởi "dụng"; từ "thật", khởi "quyền". Kế là nhiếp "dụng" quy "thể", thâu "quyền" nhập "thật". Nhập "thật" thì không có "quyền", cũng chưa từng có "thật".

Vì năm câu này nên nói rằng: "Phật không thể đi, không thể đến, pháp này không thể trình bày." Tướng mạo của ngôn từ vắng lặng, không biết lấy gì để gọi là, theo luận này thì gọi là "Trung"; kinh thì gọi là Diệu pháp; pháp thân; Phật tánh, Bát-nhã."

Hỏi: "Theo kinh nói": "Trước, Phật nói pháp Thanh văn, sau nói pháp Bồ-tát. Lẽ ra Luận chủ trước trình bày giáo pháp Tiểu thừa, sau mới nói giáo pháp Đại thừa, vì sao trước Đại, sau Tiểu ư?"

Đáp: "Kinh thì nói trước Tiểu; sau Đại, chỉ có Luận này chính là trình bày Đại thừa; bên cạnh là trình bày Tiểu giáo, nên trước trình bày Đại; sau trình bày Tiểu Lại, đức Phật dù nói Tiểu, nhưng ý ở Đại, nên

kinh Pháp Hoa nói: “Chư Phật Như lai chỉ vì giáo hóa Bồ-tát”. Nay, vì muốn trình bày bản ý của Phật nên đầu tiên, nói về Đại thừa. Vả lại, kinh Phật cũng trước nói: về Đại thừa; sau nói về Tiểu thừa, như đầu tiên, ở cội cây Bồ-đề, Phật nói giáo pháp Hoa Nghiêm; sau, ngài đến vườn nai, chuyển pháp luân Tiểu thừa. Nay, cũng dựa vào ý chỉ này của Phật, nên trước nói giáo pháp Đại thừa, sau nói giáo Tiểu thừa. Y cứ hai mươi lăm phẩm, xưa triển khai làm hai: hai mươi mốt phẩm đầu, phá ‘nhân” “pháp” của thế gian, nói hạnh quán của Đại Thừa. Bốn phẩm sau, phá “nhân”, “pháp” của xuất thế gian, nói về hạnh quán của Đại thừa. Cho nên thế gian xuất thế gian đều phá, là vì vâng mạng sòng của giáo, nghĩa là vì thế, xuất thế là hai, nên trở thành hai kiến, do đó, kinh Đại phẩm nói: “Các “hữu” có hai, nghĩa là không có đạo, không có quả”. Kinh Niết-bàn nói: “minh và vô minh, người ngu cho là hai.” Hoa Nghiêm nói: “Mê hoặc đạo Hiền, Thánh, sinh tử Niết-bàn cho là hai”. Pháp Hoa nói: “Như lai thấy biết, như thật về tướng của ba cõi”. Thiên Thân giải thích: “thế giới chúng sinh và thế giới Niết-bàn không lìa nhau, vì có Như lai Tàng. Tịnh Danh nói: “Vì tỏ ngộ không hai, nên được Vô sinh nhẫn. Nay, vì muốn phá hai kiến này, để trình bày đạo không hai, nên trước phá thế gian, sau phá xuất thế. Nay, nói mong cầu thế gian, xuất thế gian, cuối cùng không thể được, tức là phi thế, phi xuất thế, mới gọi là Trung đạo. Cho nên trước phá thế gian, sau phá xuất thế, là vì từ dễ đến khó, vì theo thứ tự. Y cứ hai mươi mốt phẩm lại triển chia làm ba:

1/ Từ đầu đến Quán Nghiệp có mười bảy phẩm. Phá vâng theo giáo mê tà, làm sáng tỏ thật tướng của Trung đạo.

2/ Phẩm quán pháp .

3/ Nói về được ích lợi chứng đắc.

Nhân quả thành, hoại của thời kỳ thứ ba có ba phẩm, nhằm phá lại mê tà, nói lại thât tướng Trung đạo. Cho nên chia làm ba phẩm này, là vì dựa theo giải thích phẩm Tập Ứng của luận Trí Độ, đầu tiên, nói về Bồ-tát tập ứng Bát-nhã. Thứ hai, nói được về ích lợi là trọng tội được tiêu diệt, chư thiên che chở. Thứ ba, nói lại sự tập ứng. Chư Phật nói kinh đã có ba phẩm Bồ-tát soạn nghĩa luận cũng như thế. Vì tà giáo che lấp chánh kinh, nên nghĩa kinh không chiếu sáng, do đó, nên phá tà thiên lệch, hiển dương thật tướng của Trung đạo. Thật tướng của Trung đạo đã sáng tỏ, hiền, nhánh Ba thừa do đó mà thành, nên kế là nói được ích lợi. Trong bài tựa, sư Tăng Duệ đã nói: “sự thật của Trung đạo đã nói, lời nói của Bồ-tát đã sáng tỏ, đối với công hạnh của Bồ-tát,

sự soi sáng của đạo tràng đã giúo cho kiến giải của Bồ-tát càng cao xa xán lạn. Vì chỉ nói tóm tắt, chưa khắp, căn cơ chậm lụt khó tỏ ngộ, nên phá lại mê tà, nói lại thật tướng. Y cứ mười bảy phẩm đầu lại chia làm hai: đầu tiên có bảy phẩm, lược phá "nhân", "pháp", nói về hạnh quán của Đại thừa. Kế là mười phẩm, rộng phá "nhân" "pháp", nói về hạnh quán của Đại thừa. Đầu tiên lược; sau rộng, vì giải thích nghĩa, Lại, với căn cơ nhạy bén, lược giải thích là hiểu ngay; người căn cơ chậm lụt cảm thấy khó hiểu rõ, cần phải được triển khai rộng, mới tỏ ngộ.

Y cứ bảy phẩm, tức bảy đoạn. Cứ trong phẩm Nhân Duyên tự chia thành hai:

Nhắc lại "bát bất", nhận lấy ý soạn luận.

Nhắc lại "bát bất" để giải thích.

- Trong phần một lại có hai:

Nhắc lại "bát bất".

Nêu ý soạn luận.

- Y cứ nêu "bát bất" chia làm ba phần khác nhau:

1) Nhắc lại lạc "bát bất", nói về giáo thể , được trình bày.

2) Nửa bài Kệ khen công dụng của "bát bất".

3) Nửa bài Kệ kính "nhân", khen "pháp".

Đầu tiên, nói về thể của giáo, tức là hai đế.

Kế là, nói về công dụng của giáo, tức là hai trí.

Cho nên trước nói hai đế, kế nói về hai trí, nhưng đế, trí không hề có một, hai. Vì không hai mà hai, nên phương tiện của đế, trí y cứ vào "duyên" không đồng. Chẳng phải đế "không" tỏ ngộ trí; chẳng phải trí "không" tỏ ngộ đế.

Vì Nội trí của Như lai sáng tỏ, ngoại, chiếu căn duyên, nên nói là "ngôn giáo" của hai đế. Nội có hai trí, ngoại gọi là đế, tức là Trí năng đế sở, không nói đế, đế lại gọi là Trí, tức là đế năng trí sở, vì muốn nói về công hạnh của đế, Trí nên nói Nhân Duyên. Nay, chính vì ứng đến "duyên" để nói giáo, nên trước nói về đế; kế là, nói về Trí.

Lại, trước nói hai đế, sau nói hai trí, nghĩa là trước nói giáo, sau nói về ý giáo.

Sở dĩ nói "bát bất" của hai đế, là vì muốn cho chúng sinh phát sinh hai trí. Đối với Phật thì từ gốc đến ngọn. Đối với "duyên" thì nhân "giáo" mà phát sinh Trí.

Lại, luận này chánh là trình bày hai đế, phụ là nói về nghĩa của hai trí, nên trước nói đế , sau mới nói Trí. Bách luận thì chánh nói hai trí, phụ là nói hai đế, nên trước Trí, sau đế."

Hỏi: "Vì sao nêu "bát bất" ở đầu luận?"

Đáp: "Lược nói mười nghĩa":

Vì muốn nói về nghĩa giúp cho trình bày kinh, luận. "Bát bất" tức là Yếu kinh Phương Đẳng của Chư Phật ba đời. Luận chủ bẩm thừa kinh, phát sinh hai trí, sau đó sẽ vì chúng sinh soạn luận, đây là kinh giúp cho luận. Sau, giải thích "bát bất", để phá mê lầm của ngoại đạo, nghĩa là luận trình bày về kinh.

Cho nên phải nhắc lại kinh, là vì e phái Tiểu thừa không nẩy sinh tin, nhận nên Phật dạy đầu tiên nêu "bát bất" của kinh, tức ý nói Phật khuyên chúng sinh nên sinh tâm kính tin.

Đề nêu Trung Luận, nay giải thích: Đầu tiên, nêu "bát bất" tức là Trung đạo. Sau, giải thích "bát bất", tức là nói luận, là dùng đề Văn để gọi là Trung Luận.

Nêu chúng sinh mất gốc, nên nhắc lại "bát bất" ở đầu luận

Hỏi: "Mê mất "bát bất" có bao nhiêu người?"

Đáp: "Tóm tắt có bốn người":

1) Vì mê mất "bát bất", nên có lăng xăng sáu đường. Như kinh Niết-bàn nói: "Thuốc "nhất vị" tùy chỗ chuyền đi của nó mà có sáu thứ vị tức là mất trung đạo Phật tánh thành vị sáu đường, "bát bất" tức là Phật tánh Trung đạo".

2) Các ngoại đạo v.v... mong cầu đạo duy nhất này mà không thể được, nên trở thành chín mươi sáu thứ. Như kinh Niết-bàn nói: "Người phàm phu dù gia công khổ nhọc, nhưng vẫn không được thuốc này".

3) Người Nhị thừa chấp chặt các pháp, quyết định có sự sinh. Nghe nói vô sinh, tâm họ không tin nhận. Như luận Trí Độ nói: "Sau Phật diệt độ, có năm trăm bộ, nghe rốt ráo trống rỗng, như dao đâm vào tim".

4) Người học Đại thừa nghe rốr ráo "không", bèn thành đoạn kiến, mê lầm về tội, phước (ngộ nhận về tội phước). Lại, vì không có hai đế, nên cả bốn người này đều mê lầm "bát bất". Nay, vì muốn nêu lên mất gốc đó của họ, nhằm hiểu thị rõ ràng, để họ biết mất, nên đặt "bát bất" ngay ở phần đầu luận.

Vì bảo cho các bậc Thánh biết được căn nguyên, nên nêu ở đầu luận, được "bát bất" này cũng có bốn người, như Niết-bàn nói: "Người quán Trung đạo, gồm có bốn hạng":

Vì hạ Trí (trí phẩm hạ) quán nên được Bồ-đề Thanh Văn; vì Trung Trí quán, nên được Bồ-đề Duyên giác; vì Thượng Trí quán, nên được Bồ-đề Bồ-tát; vì thượng thượng Trí quán, nên chứng được Bồ-đề của Chư Phật. Vì muốn nói các bậc Thánh được gốc, nên đặt "bát bất" ở

đầu luận.

5) Luận này dùng hai đế làm Tông chỉ. Vì "bát bất" chính là nói về hai đế, nên nêu ở đầu luận.

6) Vì muốn trình bày chỗ tiêu biểu của người học giáo, nên Như lai nói pháp sinh tử, Niết-bàn, nhân quả v.v..., vì tiêu biểu chánh đạo bất sinh tử, không Niết-bàn, không nhân quả.

7) Vì muốn nói "bát bất", lời nói y cứ theo ý gồm nhiếp các giáo, nên nêu ở đầu luận.

Luận Trí Độ nói: "Bốn Tất-đàn gồm thâu mười hai bộ kinh, tám vạn pháp tạng, ba Tất-đàn có thể phá, còn Đệ nhất nghĩa Tất-đàn không thể phá. Dù nói ba Tất-đàn là vì làm sáng tỏ Đệ nhất nghĩa Tất-đàn, nhưng Đệ nhất nghĩa Tất-đàn chính là "bát bất". Nay, vì muốn nói "bát bất" gồm thâu bốn Tất-đàn và tám vạn pháp tạng của mười hai bộ kinh, nên nêu ở hàng đầu luận."

Hỏi: "Làm sao biết "bát bất" tức là Đệ nhất nghĩa Tất-đàn?"

Đáp: "Luận Trí Độ dẫn "bát bất" của Trung Luận, để giải thích về Đệ nhất nghĩa Tất-đàn, nên biết "bát bất" là Đệ nhất nghĩa Tất-đàn.

8) Vì muốn nói luận này là thuyết "chiết trung", trước không có phần tựa, sau tóm tắt các phần khác, nên Phật dạy đầu là nêu Trung đạo.

9) Đầu tiên, nêu luận Trung Quán là tiêu biểu môn chương. Kế là, nêu phẩm Quán Nhân Duyên là giải thích môn chương, nói "bát bất" là giải thích Nhân Duyên, cho nên kệ nói: "Nói được Nhân Duyên này, khéo dứt các hí luận".

Hỏi: Bát bất tức là Nhân Duyên, luận phá Nhân Duyên, lẽ ra phá "bát bất"?

Đáp: "Hiểu rõ Nhân Duyên tức là "bát bất", thì trình bày mà không phá mê nhân duyên tức là bất, bát tức là phá mà không trình bày nên nêu Nhân Duyên "bát bất", là diệt hí luận về "bất bát ", đây là ý giải thích phẩm Nhân Duyên ở đầu luận. "Bát bất" là Nhân Duyên, "bát bất" đã ở đầu luận, Nhân Duyên tức ở đầu các phẩm.

10) Vì muốn chia ra hai luận Đại, Tiểu không đồng, nên ở đầu nêu "bát bất". Luận Tiểu thừa tức là luận sinh diệt, nên có quán sinh diệt . Luận Đại thừa là luận vô sinh diệt, nên trước nói về quán vô sinh diệt."

Hỏi: "Làm sao biết được như thế?"

Đáp: "Kinh Pháp Hoa nói: "Thuở xưa khi ta đang ở Balanại (Bénarès) chuyển pháp luân Tứ đế, đã phân biệt nói về sự sinh diệt của

năm chúng của các pháp, bốn đế, mười hai Nhân Duyên của Tiểu thừa đều là pháp sinh diệt. Khổ, tập vì là sinh nhau, nên gọi là sinh; Diệt, Đạo vì nói về Hoàn diệt, nên là Nghĩa diệt. Vì ba đế đều là hữu vi, nên nhập vô dư, vì thời tiết đều xả, nên là đoạn. Diệt đế là vô vi, được gọi là thường. Ba đế có khác nhau, gọi là "khác", vì Diệt đế không có sai khác, nên gọi là "Nhất" (một). Vì Khổ, Tập là pháp sinh tử, nên gọi là "Lai". Diệt, Đạo vì muốn trở về nguồn, nên gọi là "xuất", nên Diệt đế gọi là "diệt chỉ diệu xuất".

Bốn đế đã thế, mười hai Nhân Duyên cũng thế mười hai sinh nhau, là "sinh"; mười hai hoàn diệt là "diệt". Diệt mười hai là đoạn; chứng đắc vô vi, nói là thường. mười hai nhân quả ba đời bất đồng, gọi là "dị". Diệt mười hai, không có nhân quả ba đời, gọi là "Nhất". Bảy quả từ năm nhân mà đến, gọi là "lai". Vì diệt mười hai, xuất ly sinh tử, gọi là "xuất", cho nên biết vì Nhị thừa mà nói pháp sinh diệt, nên là sinh diệt quán. Thành thật dù có năm tụ nói về nghĩa, nhưng Tứ đế là chánh tông. Phái Tỳ-Đàm cũng giống như vậy.

Nay muốn phân biệt khác luận sinh diệt của Tiểu thừa nhằm nói về luận vô sinh diệt của Đại thừa: vì các pháp vốn tự bất sinh, nên chẳng phải khổ, chẳng phải Tập, nay cũng không có diệt, nên chẳng phải đạo vốn tự vô sinh, há có khổ, tập để đoạn. Nay, cũng không có diệt, thì há có "thường" của vô vi? Dưới đây, so sánh có thể biết.

Hỏi: "Làm sao biết được bất sinh, bất diệt mà nói không có Bốn đế ư?"

Đáp: "Phẩm Tứ đế dưới đây, người ngoài vấn nạn Luận chủ: "Nếu tất cả pháp "không", không sinh, cũng không diệt, thì như vậy, tức không có pháp Bốn Thánh đế, là bằng chứng tốt nhất."

Hỏi: "Luận sinh, diệt đã gọi là Tứ đế; còn luận bất sinh, diệt thì gọi là đế nào ?"

Đáp: "Tức là nhất thật đế như Thắng-man nói Nhất thật đế là tánh viên cực rốt ráo, tức chứng tỏ luận này là luận Rốt ráo viên cực mãn tự. Đây tức là một thứ chánh ý giải thích "bát bất"."

Hỏi: "Phẩm TÍN GIẢI của kinh Pháp Hoa nói: "Bốn Đại Thanh văn nói tất cả các pháp bất sinh, không có diệt, không có Đại, không có tiểu. Tiểu thừa cũng có "tám bất", có khác gì với Đại thừa?"

Đáp: "Có năm, nghĩa không đồng:

1. Người Tiểu thừa vì chỉ được "chúng sinh không", nên được chúng sinh bất sinh, bất diệt; chưa được "pháp không", chưa được pháp không công sinh, diệt.Còn Đại thừa thì "nhân", "pháp" đều vô sinh

diệt.

2. Nếu luận Thành Thật và luận Trí Độ nói về người Tiểu thừa có đủ hai “không” đều vô sinh diệt, đó chỉ là phân tích pháp, nói vôs anh, chứ chưa được bản tánh vô sinh; còn Đại thừa thì nói bản tánh vô sinh.

3. Người Tiểu thừa phải dứt sinh, diệt, mới được vô sinh diệt , trạng thái này cũng là sinh diệt. Vì có sinh, diệt nên là sinh; vì diệt sinh diệt, nên là diệt. Vì thế, nên “vô sinh diệt” của Tiểu thừa cũng vẫn là sinh diệt, nên kinh Niết-bàn nói: “Người Nhị thừa gọi là người có “sở đắc”.

4. Người Tiểu thừa chỉ được “nhân”, “pháp” vô sanh trong ba cõi không còn người Đại thừa thì được tất cả pháp nội, ngoại vô sinh,

5. Người Tiểu thừa chỉ thấy vô sinh giả dối, chẳng nhận thấy Phật tánh Trung đạo vô sinh, nên chỉ thấy “không”, không nhận thấy “bất không”, không thực hành Trung đạo; còn Đại thừa thì khác thấy vô sinh, luống dối, lại thấy Phật tánh Trung đạo vô sinh. Tuy nhiên, văn “bát bất”, được ước định nghĩa rất phong phú với ý, lý sâu xa, tự gồm thâu thông suốt Hưng hoàng, luận phụ theo kinh, phá bệnh, hiển dương đạo. Giải thích “bát bất”, biến đổi văn, dễ thể nhập phương ngôn rất nhiều. Nay, lược soạn từ đầu đến cuối dùng hai điều, giải thích:

1. Y cứ đầu tiên nhắc lại “bát bất” , để giải thích sơ lược.

2. Sau, nhắc lại “bát bất” , để phân biệt .

Căn cứ đầu tiên nhắc lại “bát bất” , thuật lại ba thứ phương ngôn của sư:

1/ Rằng: “Sở dĩ nhắc lại “bát bất” ở đầu, là vì muốn rửa sạch tâm sở đắc. Vì sao? Vì đồ chúng có sở đắc, thực hành, sở học, tất nhiên sẽ rơi vào trong tám chấp này! Như người Tiểu thừa cho rằng có “kiến giải” để sinh; có “hoặc” đáng tiêu diệt. Sinh, tử vô thường là “đoạn”; quả Phật bất động là “thường”. Vì chân đế không có khác nhau, nên là “một”; vì tục đế mới có khác nhau không đồng, cho nên “khác”. Chúng sinh vì từ địa vị vô minh lưu chuyển, cho nên “đến”; vì trở về nguồn cội cho nên “xuất”. Nay, hai mươi bảy phẩm phá ngang tám mê, theo thì cùng tận năm câu, vì tìm sự sinh, diệt kia không được, nên nói rằng bất sinh, bất diệt. Sinh diệt đã bỏ, thì năm câu: bất sinh, bất diệt; cũng sinh diệt; cũng bất sinh diệt; chẳng phải sinh diệt; chẳng phải bất sinh diệt, cũng tự sụp lở. Vì thế, nên bài kệ cuối của luận nói: “Vì tất cả pháp”không”, nên kiến chấp thế gian thường v.v... của ở chỗ nào? thời gian nào? ai khởi các kiến chấp này”. Bài Kệ kế là, nói về suy công về Phật rằng:

"Đại thánh của Cù-đàm
Thương xót nói pháp này
Đều đoạn tất cả kiến
Nay con cuí đầu lạy
Nên một bộ luận này
Ngang, phá hết tám mê
Dọc, cùng tận năm câu
Rửa sạch bệnh điên đảo
Khiến rốt ráo không sót
Tức là vì Trung thật
Rằng, bất sinh, bất diệt,
Đến, không thường, không đoạn."

Tuy nhiên, chẳng phải sinh, chẳng phải bất sinh, đã là Trung đạo mà sinh mà bất sinh tức là giả danh. Giả sinh giả, bất sinh này tức là hai đế, nên lấy vô sinh diệt, sinh diệt để làm thế đế; lấy sinh diệt vô sinh diệt làm đệ nhất nghĩa đế. Nhưng Giả sinh thì không thể nói là sinh, không thể nói bất sinh, tức là Trung đạo của thế đế. Giả bất sinh thì không thể nói bất sinh, không thể nói chẳng phải bất sinh, gọi là Trung đạo Chân đế.

Đây là hai đế đều nói về Trung đạo. Nhưng sinh diệt của thế đế là vô sinh diệt, sinh diệt. nhất nghĩa không có sinh diêt đệ là sinh diệt vô sinh diệt. Nhưng sinh vô sinh diệt sinh diệt há là sinh diệt?. Sinh diệt vô sinh diệt, há là vô sinh diệt? nên chẳng phải sinh diệt, chẳng phải bất sinh diệt, gọi là hai đế hợp nói Trung đạo. Sư lại nói: "Sở dĩ y cứ "bát bất" để nói ba thứ Trung đạo, là vì gồm có ba nghĩa:

1/ Vì nói lên Như lai từ đêm đắc đạo, đến đêm Niết-bàn thường nói Trung đạo. Dù Trung đạo là vô cùng, nhưng lược nói có ba thứ, tức là vì bao gồm tất cả, nên y cứ kệ này để nói về ba Trung, là bao gồm tất cả giáo của Phật.

2/ Vì luận này đã gọi là Trung Luận, nên y cứ "bát bất" để nói về Trung đạo. Trung đạo dù nhiều, nhưng không ngoài ba thứ, nên y cứ vào kệ này để nói về ba Trung.

3/ Vì người học Phật giáo thực hiện ba Trung không thành, nên rơi vào bệnh thiên lệch.

Nay, đối với nghĩa Trung kia không thành, vì muốn thành lập nghĩa trung, nên nói ba thứ Trung.

Hỏi: "Thế nào là người học Phật giáo mà ba Trung không thành?"

Đáp: "Người khác nói: "Vì thật pháp diệt, nên không thường, vì danh giả nối tiếp nhau, nên không đoạn. Không thường, không đoạn, gọi là Trung đạo thế đế. Nay, cho rằng không thường cũng là đoạn, không đoạn cũng là thường, chỉ thấy đoạn, thường, đâu thấy có Trung? Lại nói: "Vì trong nhận chưa có sự quả, nên nói chẳng phải có vì có được lý của quả, nên nói chẳng phải không. Chẳng phải có, chẳng phải không là Trung đạo thế đế. Xét cho cùng, chẳng phải có cũng là "không"; chẳng phải không, cũng là "có", cũng khóng có Trung!

Lại nói: "Vì tứ tuyệt của Chân đế, nên gọi là Trung. Nay xin hỏi: "Vì có lý bốn tuyệt hay vì không có lý này? Nếu có lý bốn tuyệt thì gọi là "có", không được gọi là Trung. Nếu không có lý bốn tuyệt thì sẽ không có Chân đế, cũng chẳng phải Trung. Lại, chân đế nhất định tuyệt thì không thể không tuyệt, đây là nghiêng một bên, sao nói là Trung đạo ư? Lại, Trung là không có ngăn ngại, Chân đế đã nhất định tuyệt, đương nhiên không được không tuyệt; Chân đã có ngăn ngại, thì sao gọi là Trung? Lại, bốn tuyệt của Chân đế đã dứt trừ bốn trường hợp, cho nên là không có bốn trường hợp, nên gọi là đoạn. Có lý bốn tuyệt này thì gọi là "có", nên là thường kiến, nên phẩm Thành. Hoại nói: "Nếu có pháp nhận lấy thì sẽ rơi vào đoạn, thường, phải biết rằng, pháp đã nhận lấy hoặc thường, hoặc vô thường.

Hợp hai đế kia nói về Trung đạo, nghĩa là chẳng phải chân, chẳng phải tục, gọi là Trung đạo, ấy là không đúng, chẳng phải chân cũng là tục; chẳng phải tục, cũng là chân, lại là hai đế, lại không có Trung riêng.

Do đó suy ra, ba Trung không thành. Vì đối với ba thứ Trung không thành này, nên nay, nói ba thứ Trung đạo.

Hỏi: "Vì nói ba thứ Trung?"

Đáp: "Người khác có "cái có" có thể "có", thì có sinh có thể sinh, tức là có sinh để sinh thì có diệt có thể diệt. Có sinh, để sinh thì sinh không do diệt; có diệt để diệt thì diệt không do sinh. Sinh đã không do diệt, thì sinh chẳng diệt rồi sinh; diệt không do sinh, thì diệt chẳng sinh ra diệt. Vì sinh chẳng phải do diệt sinh, nên sinh là tự sinh; vì diệt chẳng phải sinh ra diệt, nên diệt là tự diệt. Tự sinh là thật sinh; tự diệt là thật diệt. Thật sinh thật diệt thì là hai bên, nên chẳng phải Trung đạo.

Nay, nói "không có", cái "có" để "có" vì "không", cho nên có, thì không có "sinh" để sinh, cũng không có "diệt" để diệt. Vô sinh có thể sinh, do diệt nên sinh; không có diệt để diệt, do sinh nên diệt. Do diệt nên sinh, thì sinh là sinh của diệt. Do sinh nên diệt, thì diệt là diệt

của sinh . Sinh là sinh của diệt, thì sinh không tự sinh; diệt là diệt của sinh, nên diệt không tự diệt. Sinh chẳng phải tự sinh, chỉ vì thế đế, nên giả nói sinh. Diệt chẳng phải tự diệt, chỉ vì thế đế, nên giả nói là diệt. Giả sinh bất sinh; giả diệt bất diệt, bất sinh, bất diệt, gọi là Trung đạo của thế đế. Đối với sinh, diệt của thế đế, nói bất sinh diệt của Chân đế. Vì "không" "hữu" là thế đế, thế đế thì giả sinh, giả diệt; "hữu", không là chân đế, chân đế, thì bất sinh, bất diệt. Bất sinh, bất diệt này chẳng phải tự bất sinh, bất diệt, mà là phải thế đế "giả sinh, để nói về "giả bất sinh" của chân đế; đợi thế đế "giả diệt", nói chân đế "giả bất diệt" . Chẳng phải bất sinh, chẳng phải bất diệt là Trung đạo chân đế. Kết hợp hai đế, để nói về Trung đạo, nghĩa là sinh diệt của bất sinh diệt là thế đế; vô sinh diệt của sinh diệt là chân đế. Sinh diệt của vô sinh diệt há là sinh diệt?; vô sinh diệt của sinh diệt há là vô sinh diệt? Nên chẳng phải sinh diệt, chẳng phải vô sinh diệt, gọi là hai đế kết hợp để nói về Trung đạo."

Hỏi: Sau nói "Ba Trung có gì khác nhau với trước"

Đáp: "Trước đã nói về Trung đạo của hai đế là Nhân Duyên giả gọi là, nhằm phá hai đế của tự –tánh, nên gọi là Trung. Thứ ba, dứt cả hai giả, gọi là Trung của thể, nên lời nói trước kia có bốn lớp":

Vì tìm tánh "có", "không" không thể được, nên nói rằng, chẳng phải có, chẳng phải không, gọi là Trung đạo. Người ngoài đã nghe nói chẳng phải có, chẳng phải không, liền cho là không có hai đế chân, tục bèn khởi đoạn kiến. Cho nên, kế là nói: "mà có, mà không", cho là hai đế tiếp nối với tâm đoạn kia. Kế là, muốn dùng mà "có" mà "không", để nói Trung đạo "có, "không" , không đồng với nghĩa "có", "không có của tánh, nên kế là, nói về chỉ trích cả hai tánh trong dụng của hai đế. Kế là, vì muốn thay đổi hai thứ giả có không mà nói về Trung đạo không hai, nên nói thể Trung. Đây là gồm thâu bắt đầu, sau cuối Hưng Hoàng của đỉnh núi. Đối với nghĩa lý do có bốn lớp tầng cấp này. Được ý này, nghĩa là ý thiết lập thể, dụng của Trung, giả của 1 luận sư. Lại, đầu tiên, chẳng phải "có" tánh "không" cho là Trung, đây là nghĩa Trung trước của giả. Kế là, "mà có, mà không có", gọi là hai đế, là Nghĩa Trung sau của giả. Kế là, giả có chẳng phải giả có; có hai đế hợp nói Trung đạo, đây là nghĩa Trung của giả sau."

Hỏi: "Trong phá tánh, đây là Trung trước của giả. Hai đế tiêu biểu Trung đạo là Trung sau của giả. Thế nào là giả trước của Trung, giả sau của Trung ư?"

Đáp: "Giả trước của Trung là chưa nói Trung của thể, mà trước đã

nói về giả, mà có, mà “không có’ nói trên.

Giả sau Trung nghĩa là nói trung của thể. Cuối cùng, mới nói “mà có, mà không”. Lại, giả trước của Trung, tức là từ “có”, “không” nhập vào chẳng phải có, chẳng phải không, từ dụng nhập thể. Giả sau Trung chẳng phải có, chẳng phải không, giả nói “có”, “không” là từ thể, khởi dụng. Trong nghĩa giả Trung, bên trong đã được nói đầy đủ. Nay, lược trình bày tông chỉ Đại thừa, ý sau, nói về nghĩa xả dần, tức là thế đế phá Tánh sinh, diệt , để nói bất sinh, bất diệt, nói về Trung đạo. Chân đế phá sinh diệt giả, để nói bất sinh, bất diệt, nói về Trung đạo. Hai đế hợp nói Trung thì dứt cả tánh giả. Muốn đồng nói hai đế, vì đều cùng không có nghĩa sinh, nên khác với trước.”

Hỏi: “Thế đế không là tánh sinh, nói rằng bất sinh; chân đế không giả sinh, nói bất sinh, đây là giải thích “bát bất”. Nay, hai đế hợp nói Trung đạo, thì nói rằng: “Chẳng phải sinh, diệt, không phải chẳng sinh diệt, tức là chẳng phải “bát bất”, chẳng phải phi “bát bất”, thì làm sao giải thích nghĩa là “bát bất”?”

Đáp: “Nói “bát bất” là y cứ nghĩa bao hàm: nếu có sinh diệt, vô sinh diệt, thì vẫn là nghĩa sinh diệt. Chẳng phải sinh diệt, chẳng phải bất sinh diệt, chính là nghĩa vô sinh diệt, nên về lý của hai đế dù dứt sinh, vô sinh, cũng là giải thích nghĩa “bát bất”.

Sư lại dùng phương ngôn nhất thời nói rằng: “Thế đế tức giả sinh, giả diệt, giả sinh bất sinh, giả diệt bất diệt; bất sinh, bất diệt là Trung đạo thế đế. Chẳng phải bất sinh, chẳng phải bất diệt là Trung đạo của chân đế.

Hai đế hợp nói Trung đạo, là chẳng phải sinh diệt, chẳng phải bất sinh diệt, tức là hợp nói Trung đạo.”

Hỏi: “Thuyết này có gì khác với trên?”

Đáp: “Đây có hai ý:

1. Sinh của thế đế là bất sinh, như sắc tức là “không”, nên bất sinh: tức là thế đế, chân đế cũng bất sinh: Đây là nói nghĩa nhân nhau. Vì nhân thế đế sinh, nên nói chân đế bấg sinh, rằng, đây là ý chính của sư.

2. Muốn trình bày đẳng cấp để nói dần về nghĩa: bất sinh, bất diệt trong thế đế, tức là giả của chân đế, chẳng phải tánh phá này nói về trung, mà là nói giả sinh của thế đế, dù sinh không khởi; thế đế giả diệt, dù diệt không mất, nên sinh diệt rõ ràng, mà chưa từng sinh diệt, vì thế, nên trong thế đế tức là giả của chân đế. Giả của chân đế bất sinh, diệt, đây là vô sinh diệt của sinh diệt, nên bất sinh, bất diệt rõ ràng mà chưa

từng bất sinh, bất diệt. Do đó, nên hai đế này hợp nói dứt cả hai đế, đại ý như trước."

Hỏi: "Thế nào là nhận lấy giả của chân đế làm "Trung" của thế đế ư?"

Đáp: "Sư nói: "Đại ý của Phương Đẳng nói: "Lấy không trụ làm đầu mối, vì tâm lấy không có chứng đắc làm chính, nên nói thế đế vì sao khiến chúng sinh tỏ ngộ chân, nên dùng chân đế giả làm trung của thế đế. Như kinh Niết-bàn nói: "Vì muốn cho chúng sinh nhận thức sâu sắc đệ nhất nghĩa, nên nói thế đế." Lại nói: "Năm thọ ấm rỗng không, gọi là nghĩa khổ. Nói khổ là vì muốn cho chúng sinh bỏ vui, cũng không ở nơi khổ, nên lấy "không"làm nghĩa khổ. Nói tục, không khiến cho trụ nơi tục, vì làm cho nhân tục, mà tỏ ngộ bất tục, nên lấy chân đế làm nghĩa tục. Trong chân đế cũng vậy.

Nói bất sinh, vì nói chẳng phải sinh, chẳng phải bất sinh, nên "chẳng phải sinh, chẳng phải bất sinh" là nghĩa "bất sinh", cho đến nói chân tục là hai, bảo cho tỏ ngộ không hai, nên không hai cho là hai nghĩa. Hoa Nghiêm nói: "Tất cả pháp "có" "không", rõ biết chẳng phải có, không tức là việc ấy. Phương ngôn rất nhiều, lược nói ba thứ. (đến phần nêu lại "bát bất" ở sau, sẽ phân biệt rộng)

"Có thể nói là Nhân Duyên, diệt tốt lành các hí luận trở xuống, là phần hai, nói về công dụng của giáo, tức là nói về Trung đạo của hai trí. Vì Phật trí có thể nói Trung đạo của "bát bất" diệt các hí luận, tức là công dụng của giáo. Lại, một bài kệ đầu là nói về "bát bất". Kệ này nói ý của "bát bất", sở dĩ nói "bát bất", là vì có hai thứ ý:

Vì chỉ bày rõ ba thứ Trung đạo.

Vì diệt các hí luận.

Phật nói "bát bất" đã có hai ý. Nay, nêu ở đầu luận, trình bày "bát bất" cũng có hai ý, cho nên kinh kinh Ma-da nói: "Long Thọ đốt lên ngọn đuốc chánh pháp, để bẻ gẫy cờ tà kiến." kinh Lăng-già nói: "Vì người nói Đại thừa, phá tan chấp "có", "không"."

Đã là Phật trí, thì có khả năng nói, nên cần phải nói hai trí. Hai trí này được sinh ra từ Trung đạo của hai đế. Hai đế đã là Trung đạo, nên hai trí cũng là Trung đạo. Hai trí, là "trí Phương tiện ", và "Thật trí", cũng có ba thứ Trung đạo. Thật, Phương tiện không thể nhất định nói Phương tiện, không thể nhất định nói không Phương tiện, nghĩa là Trung đạo của tuệ Phương tiện. Thật Phương tiện không thể nhất định nói Thật, không thể nhất định nói không "Thật", gọi là Trung đạo của Thật trí. Đây là hai tuệ đều nói Trung đạo. Phương tiện thật thì chẳng

phải phương tiện; thật phương tiện thì chẳng phải thật. Chẳng phải Thật, chẳng phải Phương tiện, nghĩa là hợp hai trí nói Trung đạo. Chẳng phải Thật, chẳng phải Phương tiện, gọi là một chánh quán. Chẳng phải chân, chẳng phải tục, gọi là một chánh cảnh. Cảnh, trí là Nghĩa Nhân Duyên. Đã gọi là Cảnh, trí, tức chẳng phải trí; đã gọi là cảnh của trí, tức chẳng phải cảnh. Chẳng phải trí, chẳng phải cảnh, là dứt diệt không bờ mé. Trước, dù triển khai trí, cảnh xong, nhưng không có đối tượng triển khai. Sau, dù kết hợp trí, cảnh cũng chưa từng hợp. Nếu đến cửa huyền này thì hí luận sẽ được vắng lặng ở đây, nên Long Thọ cung kính.

Hỏi: “Hai trí, hai đế đều là Trung đạo, vậy có được biểu lộ chánh tánh hay không?”

Đáp: “Cũng được.”

Hỏi: “Có khác gì với năm tánh của Niết-bàn hay không?”

Đáp: “Trong đây, nói hai trí và hai đế, thì hai trí là tánh quả, vì nói hai trí của Phật. Hai đế là cảnh được chiếu của Phật, chỉ có hai tánh này. Cảnh, Trí này đều khai phát chánh tánh. Chẳng phải cảnh, chẳng phải Trí cũng có nghĩa chánh tánh.”

Hỏi: “Vì sao Niết-bàn kia nói năm tánh, nay ở đây lại nói có hai tánh?”

Đáp: “Chính vì nói chủ thể nói của hai Trí, đối tượng nói của hai đế, không phải chính nói về nhân quả, nên chỉ có hai tánh. Kinh Niết-bàn kia chánh nói về nhân quả, khai phát chánh tánh, nên nói nghĩa của năm tánh. Nếu theo Luận chủ thể ngộ hai đế, phát sinh hai trí thì cũng là nhân của nhân, vì khai phát chánh tánh, nên cũng được đủ năm tánh.

Sư lại giải thích: “năng thuyết là Nhân Duyên, được chia làm hai cặp: nửa trên, là phá tà, hiển chánh; nửa dưới, là kính người, khen pháp.

Năng thuyết là Nhân Duyên, nghĩa là khen Trí Phật, nói được ba thứ Nhân Duyên Trung đạo, tức làm sáng tỏ chánh.

Diệt tốt lành các hí luận: câu thứ hai là phá tà, nghĩa là có thể nói Nhân Duyên của “bát bất”, diệt hí luận của “bát bất”.

Hí luận bất bát: tức là người Nhị thừa, khiến cho người Nhị thừa hồi Tiểu nhập Đại. Lại, phá tâm sinh diệt có sở đắc của Bồ-tát, giúp cho Bồ-tát ngộ nhập Đại thừa, tức biết nói Nhân Duyên “bát bất”, để phá hí luận của ba thừa, sao cho người Ba thừa đều ngộ nhập Đại thừa. Lại, y cứ phẩm Quán Pháp để nói hí luận có hai:

1/ Ái luận, nghĩa là đối với tất cả pháp, có tâm chấp mắc.

2/ Kiến luận, đối với tất cả pháp, nhận hiểu một cách quyết định. Lại, người căn cơ nhạy bén khởi kiến luận. Người căn chậm lụt khởi ái luận; người tại gia khởi ái luận, người xuất gia khởi kiến luận. Lại, Thiên ma khởi ái luận; ngoại đạo khởi kiến luận, phàm phu khởi ái luận; nhị từa khởi kiến luận. Nay, nói "bát bất" này nhằm diệt hai thứ hí luận.

Sư lại y cứ vào nghĩa xả dần để nói năm thứ hí luận:

1/ Đức Phật có khuyên răn hai môn: "Các việc ác chớ làm, gọi là môn răn; các điều thiện vâng làm, gọi là môn khuyên. Việc ác có trái lý, đọa lạc, vì làm tổn thương người khác phải chiêu cảm quả khổ, nên gọi là hí luận. Điều thiện là hợp lý, trong sạch, đi lên, vì đem lại lợi ích và niềm vui cho mọi người, nên chẳng phải hí luận.

2/ Điều thiện có hai môn: Điều thiện có sở đắc không lay động, không xuất, gọi là hí luận; điệu thiện không có sở đắc, vì khéo có thể hành động, có thể xuất ly, nên chẳng phải hí luận.

3/ Được, không được là hai, gọi là hí luận, như nói rằng: "Minh và vô minh, người ngu si cho là hai. Các "hữu" có hai, nghĩa là không có đạo, không có quả. Nếu có đắc, không đắc đều bình đẳng không hai, thì không gọi là hí luận." Người Trí liễu đạt tánh kia không hai. Tánh không hai, tức là tánh thật.

4/ Nói hai và không hai là hai bên, đều là hí luận. Nếu có thể Trung đạo chẳng phải hai, không hai, thì không có hí luận. Kế là, hai, không hai; chẳng phải hai, chẳng phải không hai, đều là danh, tướng, đều là hí luận; lời quên nghĩ dứt thì chẳng phải hí luận.

Hoặc có hí luận, hoặc có không hí luận, đều là hí luận. Nếu không có hí luận thì đều là hí luận, mới là không hí luận.

Hỏi: "Vì sao y cứ vào hí luận, không hí luận, để nói Trung đạo của hai trí?"

Đáp: "Vì Hí luận phá tuệ nhãn, đều không thấy Phật, nên gọi là hí luận, người không có hí luận, tức là tuệ nhãn, nên gọi là Trung".

Con cúi đầu lạy Phật: Đây là thứ ba, suy công đức về Phật, Luận chủ tôn kính. Nói năng thuyết là Nhân Duyên, khéo diệt các hí luận: Đây là Phật nói, chẳng phải ta nói. Lại, cúi đầu, nghĩa là muốn thỉnh Phật che chở. Dám đâu đệ tử Phật có pháp sở thuyết, đều dựa vào oai lực Phật. Nay, vì muốn trình bày hai đế vô sinh của Phật, nhằm phá mọi tà, nên thỉnh Phật che chở. Lại, Long Thọ chưa ngộ vô sinh, muốn tự Phật từ ủy thác gá vết ở cung biển được vô sinh nhẫn, mới tôn sùng Phật làm thầy, mình làm đệ tử, cho nên lễ bái. Lại, Luận chủ nhờ Phật được

ngộ vô sinh. Nay, để trả ơn Phật, nên lễ Phật. Lại, lễ Phật là vì muốn cho người đời sau sẽ nẩy sinh niềm tin đối với luận này. Nói "bát bất", đây là Phật nói, chứ chẳng phải thiên ma, ngoại đạo, Điều đạt nói. Cũng chẳng phải ta nói, mà đây là Phật nói, vì người Tiểu thừa không tin tất cả pháp rốt ráo "không", vì như dao đâm vào tim, nên suy công đức để quy Phật."

Hỏi: "Vì sao gọi là bậc nhất trong các thuyết?"

Đáp: "chín mươi sáu thứ thuật, gọi là tà thuyết, chẳng phải bậc nhất. Chánh pháp của Chư Phật gọi là bậc nhất, theo trong thuyết của Phật có Đại thừa, Tiểu thừa. Vì Tiểu thừa không liễu, nghĩa nên không gọi là đệ nhất; còn Đại thừa thì liễu nghĩa, được gọi là đệ nhất. "Bát bất" này trong Đại thừa là yếu quan của Chư Phật, trung tâm của Phương Đẳng, là đệ nhất trong đệ nhất."

Hỏi: "Vì sao nói lên lời khen ngợi này?"

Đáp: "Vì muốn nói Phật đã lược nói trước, Long Thọ diễn đạt sau. Thuyết của Phật nói trước đã là kinh đệ nhất, dĩ nhiên, lời giảng nói sau, tức là luận đệ nhất. Người học luận này chính là người đệ nhất. Lại, vì muốn khuyên hãy tin lời nói này: "Người Tiểu thừa nói: "Sinh diệt cũng là Phật nói, vô sinh diệt cũng là Phật nói, sao lại nói vô sinh để phá sinh ư?"

Cho nên, nói về sinh, diệt là phương tiện, chẳng phải thuyết đệ nhất. Vô sinh là chân thật, gọi là thuyết đệ nhất.

Trung Quán luận sớ quyển thứ nhất

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 1
(Phần 2)

Hỏi: "Vì sao soạn luận này?". Sau đây, là phần hai, nói về ý soạn luận. Long Thọ soạn luận chỉ có bản Kệ. Từ đây trở xuống, là Văn xuôi đều do Thanh Mục chú thích. Cứ văn, được chia làm hai:

1) Hỏi; 2) Đáp.

Hỏi có hai thứ:

- Nhân ở trên mà sinh
- Cô khởi.

1) Nhân ở trên sinh: Ở trên nói: "Năng nói là Nhân Duyên, khéo diệt các hí luận." Đã khen Phật năng khai thị Trung đạo, khéo diệt các hí luận.

Nếu vậy, Phật đã chỉ bày rõ Trung đạo, đã diệt hí luận. Nay, vì sao ông lại soạn luận? Nếu lại soạn luận, thì đức Phật chưa hiển bày Trung đạo, chưa diệt hí luận?

2) Cô khởi:

Hỏi: "Gồm có tám ý:

1/ Kinh Phật đã vô lượng, chúng sinh tìm đọc còn chưa hết. Nay, vì sao ông lại phải soạn luận chi nữa? Nếu là người soạn luận, thì sẽ đem sai lầm để che lấp kinh Phật, mở mang, biểu dương luận của ông.

2/ Lời Phật nói với trí tinh xảo, sâu sắc, chúng sinh tìm đọc cũng không thể hiểu, ông nói là không theo kịp lời Phật nói, vì trí nông cạn so với trí Phật, tìm đọc luận của ông, há được tỏ ngộ ư? Nếu tìm đọc luận của ông mà được hiểu, thì hoá ra lời nói, trí tuệ của ông hơn Phật hay sao?

3/ Như phẩm Lập Luận của luận Thành Thật nói: "Hỏi: "không nên soạn luận để luận về lời nói của Phật. Vì sao? – Vì ý thú của bậc Nhất thiết Trí rất khó hiểu. Nếu Phật tự luận thì có thể gọi là luận, nếu Phật không luận, thì người khác không thể luận. Long Thọ đã chưa bằng Phật, thì đâu thể luận ý Phật ?

4/ Chư Phật thấy rõ căn tánh của chúng sinh vị lại mà nói kinh ở đời, với ý định lấp hết sông mê , khai thị sự hiểu biết ngược dòng cho chúng. Sự kiện này đã quá đủ. Giờ đây vì sao ông lại soạn luận ư?

5/ "Mã Minh v.v... đã soạn nhiều luận rồi, nay, vì sao ông lại soạn luận nữa ư?"

6/ "Ông đã soạn luận Đại Vô Úy, để nói rộng về trung thật và đã tiêu diệt rộng hí luận, mà Trung Quán nằm trong luận đó. Nay, vì sao ông lại soạn luận nữa?"

7/ Thông thường, người soạn luận, phần nhiều có lỗi lầm: vạch rõ sở đoản của người khác, nói lên sở trường của mình, dù cho bên trong không có phải, quấy, nhưng bề ngoài xem ra phạm nhiều lỗi lầm. Vì thế, không nên soạn luận.

8/ Long Thọ ra đời, như Phật ra đời lại. Người ngoài không dám ngăn soạn luận, chỉ vì chưa hiểu rõ lý do soạn luận, xin trình bày ý này, cho nên mới hỏi.

Đáp: "Dưới đây, là thứ hai, văn luận đã dài, nay sẽ đáp xa. Đáp câu hỏi thứ nhất:

"Kinh Phật đã khai thị thật của Trung, đã diệt hí luận. Sự kiện này chỉ hóa độ, đem lại ích lợi cho đương thời. Chúng sinh đời mạt cũng sẽ lại khởi hí luận, làm che lấp, chướng ngại Trung đạo. Vì thế, nên hiện nay, tôi càng cần phải soạn luận."

Đáp câu hỏi thứ hai rằng: "chính vì văn kinh Phật nói rất rộng rãi, bao la, rất khó có thể tìm kiếm, nghiên cứu. Cho nên, nay tôi rút lấy phần cốt yếu quan trọng của tâm Chư Phật trong Phương Đẳng, gọi là "bát bất", thì rất dễ dàng cho chúng sinh được tỏ ngộ, nên văn dưới nói: "Các pháp dù vô lượng, nhưng tóm tắt nói có tám việc tức là phá chung tất cả pháp "không". Vả lại, lúc Phật còn ở đời, chúng sinh căn cơ nhạy bén, nghe Phật lược nói là tỏ ngộ ngay. Sau Phật diệt độ, chúng sinh căn cơ chậm lụt, phải nhờ Luận chủ giảng rộng mới hiểu. Như Phật nói thẳng Vô sinh, Long Thọ dùng các môn để giải thích vô sinh này. Hơn nữa, Phật tùy căn cơ nói tản mát, Luận chủ tùy nghĩa nói gọn lại. Vì Nhân Duyên này, nên phải soạn luận."

Đáp câu hỏi thứ ba: "Dù Trí Phật với lời nói sâu sắc, khéo léo, nhưng với căn duyên đời mạt lệ thuộc ở ta. Cho nên kinh nói: "Nếu duyên không thuộc về Phật, thì Phật sẽ không thể độ. Nay, duyên đã thuộc về tứ y, nên Tứ y sẽ độ. Như kinh nói việc A-Nan độ Tu-Bạt-Đà.

Đáp câu hỏi thứ tư: "Long Thọ dù chưa được bằng Phật, thấy một

ít ý Phật, tùy năng lục giải thích, cho nên, không có lỗi.” Vì thế, nên luận Thành Thật nói: “Người nào hiểu thì soạn luận; người không hiểu thì thôi!”

Đáp câu hỏi thứ năm: “Như kinh nói: “người đáng độ, đều đã độ xong. Người chưa được độ thì Phật sẽ vì họ tạo Nhân Duyên được độ, tức là nhiệm vụ hóa độ chúng sinh ở vị lai, chính là ở Tứ y, chứ chẳng phải đối tượng hoá độ của Phật, cho nên cần soạn luận.”

Đáp câu hỏi thứ sáu: “Mã Minh soạn luận, là tự duyên của Mã Minh; Long Thọ soạn luận là tự vì duyên của Long Thọ, không nên trách cứ.”

Đáp câu hỏi thứ bảy: “Sự rộng của Vô úy, là tự vì duyên rộng; sự giản lược của luận này là tự vì duyên lược, không nên vấn nạn.”

Đáp câu hỏi thứ tám: “Nay, người soạn luận không vì đả phá người khác, nhằm biểu dương sáng tỏ cho mình, mà chỉ vì lòng từ bi nên soạn luận. Như người có mắt nhìn thấy kẻ không có mắt đang lâm vào cảnh nước sâu, lửa cháy, nếu không thức tỉnh họ thì chẳng phải Bồ-tát. Nay, với ý soạn luận, là phá tà, nêu chánh, cũng như thế.”

Đáp câu hỏi thứ chín: “Như lai ở đời nói kinh có ích. Nay ta soạn luận cũng có lợi ích sâu xa.”

Đáp cô khởi trước và nhân sự sinh trên, nên có chín lượt hỏi đáp.

Y cứ vào lời Phật đáp, mà chia làm hai chương:

1/ Nêu ý của Phật khi xuất thế nói kinh, sau Phật diệt độ về sau.

2/ Nêu ý soạn luận khi Long Thọ ra đời.

Hỏi: “Người ngoài chỉ hỏi soạn luận, không hỏi về nói kinh. Nay, chỉ nên đáp về việc soạn luận kia thôi, vì sao lại đáp nói kinh ư?”

Đáp: “Giải thích có năm nghĩa:

1/ Dù đáp về việc nói kinh của Phật, nhưng, đó là giải thích lý do soạn luận, bởi kinh là sở luận; luận là năng luận. Nếu không có sở luận thì sẽ không có sở luận. Phải đầy đủ sở luận, đối tượng luận, mới gọi là luận.

2/ Trước nêu ý nói kinh của Phật, tức là Phật nói kinh về “Trung”. Sau, nói về ý soạn luận, tức là nói về nghĩa “Trung” của luận, nên gọi là Trung Luận. Đây là kinh trong luận, nên gọi là Trung Luận.

3/ Luận chủ dẫn chứng Phật nói kinh, vì đều là người ngoài hỏi. Nếu ông ngăn ngừa tôi không cho soạn luận thì lẽ ra cũng ngăn Phật không cho Phật nói kinh. Vì sao? - Vì có Phật, tất nhiên có Bồ-tát; có kinh, thì có luận, như ban ngày, mặt trăng giấu ánh sáng trong nước, mặt trăng tiếp nhận ánh sáng của mặt trời. Như lai ẩn giấu bóng; Bồ-tát đuổi

ánh sáng mặt trời. Vì thế, không nên ngăn soạn luận.

4/ Trước, nêu ý nói kinh, kinh này sinh ra luận. Sau, nêu ý soạn luận, tức là luận sinh ra kinh.

Kinh sinh ra luận, nghĩa là Long Thọ bẩm thọ kinh Phật phát sinh hai trí, có hai trí mới được soạn luận, nên kinh nói: "Từ miệng Phật sinh; từ chánh pháp hóa sinh, tức là việc đó.

Thế nào là luận sinh từ kinh? –Sau Phật diệt độ, nghĩa tà chướng ngại kinh, cũng làm cho kinh không còn hiện nữa. Nay, phá bệnh, bày kinh, tức là luận sinh ra kinh.

5/ Đầu tiên, nêu ý nói kinh nói chúng sinh bị mê. Sau là nêu ý soạn luận của Bồ-tát, tức là nói phá năng mê. Nếu không nói kinh là sở mê thì sẽ không được nói về năng mê. Đã không được nói về năng mê thì sẽ không được nói về năng phá, tức là không có luận.

Y cứ trong ý Phật nói kinh của bài tựa thứ nhất lại có hai:

1/ Nói về ý Phật nói kinh Tiểu thừa.

2) Nói về ý của Phật kinh Đại thừa . Nhưng chí đạo chưa từng có Đại, Tiểu, chỉ vì đến với hai duyên Đại, Tiểu nên nói hai giáo Đại, Tiểu. Nay, nhân Đại, Tiểu này để tỏ ngộ chẳng phải Đại, chẳng phải Tiểu. Sở dĩ trước Tiểu, sau Đại, là vì muốn bảo cho chúng sinh biết thứ lớp của một con đường. Nếu y cứ vào ba luân, thì luân đầu là nói về giáo Đại thừa, luân kế là, nói về Tiểu giáo. Sau, là đưa Tiểu thừa về với Đại thừa. Nay, muốn trình bày từ cạn đến sâu, nên từ Tiểu thừa đến Đại thừa."

Hỏi: "Trước, giải thích rằng, đầu tiên, là nêu kinh trong Phật nói sau, nói về ý lập luận. Nếu vậy, chỉ nên nói kinh Đại thừa, vì sao lại nói Tiểu thừa ư?"

Đáp: "Có hai nghĩa'

1/ Vì muốn nêu Tiểu thừa đối với Đại thừa, như Pháp Hoa nói: sắp muốn khen Đại thừa hiện nay, trước là nói về Tiểu giáo", nên nói rằng: "Phân biệt nói các pháp sinh, diệt của năm chúng". Kinh Đại Phẩm nói: "Thấy chuyển pháp luân thứ hai, dùng kinh Niết-bàn 13 quyển để nói hai luận pháp xưa nay, đều nêu Tiểu đối với Đại thừa.

2/ Luận này trình bày đủ Đại thừa, Tiểu thừa, cho nên, nêu cả Đại, Tiểu thừa do Phật nói.

- Chính trong phần nói về Tiểu thừa lại chia làm hai:

1/ Nói về sự hưng thịnh của tà thuyết.

2/ Nói về chánh thuyết.

Thuyết trước cũng chiêu cảm thuyết sau, lại cũng gọi là ứng. Y cứ

nói sự hưng thịnh của tà, được chia làm hai:

1/ Nêu riêng tám chấp.

2/ Tổng kết tai hại lỗi lầm.

Hỏi: "Các chấp chẳng phải một, vì sao chỉ nêu có tám chấp?"

Đáp: "Có năm nghĩa:

1/ Dù có đến chín mươi sáu thứ chấp, nhưng nói tóm tắt có tám chấp. Như dù có hai mươi, nhưng lược nói năm bộ.

2/Tám chấp này là thứ chấp lớn trong các chấp. Nêu Đại thừa thì Tiểu thừa cũng có thể biết.

3/Hai chấp "nhân" trước trong tám chấp; sáu pháp chấp sau, nêu pháp nhân, tức là gồm chung tất cả.

4/Hai chấp trời trước; đã nói; sáu chấp người sau đã nói, trời người bao gồm chúng khác.

5/ Bảy trong tám chấp là chấp có nhân, một chấp không có nhân. Có nhân, không có nhân đều gồm thâu đủ vạn chấp.

Hỏi: "Tám sai lầm vì sao chỉ nêu chấp sinh?"

Đáp: "Gồm có hai nghĩa"

1/ Sinh là gốc của vạn hoá. Nếu chặt gốc thì cành nhánh tự khô chết.

2/Trên, nêu "bát bất" là nói về thuốc; nay, nêu tám sinh, là kế là, bày ra bệnh của sinh. Nếu không có bệnh của tám sinh thì sẽ không có thuốc "bát bất", bởi các pháp chưa từng sinh và vô sinh.

Hỏi: "Nếu chỉ phá sinh để nói vô sinh, thì chỉ có phá tánh sinh. Nói "không" vô bản tánh không?"

Đáp: "Vì phá tánh vốn bất không , nên nói "bản tánh không".

Xét cho cùng, pháp thật chẳng phải "không", chẳng phải bất "không" thế nào là phá, không phá? Lại, sở dĩ nói "tám chấp" "sinh" là vì mất các pháp vô sinh, nên chấp ngang tám sinh.

Trên đã nêu "bát bất" là nêu ra lỗi. Nay, nêu "tám sinh", chính là bày ra lỗi của tám sinh đó.

Hỏi: "Văn dưới đây là nói phá tám chấp "sinh" , để nói mười hai Nhân Duyên sinh. Đây là phá sinh nói sinh, há quan hệ với phá "sinh" nói vô sinh ư?"

Đáp: "Sau, sẽ nói về Nhân Duyên sinh. Gồm có ba nghĩa:

1/ Phá "sinh" của ngoại đạo, tức lẽ ra phải vì nói bản tánh vô sinh của Đại thừa, chỉ vì hữu tình trái ngược đã nặng, không có khả năng nghe nói Đại thừa vốn tự vô sinh, nên quyền biến nói nghĩa Nhân Duyên sinh của Tiểu thừa. Đây là lấy tác dụng của "đảo" nhẹ để đoạt

lấy “đảo” nặng, để nêu ra nghĩa rút?

2/ Muốn chỉ rõ ngoại đạo có đủ hai thứ mê:

Mê Đại thừa vốn tự vô sinh.

Mê nghĩa Nhân Duyên sinh của Tiểu thừa.

3/ Chỉ rõ ngoại đạo lại có hai mê:

a- Mê Đệ nhất nghĩa đế vốn tự vô sinh.

b- Mê Nhân Duyên thế đế giả sinh.

Trời Tự Tại sinh: Trong đây, nêu chấp đầy đủ Tam Bảo:

Có người nói: “Tức Tam Bảo”:

Trời Tự Tại, nghĩa là Phật Bảo. Vạn vật từ trời Tự Tại sinh. Tạo ra thuyết này tức là Pháp Bảo.

Hỏi: “Ba luận đều nêu hai vị trời kia có gì khác nhau?”

Đáp: “Đối tượng nêu trong đây là duyên mà Phật đã phá. Đối tượng nêu của Bách Luận là duyên mà Đề Bà đã phá. Đối tượng nêu của luận Thập nhị môn là “duyên” mà người Tiểu thừa đã phá sau Phật diệt độ, cho nên khác. Lại, đối tượng nêu trong Trung Luận này là nói nghĩa cuả “pháp”. Đối tượng nêu trong Bách luận là nói về nghĩa “nhân”. Đối tượng nêu trong của luận Thập nhị môn là nói về nghĩa “Nhân”, “pháp”. Vì Tự tai thiên có khả năng tạo tác ra vạn vật, tức là tác giả, gọi là nghĩa “nhân”. Nỗi khổ của sáu đường là đối tượng tạo tác của trời Tự Tại, gọi là nghĩa “pháp”, nên môn “Phá tác giả” của luận Thập nhị môn phá cả Nhân, Pháp.”

Hỏi: “Sao gọi là từ trời Tự Tại sanh?”

Đáp: “Như luận Thập nhị Môn nói: “trời Tự Tại biến hóa, tạo tác muôn pháp.Nếu muôn pháp diệt thì sẽ trở về với trời kia.trời Tự Tại có ba phẩm khổ hạnh: Khổ hạnh phẩm hạ, sinh sâu bọ đi bằng bụng; khổ hạnh phẩm trung sinh, làm loài chim bay; khổ hạnh phẩm thượng sinh lên cõi người, cõi trời. Vì sinh trong sáu đường, nên có ba thứ khổ hạnh. Mặt của vị trời này có ba mắt, cưỡi bò trắng, tay cầm phất trần trắng”. Lại, nói: “Đầu đội mặt trời, mặt trăng, tay bưng đầu lâu” (đều xuất xứ từ kinh khác).

Kinh Niết-bàn nói: “Ca-la-cưu-đà thứ năm, chấp nghĩa trời Tự Tại sinh. trời Vi-Nữu: Sư Đàm Ảnh nói: “Đỉnh cõi Sắc của trời trước, trời này là trời cuối hết cõi Dục”.

Hỏi: “Ba phẩm khổ hạnh của trời Tự Tại sinh sáu đường. Nay làm sao sinh thế nào ư?”

Đáp: “Vào thời kiếp sơ, tất cả đều không, có tụ nước lớn; gió từ mười phương nổi lên, có thể làm cho nước dậy sóng, theo thứ lớp, hết

sóng tới gió duy trì lẫn nhau. Trên mặt nước có một người ngàn đầu, hai ngàn tay, chân, hóa sinh từ nước, tên là Trời Vi-Nữu, giữa rún của vị trời này có một cành hoa sen, giữa có hào quang sáng bằng vạn mặt trời cùng chiếu. Có một vị Phạm nhân hoa này sinh, cũng phát ra ánh sáng như vạn mặt trời chiếu cùng một lúc. Vua Phạm nghĩ: "Vì sao nơi này trống không chẳng có chúng sinh?". Lúc nghĩ như vậy, có Thiên tử Quang Âm thọ mạng đã hết, ứng sinh cõi nước này. Có tám vị Thiên tử hoá sinh cùng một lúc. Tám vị Thiên tử này nghĩ rằng: "Ta từ Phạm vương sinh". Phạm vương cũng nghĩ: "Ta sinh từ tám vị Thiên tử này, là cha của chúng sinh. Vua Phạm là cha của tám vị Thiên tử. Vi-Nữu là cha của vua Phạm. Vi-Nữu tay cầm vòng kích, vì có oai thế lớn, nên nói rằng, muôn vật đều sinh ra từ ông ta."

Hỏi: "Luận Trí Độ nêu ba vị trời, hai vị như đã nêu trên. Vị trời thứ ba tên là trời Cưu-ma-la-già. Cưu-ma-la-già, Hán dịch là Đồng Tử. trời cho đồng tử ấy là Phạm vương của Sơ thiền, vì dung nhan của ông ta trông giống như đồng tử, nên lấy đó đặt tên, cũng là trời Na-la-diên. Na-la-diên, Hán dịch là Sinh Bản, vì ông ta là gốc của chúng sinh."

"Vì sao cả Trung luận và Bách luận chỉ nêu có hai vị trời?"

Đáp: "Gồm có hai nghĩa:

1. Ngoại đạo nói có ba vị trời: tức là ba thân của nhà kia. trời Tự Tại là gốc, như Phật của pháp thân nội; lẽ ra là Vi-Nữu, như Phật của Ứng thân nội của Phật. Giữa rún của Vi-Nữu hóa thành vua Phạm, như nội hóa thân Phật. Luận Trí Độ nói đủ nghĩa ba thân cho nên nêu ba vị trời.

2. Nhà kia lại có nghĩa của hai thân chân, và ứng, nên hai luận Trung, và Bách chỉ nêu hai vị trời.

3. Nêu hai trời gồm thâu được cả ba vị trời, bởi giữa rún của Vi-Nữu vì tức có vua Phạm, nên không cần nêu vị trời thứ ba.

- Từ hòa hợp sinh: gồm có bốn nghĩa:

1/ Người kia mong cầu các pháp không nên sinh từ hai vị trời. Vì sao? Vì nếu vạn vật từ hai vị trời sinh, thì hai vị trời đó từ ai sinh ra ư?, nên hiện tại, nhận thấy bốn đại hòa hợp có ngoại vật sinh ra; cha mẹ hòa hợp sản sinh ra chúng sinh, sở dĩ nói chấp này là sai vì người kia chỉ thấy "duyên nhân", mà không biết chánh nhân. Chánh nhân là xa do hành nghiệp. Bởi họ chỉ thấy gần, không thấy xa, cho nên là sai.

2/ Các pháp đều sinh ra từ các Nhân Duyên, không có nghĩa từ một nhân sinh ra. Trên chấp từ hai vị trời sinh: là từ một nhân sinh, nên không đồng với thuyết trên.

3/ Các pháp từ nhân bình đẳng sinh ra: Nhân bình đẳng là Nhân có thể sinh ra quả, vì nhân lại từ nhân, nên gọi là bình đẳng. trời Tự Tại v.v... chỉ có thể sinh ra pháp khác, không từ pháp khác sinh, nên chẳng phải nhân bình đẳng.

4/ Trong luận của Đề-Bà nói: "Có một ngoại đạo chấp: "Lúc chưa có trời, đất, vốn có một nam, một nữ. Từ nam, nữ này sinh ra tất cả người vật, nên nói rằng hòa hợp sinh.

Từ thời gian sinh: Luận Trí Độ nói: "Thời gian có hai thứ:

1) Thể của thời gian là thường, chỉ vì muôn pháp mà làm: liễu nhân", không làm "sinh nhân", cho nên thời gian này gọi là nhân bất biến. Nhân bất biến, nghĩa là thường làm nhân cho nhau.

2) Cho rằng có thể của thời riêng , vì năng sinh ra vạn vật, nên làn nhân sát sinh cho vạn vật. Như kệ nói:

Thời đến, chúng sinh chín
Thời đi, thì hư mục
Thời gian chuyển như bánh xe
Cho nên, thời là nhân

Khai Thiên cho rằng: "Ba tướng là thời gian, chủ thể sinh ra muôn pháp", đồng với thuyết này.

Từ Thế tánh sinh: tức là ngoại đạo minh sơ, dùng sức thần thông thấy việc trong tám vạn kiếp. Từ trước đó, mờ tối không biết, nghĩa là một trạng thái mờ tối này là khởi thỉ của các pháp, nên nói là Minh sơ, tất cả thế gian dùng minh sơ này làm bản tánh, gọi là thế tánh."

Luận sư Thành Thật nói về vô minh lưu. Người của Địa luận chấp trái với chân, khởi vọng, giống với thuyết này.

Từ biến hóa sinh: Biến hóa có bốn thứ:

1. Thần thông biến hóa, như biến đá thành ngọc.

2. Tánh tự biến hóa như trẻ biến thành già.

3. Gặp "duyên" thì thay đổi, như nước gặp lạnh thì đóng băng.

4. Ngoại đạo cho rằng: "Có riêng pháp biến hóa có thể biến hóa sinh ra muôn pháp. Như A-tỳ-đàm lấy chủng loại để so sánh với chúng sinh. Nếu chấp cọp biến thành người thì nai sẽ biến thành Phật, cũng giống như trường hợp của chấp này. Nhưng ngoại đạo vấn nạn, Số luận cũng vấn nạn, vì sao chúng sinh sáu đường có riêng chủng loại trong khi muôn pháp lại không có ư? Lại nếu chúng sinh có riêng chủng loại, mà muôn pháp không có, thì cũng như chúng sinh có riêng pháp sinh, thì vạn vật lẽ ra vô sinh. Lại, chúng sinh tự có pháp thay đổi khác, thì sẽ không cần đến pháp biến hóa để thay đổi nữa, lẽ ra cũng tự có sinh,

không cần có riêng nghĩa sinh của pháp sinh. Nếu đáp rằng: “trong bốn tướng đã có tướng “dị”, mà tướng tức là pháp thay đổi, thì so với ngoại đạo đã có pháp biến hóa riêng , làm thay đổi tất cả, có gì khác nhau ư?

Từ tự nhiên sinh: ngoại đạo tìm kiếm các pháp, vì nghĩa bất thành, nên cho rằng, muôn pháp tự nhiên sinh, chỉ hiểu về tự nhiên có hai nhà:

1. Nếu như đối tượng biện luận của Trang Chu là nói về “có” đã sinh thì không cần sinh nữa; “không”, tức là chưa sinh, lại đâu có thể sinh? Nay, nói sinh, nghĩa là tự nhiên như thế! Vì không biết được lý do vì sao như thế, cho là tự nhiên. Đây là nói về tự nhiên có nhân, tự nhiên không có nhân.

2. Ngoại đạo cho rằng: “Các pháp không có nhân mà sinh, gọi là tự nhiên, nên kinh nói: “Đầu gai tự nhọn , chim bay khác màu ai đã làm ra? Hay tự nhiên như vậy?”

Thành Thật cho rằng: “Hoặc” của nguyên phẩm vô minh gá vào hư không mà sinh, đều là loại vô nhân.

Vì Trần sinh: “Ngoại đạo chấp sắc chí diệu là “viên” mà là “thường”. Nhóm họp thì thành thân, tan rã thì trở về gốc. Sáu đường trời, người đều từ đó sinh.”

Sư Số Luận nói: “Vì sắc tế trở thành sắc thô mà lân hư rất nhỏ, hơi giống với chấp này.”

Sư La-thập nói: “Đức Phật không nói có Cực vi, vì nếu nói có vật thể cực vi, thì rơi vào biên kiến, mà chỉ nói tất cả sắc hoặc thô, hoặc tế đều là vô thường, khổ, không, vô ngã, để khiến cho người được đạo.”

Vì các sư luận, nghĩa tự nói có sắc cực vi.

Do có những sai lầm như vậy, nên sau đây, đoạn thứ hai, tổng kết tai hại lỗi lầm. Sở dĩ cần tổng kết, là vì gồm có hai nghĩa:

1. Tóm tắt đoạn trên dù nêu tám chấp, nhưng vẫn chưa phân biệt tà, chánh. Nay, vì muốn nói tám chấp này là tá chứ chẳng phải chánh, do đó, phải tổng kết. Vì muốn nhiếp pháp: Ở trên lược nói tám chấp, đó là nhiếp chung các tà, cho nên phải biết, vì có những sai lầm như thế cho nên chia làm hai:

a/ Không nhận thức được thật tướng là vô sinh, mà chấp có sinh, cho nên là sai lầm.

b/ Không nhận biết các pháp đều sinh ra từ Nhân Duyên, mà cho rằng từ tám thứ sinh, nên nói là sai lầm.

2. Nhưng, có thân, tâm này đã là điên đảo rồi, qua đó, còn khởi tà.

Đã là đảo trong đảo, cho nên gọi là ngộ nhận, rơi vào vô nhân, tà nhân, dựa theo văn này có ba nghĩa:

1) Nếu y cứ chánh nghĩa thì vì không có nhân như thế, nên gọi là vô nhân. Đối với tâm tà kia cho rằng có danh là nhân tà. Đây là mê, ngộ hợp gọi là.

2) Chấp nhân tà, đủ cả nhân tà, vô nhân. Vạn vật từ trời Tự Tại sinh ra, là nhân tà, mà Từ tại thiên lại không từ người khác sinh, là vô nhân.

3) Trước sáu, sau một, gọi là nhân tà. Chấp tự nhiên, cho là vô nhân."

Hỏi: "Vì sao trong tám chấp không lấy nhân tà làm vào một loại, vô nhân vào một loại, mà trước nêu sáu chấp nhân tà; kế là, nêu vô nhân thứ bảy; sau nêu nhân tà thứ tám?"

Đáp: "Nói rằng lối chấp của ngoại đạo là luống dối: ban đầu, lập có nhân, tìm kiếm nghĩa nhân không thành; kế là, chấp vô nhân, tìm kiếm không có nhân không thành, rồi trở lại chấp có nhân. Cho nên, trước sau, nêu gián cách nhau.

Đoạn, thường: có nhân, là vì "có", nên gọi là "thường". Không có nhân, là vì "không", cho nên gọi là "đoạn". Vả lại, từ nhân sinh quả, tức là xưa "không", nay "có", tất nhiên, vì 'đã có", trở lại "không", nên gọi là "đoạn". Vô nhân, có quả, đây tức là "thường".

Nghĩa đầu, y cứ ở nhân, nói về "đoạn", "thường"; nghĩa sau, dựa vào quả để nói về "đoạn", "thường". Ba là, nhân tà là "thường", mà quả "vô thường", cho nên là "đoạn", "thường". Vô nhân là vô cho nên "đoạn"; có quả là "có", cho nên "thường", cũng đủ "đoạn", "thường".

Tà kiến: tà kiến có hai thứ:

1. Tà kiến riêng, nghĩa là bác không có nhân, quả, chẳng phải là đối tượng nói trong đây.

2. Tà kiến chung, vì cái mà họ đã thấy không chính đáng, nên gọi là tà, tức văn hiện nay."

Hỏi: "Vô nhân, tà nhân thuộc về kiến nào trong năm kiến?"

Đáp: "Thân kiến: chấp có "ngã". Biên kiến: chấp "ngã" là "đoạn", "thường". Kiến thủ: là chính các kiến. Giới thủ: cho không phải đạo là đạo. Tà kiến: bác vô nhân quả. Vô nhân, tà nhân này không thuộc về bốn kiến. Đã không thuộc bốn kiến, nghĩa là thuộc về tà kiến chung.

Lại, có sư Số Luận nói: "Tà nhân thuộc về giới thủ, tức giới thủ phẩm hạ của Khổ đế. Nhưng giới thủ dù nói chẳng phải đạo là đạo, chỉ

ở đây lược nêu một. Chẳng phải nhân chấp là nhân là lệ thuộc chung giới thủ. Vô nhân là thuộc về Tà kiến phẩm hạ của Tập đế, vì bác không có nhân Tập đế."

Có người nói: "Chẳng phải nhân chấp là nhân, như chấp Vi trần là nhân, đây là chấp quả làm nhân, tức là mê quả. Như chấp gốc cây là con người, chính là mê gốc cây, nên thuộc kiến chung phẩm hạ của Khổ đế. Thật sự có nhân tập mà bác rằng không có nhân là thuộc về Tà Kiến riêng phẩm hạ của Tập đế.

Các thứ thuyết nói về ngã, ngã sở: Ngoại đạo có hai mê:

1/ Mê pháp vô sinh.

2/ Mê nhân vô sinh.

Từ trên đến đây, đã nói không biết các pháp là vô sinh, chấp ngang trái là có sinh, nên là mê "pháp" vô sinh . Nay, là mê "nhân" vô sinh . Mê pháp vô sinh , là rơi vào vô nhân, tà nhân. Mê "nhân" vô sinh, thì rơi vào "tức" ấm, "lìa" ấm.

Lại, có ngoại đạo: "Chẳng phải chỉ mê vô ngã của ngã, mà cũng mê "ngã" của "vô ngã", vì mê hai vô ngã", nghĩa là mê đệ nhất nghĩa đế. Mê hai "ngã", nghĩa là mê thế đế.

Không biết chánh pháp: Từ trên đến đây, nêu năng mê của người kia; một câu này, nói về sở mê của người kia. Sở dĩ chấp "nhân" và "pháp, là vì không biết chánh pháp.

"Phật muốn dứt trừ như thế v.v... v.v...trở xuống, là đoạn thứ hai, nói về Phật xuất thế, nhằm mục đích phá tà, hiển chánh, tức là nói về nghĩa ứng.

Hỏi: "Trước đã nói, tà, này lẽ ra chướng ngại Phật, làm sao cảm Phật?"

Đáp: "Có hai thứ tà:

1/ Nếu tà là nhất định thì không thể sửa đổi, tức là chướng ngại đối với Phật, không cảm được Phật, nên Pháp Hoa nói: "Vào rừng rậm Tà Kiến, đến ngàn muôn ức kiếp, không nghe danh tự Phật; cũng không nghe chánh pháp.

2/ Vốn tập chánh giáo, giữa đường gặp duyên tà, khởi lên mê tà. Tà này sắp diệt, chánh pháp sắp sinh, cho nên cảm Phật, nên luận Trí Độ nói: "Việc ác sắp diệt, điều thiện sắp sinh, bấy giờ thấy Phật, nghe pháp."

Giang nam nói rộng có ba thứ cảm:

1/ Vị lai cảm Phật như trên.

2/ Quá khứ cảm Phật, dẫn Pháp Hoa rằng: "Nhờ phước lành đời

trước của chúng ta, nên nay được gặp Thế Tôn."

3/ Trong hiện tại cảm Phật, như kinh Thắng-man nói: "Ngay khi vừa có cảm niệm này, đức Phật liền hiện ra từ hư không."

Hỏi: "Người khác cũng nói: "Điều ác sắp diệt, việc lành sắp sinh, có khác gì hiện nay?"

Đáp: "Đây là nghĩa xưa của Long Thọ, người khác lấy dùng, nên chẳng phải nghĩa của họ. Lại, người khác nói: "Có việc xấu ác đáng diệt; có điều thiện đáng sinh, nay sẽ nói: Bản tánh các pháp thanh tịnh, không hề có thiện, ác, cũng chẳng phải sinh diệt, chỉ vì theo hữu tình điên đảo, luống dối, nên có việc ác nẩy sinh, hữu tình điên đảo nếu dứt hết thì gọi là diệt! Thật ra, chẳng phải nhất định có sinh, diệt. Y theo văn, chia làm hai:

1/ Nói về ý thuyết giáo

2/ Nói về thuyết giáo.

- Y Cứ trong ý thuyết giáo, gồm có hai ý:

1/ Phá tà.

2/ Hiển chánh.

Đức Phật vì muốn dứt trừ các tà kiến như thế v.v..., nên phá tà ngay. Vì để cho chúng sinh biết Phật, pháp, nên nói là hiển chánh. Đây là đối lập với tà cho nên nói chánh ở tà. Nếu bỏ chánh thì cũng không lưu lại tà. Cuối cùng, là nói về môn đạo, không hề có tà, chánh.

"Trước hết, ở trong pháp Thanh văn v.v...." trở xuống, là phần hai, là nói về thuyết giáo. Trước đã nói ý giáo, nghĩa là trí nội quan sát duyên tức biết bệnh biết thuốc. Nay, bên ngoài, nhổ ra ngôn giáo, nghĩa là ứng bệnh, trao thuốc.

Hỏi: "Trước nói: "Phật muốn dứt tà kiến để khiến chúng sinh biết Phật pháp.", nay vì sao nói "ở trong pháp Thanh văn nói mười hai Nhân Duyên?"

Đáp: "Gồm có hai ý:

1/ Là trong ngoài đối nhau: Ở trước, đã nói các pháp ngoại đạo. Nay, nói chung về giáo của năm thừa, đều gọi là pháp Phật, cho nên giáo Thanh văn cũng gọi là pháp Phật."

2/ Trước nói: "Khiến chúng sinh biết Phật pháp: Đây là y cứ theo bản ý của Phật. Bản ý của Chư Phật chỉ vì đại sự Nhân Duyên , nên nói về Phật đạo. Nay, vì phái căn cơ chậm lụt không khả năng nhận lãnh đạo Phật, nên đối với Nhất Phật thừa quyền nói giáo pháp Tiểu thừa, nên trước kia y cứ ở "thật" gốc; nay, dựa vào "quyên" ngọn, không trái nhau. Theo nghĩa này thì đủ ba luân. Khiến chúng sinh biết Phật

pháp, tức pháp luân căn bản. Trước, ở trong pháp Thanh văn nói mười hai Nhân Duyên, nghĩa là pháp luân nhánh, ngọn. Sau, Phật vì nói Đại thừa, là dẫn ngọn trở về giáo gốc. Vì kinh đủ ba luân, luận trình bày kinh, cũng ba luân.

Thanh văn có bốn hạng, như luận Pháp Hoa nói:

1/ Thanh văn quyết định. Nghĩa là vốn tập Tiểu thừa, chứng quả Tiểu thừa.

2/ Thanh văn thối tâm Bồ-đề, vốn phát tâm Đại, thoái lui Đại, trở về Tiểu thừa.

3/ Thanh văn tăng thượng mạn: chưa được Tiểu quả, cho là đã được Tiểu quả.

4/ Thanh văn ứng, hóa. Dùng phương tiện thị hiện, cả bốn loại này, gọi là Thanh văn.

Lại, sở dĩ gọi là pháp Thanh văn, là vì ở đây, muốn nói hai tạng Thanh văn, Bồ-tát đối nhau. Vì Tiểu thừa gọi là Thanh văn tạng, nên nói là pháp Thanh văn; Vì Đại thừa gọi là Bồ-tát tạng, nên gọi là pháp Bồ-tát."

Hỏi: "Tiểu thừa có hai người Thanh văn và Duyên giác, vì sao gọi là thiên lệch là pháp Thanh văn? Trong Đại thừa có Phật, Bồ-tát, sao chỉ gọi là là pháp Bồ-tát ư?"

Đáp: "Vì đặt tên hai tạng, đây là đặt tên giáo. Nói về ý lập giáo, chính vì người vâng theo giáo. Duyên giác không vâng theo giáo; Thanh văn vâng theo giáo, nên gọi là giáo Thanh văn. Bồ-tát vâng theo giáo; Phật không vâng theo giáo, nên gọi là tạng Bồ-tát."

Hỏi: "Kinh Pháp Hoa nói: "Vì Thanh văn nói Tứ đế. Nay, sao lại nói mười hai Nhân Duyên?"

Đáp: "Kinh có giáo chung (Thông giáo), giáo riêng (Biệt giáo) Pháp Hoa nói giáo riêng kia." kinh Niết-bàn nói: "Sông mười hai duyên, ba Thánh đều lội qua, đây là giáo chung." Luận này nói về ý chánh, với nghĩa đều cùng lội qua sông, cho nên, Bồ-tát, Thanh văn đồng quán mười hai Nhân Duyên. Lại, mười hai Nhân Duyên tức là Tứ đế. Tóm tắt, Nhân Duyên là Tứ đế; nói rộng, là Tứ đế là Nhân Duyên, cho nên mười hai sinh nhau, gọi là Khổ, Tập; nghĩa Hoàn diệt gọi là Diệt, Đạo."

Hỏi: "Mới biết giáo là chung, riêng. Nay, vì sao y cứ chung, không nhận lấy riêng? Mới biết Nhân Duyên tức Tứ đế, vì sao nói về Nhân Duyên mà không nói Tứ đế ư?"

Đáp: "Luận lập giáo, do bệnh mà khởi. Kinh nói: "bệnh của

Chúng sinh có ba thứ:

1. Bệnh tham dục, Phật dạy quán bất tịnh.

2. Bệnh giận dữ, dạy quán từ bi.

3. Bệnh ngu si, dạy quán Nhân Duyên.

Nay, tám chấp này chính là vì ngu si, nên nói Nhân Duyên. Nếu nói Tứ đế thì đây là thuốc rộng, mà bệnh hẹp. Vì Tứ đế phá khắp ba độc, nên thuốc, bệnh không được ngang nhau, cho nên nói mười hai Nhân Duyên."

Hỏi: "Kinh nói: "Nhân Duyên rất sâu, người ngu làm sao hiểu được?"

Đáp: "Đây chẳng phải là sự ngu si của bò, dê v.v..., mà chính là thế trí biện thông, tìm kiếm chính, chấp hẹp hòi, chấp vô nhân, tà nhân, nên gọi là si."

Hỏi: "Thanh Mục tự tạo ra giải thích này, phải chăng có chỗ kế thừa?"

Đáp: "Luận Trí độ giải thích phẩm Bát-nhã Vô Tận nói: "Vì phá vô nhân, tà nhân của thế gian, nên nói mười hai Nhân Duyên." Thanh Mục đã dẫn kinh kia để giải thích luận này."

Hỏi: "Thế nào là mười hai Nhân Duyên đối trị các chấp nói trên?"

Đáp: "Các chấp từ trên đến đây, gồm có năm câu. Nay, theo thứ lớp, đối trị các chấp đó:

Vì không biết Nhân Duyên, nên gọi là lầm. Nếu nhân thức được Nhân Duyên thì không gọi là lầm. Hai nhân quá khứ sinh ra năm quả hiện tại; ba nhân hiện tại sinh hai quả vị lai, là đối trị vô nhân. mười hai Nhân Duyên này gọi là chánh nhân, tức phá tà nhân về Tự tại vi trần. mười hai sinh nhau bất đoạn, bất thường, vi nhân bị hủy nên bất thường; vì quả tiếp nối, nên bất đoạn, tức phá đoạn, thường.

Nếu thấy mười hai Nhân Duyên thì gọi là chánh kiến, nên phẩm Tứ đế nói: "Nếu thấy pháp Nhân Duyên, thì người ấy có thể thấy Phật; thấy Khổ, Tập, Diệt, Đạo, thì phá được tà kiến. Chỉ có mười hai không đồng, không có một ngã. Nếu có "ngã" thì lẽ ra phải có mười ba. Đã không có ngã, cũng không có "ngã sở", nên nói mười hai để phá ngã, "ngã sở". Lại, vì công hạnh đã tập có tâm Đại thừa. Dưới, đây là đoạn hai, nói ý Phật nói giáo pháp Đại thừa, tức là nói "bát bất". Ý nói "bát bất là vì người Đại thừa, không vì người Tiểu thừa. "Bát bất" là giáo Đại thừa, chứ chẳng phải giáo Tiểu thừa. Theo văn, chia làm hai: Đầu tiên, nói về "duyên" của giáo, tức là "cảm". Kế là, nói về giáo của

"duyên", tức là "ứng"."

Hỏi: "Cảm ứng ở trước và cảm ứng ở đây có gì khác nhau?"

Đáp: "Ở trước, đã nói "cảm" tà, "ứng" chánh, còn ở đây là cảm ứng của Tiểu thừa, cũng là cảm ứng xa. Nay, là tập "duyên" của vô sinh, cảm "giáo" của vô sinh là cảm ứng của Đại thừa, cũng là cảm ứng gần."

Hỏi: "Đây cũng là "duyên" Tiểu thừa trước kia chuyển, biến, ngộ nhập Đại thừa, có "duyên" của Đại thừa riêng ư?"

Đáp: "Có đủ hai nghĩa:

1. Có hai duyên riêng , trước là đến với "duyên" Tiểu để nói pháp Tiểu thừa. Nay, vì "duyên" đại mà giảng nói Đại thừa.

2. Vẫn là người ở trước, đầu tiên là từ tà nhập chánh. Nay, là hồi tiểu nhập Đại, nên đối với ý kinh Pháp Hoa có hai loại Bồ-tát:

Bồ-tát đến thẳng.

Người hồi Tiểu nhập Đại, tức là việc này.

Người đã tập thực hành: từ vô lượng kiếp đến nay, đã tu tập quán vô sinh, nên kinh Pháp Hoa nói: "Có Phật tử tâm tịnh mềm mỏng cũng là căn cơ nhạy bén, ở chỗ vô lượng Chư Phật mà thực hành đạo mầu nhiệm, sâu xa.

Người có tâm Đại: Ở trước đã nói tu tập lâu trong quá khứ. Ở đây, nói tâm Đại thừa hiện tại. Lại, trước kia, dù nói đã tu tập lâu, hoặc có thể tập Tiểu, nên hiện nay, phân biệt Tiểu, để nói có tâm Đại, có khả năng nhận lãnh pháp sâu, nghĩa là dù phát tâm Đại, hoặc chưa thể kham nhận lãnh pháp sâu, nên phẩm Như Hóa của kinh Đại phẩm nói: "Vì Bồ-tát tân phát ý, mà nói sinh, diệt như hóa; bất sinh, bất diệt, không như hóa. Vì thực hành lâu, đại sĩ nói sinh diệt, bất sinh diệt, tất cả như hóa, tức như hiện nay, nói tất cả vô sinh.

"Dùng pháp Đại thừa nói tướng Nhân Duyên trở xuống.

Đoạn hai này nói về giáo của duyên. Theo văn, chia làm hai: Đầu tiên, nói thích đáng về giáo; kế là, dẫn kinh chứng minh:

Tất cả pháp bất sinh: Người Tiểu thừa nói: "Vô vi vô sinh, hữu vi có sinh, chứ chẳng phải tất cả vô sinh. Nay, nói: Hữu vi và vô vi, tất cả bất sinh, nên kinh Đại Phẩm nói: "Dù đường sinh tử dài, tánh chúng sinh nhiều, nhưng Bồ-tát nên nhớ nghĩ đúng như thế, bờ mé sinh tử như hư không, bờ mé tánh chúng sinh cũng như hư không. Trong đây, vô sinh, tử qua lại, cũng không có giải thóat, nghĩa là vì sinh tử vốn tự bất sinh, nên không có qua lại. Đã không có qua lại trong sinh tử, thì sinh đâu bị diệt, nên gọi là Niết-bàn, nên không có giải thoát, cho nên sinh

tử, Niết-bàn, cuối cùng đều trống rỗng, nên tất cả vô sinh. Lại, Niết-bàn vốn tự bất sinh; sinh tử cũng vốn tự bất sinh, nên gọi là tất cả bất sinh.

Rốt ráo “không”: Nếu có sinh, có bất sinh, thì chẳng phải rốt ráo không, vì tất cả vô sinh, gọi là rốt ráo “không”.

Hỏi: “Vì sao nói rốt ráo không ư?”

Đáp: “Kinh Niết-bàn nói: “Bồ-tát cũng như hương tượng, lặn sâu tận đáy sông mười hai Nhân Duyên. Nói đáy: gọi là tướng “không”. Nay, vì muốn phân biệt khác với thỏ, ngựa, nên có lời nói này.

“Như thuyết trong Bát-nhã nói v.v...trở xuống, là đoạn hai, dẫn phẩm Vô Tận trong kinh Đại phẩm để chứng minh.

Hỏi: “Luận này trình bày các kinh, vì sao chỉ dẫn chứng Bát-nhã?”

Đáp: “Có sáu nghĩa:

1/ Luận Trí Độ nói: “Trong ba tạng, không nói hạnh Bồ-tát. Trong Bát-nhã, là nói về công hạnh Bồ-tát, tức Bát-nhã, là đầu tiên của Đại thừa. Vì chính thức đối với Tiểu thừa, nên chỉ dẫn ở phần đầu.

2/ Bát-nhã nói về hai đạo:

a) Đạo Bát-nhã; b) Đạo phương tiện. Vì là cha mẹ của pháp thân Chư Phật ba đời, nên luận Trí Độ nói: “Vì rất là sâu lớn trong tất cả kinh Đại thừa, nên dẫn chứng nghiêng về Đại thừa”.

3/ Lại, Bát-nhã chính là hiển bày thật tướng, nhằm rửa sạch có sở đắc điên đảo, khai phát chánh quán, diệt các tội nặng, nhập đạo là trọng yếu, nên dẫn chứng nghiêng về Bát-nhã.

4/ Sư Đại Linh Bát-nhã ở Giang Nam nói: “Bát-nhã, gọi là kinh Đắc Dạo, vì sự đắc đạo của người kia, chính là do thật tướng.”

5/ Đại sư Sơn Trung nói: “Luận Trí Độ dù giải thích rộng Bát-nhã, mà Trung Luận chính tâm trung giải thích là Bát-nhã, nên dẫn nghiêng về Bát-nhã. Vì sao? –Vì Trung Luận nói về Trung đạo thật tướng, sao cho người tu hành hiểu về Trung đạo, phát sinh chánh quán. Kinh Đại Phẩm cũng nói về thật tướng, nhờ thật tướng, mà phát sinh Bát-nhã, vì nói về nghĩa chánh đồng, nên dẫn chứng nghiêng về Đại phẩm.

6/ Lại, vì là một văn hướng đến dẫn chứng, thành thử không nên vấn nạn. Quán mười hai Nhân Duyên như hư không, không thể cùng tận: Trong đây, nói đủ năm tánh và ba thứ Bát-nhã. Đầu phẩm đã giải thích xong.

- Nói không thể tận: Gồm có ba nghĩa:

1/ Mười hai Nhân Duyên như hư không, hư không tức là thật tướng, do quán thật tướng phát sinh chánh quán, nên có Chư Phật ba đời: Phật

quá khứ quán thật tướng, phát sinh chánh quán. Thật tướng không thể tận. Phật của hai đời còn lại cũng vậy, nên phẩm Vô Tận nói: "Phật quá khứ học Bát-nhã được thành Phật, mà Bát-nhã không thể tận. Phật hai đời cũng vậy.

2/ Nếu thật tướng là bốn trường hợp: "có", "không" v.v... thì đây tức là chỗ cùng cực của hữu tận, gọi là hữu tận, bởi thật tướng dứt bặt bốn trường hợp "có", "không" v.v... vì lĩnh vực cùng cực của vô tận, nên gọi là bất tận.

3/ Nhị thừa diệt mười hai Nhân Duyên, tức là nghĩa tận. Vì Nhị thừa diệt mười hai Nhân Duyên, tức là chỉ thấy "không", chẳng thấy mười hai Nhân Duyên tức là Phật tánh Trung đạo.

Nay, chính là đối với Nhị thừa mà nói Bồ-tát biết mười hai Nhân Duyên xưa tự bất sinh, nay cũng không có diệt, nên nói "bất tận", tức mười hai Nhân Duyên bất sinh, bất diệt này là Phật tánh, nên lúc Bồ-tát ngồi đạo tràng liền thấy Phật tánh.

"Sau Phật diệt độ v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nêu lên ý soạn luận của Long Thọ, được chia làm bốn phần khác nhau:

- Nói về thời tiết.
- Nói về căn cơ chậm lụt.
- Nói về mê giáo.
- Nói về sáng tác luận, phá mê.

Giải thích sau Phật diệt độ không đồng:

Bộ chấp luận nói: "một trăm mười sáu năm được chia làm hai bộ:

1/ Thượng toạ bộ, cho rằng Đức Phật cuối cùng Niết-bàn. Đây là chấp của Tiểu thừa.

2/ Đại chúng bộ, cho rằng, dù Đức Phật nhập Niết-bàn, nhưng không nhập Niết-bàn. Nói bát Niết-bàn, là nói diệt, ở đây, nói ứng thân dù diệt, nhưng pháp thân vẫn thường còn. Hai luận sư đời Tống, đồng với nghĩa của hai bộ. Trúc Tăng, Bật ở Bành Thành, soạn luận Trượng Lục, Tức Chân nói: "Như mặt trăng ở trên trời cao, bóng trăng hiện xuống một trăm sông, hễ nước trong thì ánh trăng hiện ra; nước đục, cảnh tượng sẽ ẩn mất. Có duyên thì thấy có sinh, diệt, thật sự Phật không có đến đi . Bộ này, đại khái đồng với nghĩa của Đại chúng bộ.

Kế là, Pháp sư Tung ở Bành Thành, nói: "Phật diệt độ ở Song Lâm, đây là thuyết thật; thường, lạc, ngã, tịnh là thuyết quyền, nên tin kinh Đại Phẩm mà chẳng phải Niết-bàn. Bộ này hơi giống với nghĩa của Thượng Toạ bộ. Về sau, bị bệnh, lưỡi lở loét trong miệng, nhân đó

sửa đổi mê này, dẫn việc treo gương soi ở nhà cao để làm thí dụ. Cảnh tượng dù có đến, đi, nhưng gương soi vô sinh, diệt. Nhưng, cảnh dù khởi, diệt, mà thể trí vẫn bất động."

Hỏi: "Phật vì có ứng Pháp khởi, dứt lẽ ra gọi là diệt, hay là không có ứng Pháp khởi mà nói là diệt ư?"

Đáp: "Từ xưa đến nay, gồm có ba cách giải thích: Tạng Sư ở Khai Thiện, áp dụng nghĩa của Bật công. Chúng sinh thấy có sinh, diệt trên pháp thân Phật, thật sự Phật vô sinh, diệt, cho nên kinh nói: "Căn, lực từ, thiện, khiến cho chúng sinh kia được thấy, ở đầu năm ngón tay Phật, thật ra không có sư tử.

Pháp sư An Trang Nghiêm nói: "Vì có riêng ứng thân, pháp thân khởi, nên lấy gốc duỗi ra dấu vết là sinh; thôi dứt dấu vết, trở về gốc, gọi là diệt. Như kinh nói: "Chim cánh vàng đầu đàn bay lên trên hư không, cao vô lượng do tuần, xem tánh chất nước sông kia và nhìn thấy ảnh mình, tức chứng minh cho việc đó."

Pháp sư Chiêu Đề Diễm nói: "Có đủ hai nghĩa, nay nói, chính vì dị luận lăng xăng, hoặc nói Phật thật sự diệt độ; hoặc nói không nhập diệt; hoặc nói có ứng, pháp thân khởi; hoặc nói không có khởi, đều là tránh luận. Cho nên, Bồ-tát Long Thọ xuất thế, phá tan các luận thuyết đó.

Nếu các kiến chấm dứt, sau đó, mới nhận thức Nhân Duyên giả danh là, tác dụng lớn không có phương, chẳng phải khởi; chẳng phải không khởi. Chẳng phải cũng khởi, cũng không khởi; chẳng phải "chẳng khởi"; chẳng phải "chẳng không khởi v.v....", thích hợp với duyên mà dụng đủ các gốc lành. Dù đủ các nghĩa, cũng không đồng với thuyết khác, bởi khởi này không có đối tượng khởi, gọi là bất khởi. Không khởi mà khởi, gọi là khởi. Không thể nghe nói khởi, nhất định là khởi hiểu; nghe nói không khởi, nhất định có hiểu biết không hiểu."

Hỏi: "Do Phật diệt độ, nên chúng sinh khởi mê. Nếu Phật không nhập diệt thì chúng sinh, sẽ không khởi mê, tức lỗi ở Phật?"

Đáp: "Luận Trí Độ nói: "Đức Phật có ba thời gian đem lại lợi ích cho chúng sinh:

1/ Lúc làm Bồ-tát.

2/ Lúc thành Phật.

3/ Lúc diệt độ."

Kinh Hoa Nghiêm nói: "Phật vì muốn cho chúng sinh sinh tâm-hoan hỷ tốt lành, nên ứng hiện giáng sinh cung vua. Vì muốn cho chúng sinh mến mộ tốt lành, nên thị hiện nhập diệt nơi song Lâm. Đã nói rằng,

vì ba thời gian thực thi lợi ích cho chúng sinh, nên biết duyên tự khởi mê, Phật hoàn toàn không có lỗi.

Năm trăm năm sau có người Hỏi: “Pháp của Phật Thích-ca, gồm bao nhiêu năm?”

Đáp: “Xuất xứ không đồng, nay lược dẫn sáu chỗ từ ít đến nhiều:

1/ Luận Câu Xá dẫn kinh nói: “Pháp Phật Thích ca ở đời một ngàn năm. Vì sao? Vì Thích ca, là người thợ gốm ở đời quá khứ, đã gặp Phật Thích ca quá khứ, mà pháp của Phật Thích ca quá khứ ở đời một ngàn năm. Nhân phát nguyện , nên khi thành Phật ở vị lai cũng hiệu là Thích ca, và pháp Phật cũng được một ngàn năm. Nói một ngàn năm , nghĩa là chỉ nói chánh pháp, chứ không nói tượng pháp.

2/ kinh Ma-da nói: “Chánh pháp năm trăm năm, tượng pháp một ngàn năm, cộng chung một ngàn năm trăm năm.”

3/ Tam Tạng Chân Đế dẫn luận Tỳ-bà-sa: “Pháp của bảy đức Phật ở đời lâu hay mau không đồng:

Pháp Phật Ca-diếp ở đời có bảy ngày; pháp Phật Câu-Na-Hàm-Mâu-Ni ở đời sáu mươi năm; pháp Phật Câu-Lưu-Thôn-Đà ở đời mười hai năm;Phật Thích-ca Mâu-ni vì sức tinh tấn, nên pháp ở đời hai ngàn năm.”

Hỏi: “Nếu nói pháp Phật Thích ca ở đời hai ngàn năm, thì vì sao kinh Ma-da nói là một ngàn năm trăm năm?”

Đáp: “Không trái nhau. Hai ngàn năm, đây là y cứ ở gốc của một ngàn năm trăm năm, là y cứ theo ngọn. Gốc của pháp Phật ứng với hai ngàn năm, vì Phật độ người nữ xuất gia, nên đã làm cho chánh pháp bị giảm hết năm trăm năm, do đó chỉ chỉ có một ngàn năm trăm năm.”

Hỏi: “Việc giảm năm trăm năm là vì bị bức bách mất hay không mất?”

Đáp: “Gồm có ba cách giải thích:

1/ Rằng: “Bị bức bách mất, tức là dẫn kinh Ma-da làm chứng.

2/ Giải thích: “năm trăm dòng này nhập tượng pháp” (cách giải thích này không có xuất xứ)

3/ Giải thích: “Vì Ni tu bát Kỉnh, nên trở lại còn một ngàn năm xuất xứ: Văn luật Thập tụng

4/ Kinh Đại Tập nói sáu thứ Kiên cố: năm trăm năm đầu, là được đạo Kiên cố; năm trăm năm tiếp theo, học rộng kiên cố; năm trăm năm kế, là tam-muội Kiên cố; năm trăm năm tiếp theo, tháp, chùa kiên cố; năm trăm năm kế tiếp, là đấu tranh kiên cố và năm trăm năm kế là,

ngu si kiên cố đây tức ba ngàn năm. Lại, còn phải xét kinh Đại Tập kia để quyết định.

5/ Thiện Kiến Tỳ-bà-sa Quyển 22 nói: "Một ngàn năm đầu, chứng đắc A-la-hán, đủ ba minh; một ngàn năm kế là, chỉ được La Hán, không được ba minh; một ngàn năm kế, được A-na-hàm; một ngàn năm kế là, được hai quả; Tư-đà-hàm một ngàn năm kế là, được Sơ quả; năm ngàn năm về sau, chỉ cạo tóc, mặc ca-sa mà thôi, không còn được đạo.

Tinh Xá Kỳ-hoàn của nước ngoài, có bài minh xuất xứ từ kinh Cổ Niết-bàn, về sau đã được ghi chép lại rằng: "Chánh pháp của Phật một ngàn năm; tượng pháp một ngàn năm; mạt pháp vạn năm. Ở Thiên-trúc, sáng, chiều, trong chúng luôn xướng lên sự kiện này rằng: "Pháp Phật, nếu một ngàn năm đã qua, pháp Phật sắp diệt, già chết đã đến gần, cần phải tinh tấn!" Đây tức là pháp Phật ở đời một vạn hai ngàn năm.

Năm trăm năm sau: đây là sau năm trăm năm. Luận Trí Độ giải thích về phẩm tín hủy rằng: "năm trăm năm sau Phật diệt độ, về sau có năm trăm bộ, tức là chứng minh chánh pháp của thời kỳ đó.

Trong tượng pháp: năm trăm năm đầu là chánh pháp; năm trăm năm sau tức thuộc tượng pháp."

Hỏi: "Phật nhập Niết-bàn vào ngày rằm tháng hai; đến rằm tháng tư, Kiết tập ba tạng, trong giới có một ngàn vị gọi là Thượng Tọa bộ; ngoại giới, có hơn vạn người, gọi là Đại chúng bộ. Lúc bấy giờ, chỉ có danh tự hai bộ, vì nghĩa chấp chưa khác, nên đến một trăm mười sáu năm sau mới được chia thành hai bộ. Mãi cho đến ba trăm năm sau, có hai mươi bộ."

Hỏi: "Đã có nhiều lối chấp khác của các bộ, sao còn gọi là chánh pháp?"

Đáp: "Sư Tăng Duệ soạn luận Dụ nghi rằng: "năm trăm năm trước, người đắc đạo nhiều, người không đắc đạo ít. Vì không thị phi lẫn nhau, nên gọi là chánh pháp. năm trăm năm sau, kẻ không đắc đạo nhiều; người đắc đạo ít, chỉ thị phi lẫn nhau, vì chấp cạnh tranh đầy đường, nên gọi là Tượng pháp." Đây là giải thích từ con người, để chia ra tượng, chánh.

Kế là, luận Tạp Môn của Pháp sư Tuệ Nghĩa nói: "năm trăm năm trước, phần nhiều nói pháp vô tướng, ít nói pháp hữu tướng, nên gọi là chánh pháp. Đến năm trăm năm sau thường nói hữu tướng, ít nói vô tướng, nên gọi là Tượng pháp. Đây là từ "pháp", để phân ra tượng, chánh.

Đem cách giải thích này đối chiếu với người giảng nói tức thời,

thì thường có phân biệt, tạo nên lối học có "sở đắc", không chuyên tâm học quán vô "sở đắc", vì là theo thời tiết mà kể ra như vậy."

Hỏi: "Bồ-tát Long Thọ xuất thế vào thời kỳ nào trong Tượng pháp?"

Đáp: "Khi sáng tác bài tựa luận Thành Thật, luân Sư Tăng Duệ có thuật lại lời ngài La-thập rằng: "Mã Minh đã ra đời sau ba trăm năm mươi năm; Long Thọ xuất thế vào năm năm trăm ba mươi năm." kinh Ma-da nói: "Ra đời bảy trăm năm." Pháp sư khuông Sơn Tuệ Viễn nói: "Tiếp vận chín trăm năm, thì chín trăm năm xuất thế, cụ thể như giải thích trong Huyền Nghĩa."

Hỏi: "Vì sao trong kinh nói: "Thời Kỳ chánh pháp ít; thời ky tượng pháp thì nhiều?"

Đáp: "Chánh pháp là thời kỳ tốt đẹp; còn tượng pháp là thời kỳ xấu ác. Chúng sinh phước mỏng, thời kỳ tốt đẹp thì ít; thời kỳ xấu ác thì nhiều."

Hỏi: "Kinh Pháp Hoa nói: "Thời kỳ Xá-lợi-phất thành Phật, vì sao Tượng, chánh đều bằng nhau?"

Đáp: "Vì Xá-lợi-phất là vị Phật đã thành ở Tịnh độ, nên thời kỳ tốt đẹp thì nhiều, được tượng đồng với chánh."

"Căn tánh của con người thay đổi v.v....trở xuống, thì phần hai, nói về ý mất giáo. Sở dĩ mất giáo là chính vì căn tánh của con người đần độn (chậm lụt)."

Hỏi: "Căn nào chậm lụt?"

Đáp: "Chính là tuệ căn chậm lụt. Cũng được nói rằng, "năm căn như tín v.v... đều chậm lụt". Lại, vì hai mươi hai căn đều đần độn, nên gọi là chậm lụt. Vào thời kỳ Phật còn ở đời, căn cơ có nhạy bén có chậm lụt, được gọi là chung là lợi căn. Sau Phật diệt độ, dù có lợi, độn, nhưng vẫn gọi là chung là độn căn. Y cứ năm trăm năm trước trong độn căn, đã là chánh pháp, tức là lợi trong độn; năm trăm năm sau, gọi là Tượng pháp, là độn trong độn, nên gọi là "chuyển độn" ".

"Đắm mê các pháp" v.v... trở xuống, là phần ba, nói về mê giáo, tức giải thích nghĩa đôn căn ở trên. Y cứ ở văn, chia làm hai: Đầu tiên, là nói về mê Tiểu thừa; kế là, nói mê Đại thừa.

Lúc Phật còn ở đời, nói cả Đại thừa, Tiểu thừa. Chúng sinh với căn cơ nhạy bén nghe đều được tỏ ngộ. Sau Phật diệt độ, vì căn chậm lụt, nên mê cả hai Đại, Tiểu thừa. Chính vì thế, nên Bồ-tát Long Thọ phá rộng cả hai mê, trình bày cả hai giáo.

Nói mê đắm: Do vướng mắc các kiến làm mai một Đại thừa, Tiểu

thừa kia, vì rễ ăn sâu, nên nói mê đắm.

Cầu năm ấm; mười hai nhập; mười tám giới: Hỏi: "Tiểu thừa có bao nhiêu lỗi?"

Đáp: "Phán chung các bộ, có ba lỗi"

1/ Lỗi đồng. Như đồng chấp có năm ấm, cho là "có" một cách quyết định. Đức Phật nói năm ấm với mục đích phá "ngã", không phải phá pháp, mà các bộ vì không lĩnh hội vô ngã, nên chấp pháp, là trái với ý Phật.

2/ Lỗi khác: Các bộ đều chấp năm ấm không đồng: thị phi lẫn nhau, xảy ra tranh luận, cho nên là lỗi: Hoặc nói sắc có mười một món; hoặc nói sắc có mười bốn; hoặc có sắc vô tác; hoặc nói không có sắc vô tác; hoặc nói bốn tâm nhất thời; hoặc nói bốn tâm trước, sau; hoặc nói có riêng tâm sở; hoặc nói không có tâm sở riêng, bèn thành tranh luận. Do tranh luận, nên chính là Nhân Duyên phiền não. Vì Nhân Duyên phiền não, nên khởi nghiệp; do nghiệp Nhân Duyên nên có sinh, tử, ưu bi, khổ não.

3/ Điều Phật đã dạy, không có xuyên tạc ngang trái , cho nên là lỗi. Nếu thể theo ý Phật thì cái "ngã" giả dối không tồn tại, pháp, tâm không chỗ nương tựa, liền được giải thoát.

Môn ấm đã như vậy, giới, nhập cũng vậy. mười hai Nhân Duyên: Phật muốn mượn vọng để dứt vọng, nên nói mười hai Nhân Duyên sinh; ngoại đạo chấp vô nhân, tà nhân sinh, là vọng trong vọng. Nay, mượn vọng nhẹ để chấm dứt vọng nặng, nói các pháp từ mười hai Nhân Duyên sinh. Vọng nặng đã thôi dứt, thì vọng nhẹ cũng bỏ. Ý Phật muốn cho các bộ đều tỏ ngộ các pháp vốn tự vô sinh, mà các bộ lại không thể hội ý này của Phật, nghĩa là quyết định nói "có" mười hai duyên sinh. Lại, đã quyết định, nghĩa là "có" ở trong mười hai duyên sinh đó, lại các thứ tìm kiếm, bác bỏ, như phái Tát-bà-đa chấp cho Nhân Duyên nhất định là hữu vi. Tỳ-bà-xà-bà-đề v.v... chấp nhất định là vô vi, trở thành tranh luận. Niết-bàn nói: "Do sự tranh luận này, gọi là chấp vướng mắc. Chấp mắc như thế, gọi là năng đoạn căn lành. Lại, vì phá "tự tánh" của ngoại đạo, nên nói các pháp không có tự tánh vì mượn các Nhân Duyên. Nhưng tánh chất bệnh nếu đã bỏ, thì Nhân Duyên cũng xả. Tuy nhiên, tánh bệnh dù bỏ, thật ra không có đối tượng bỏ. Dù bỏ Nhân Duyên, cũng không có đối tượng để bỏ. Tâm không có đối tượng nương tựa, tức là được đạo, mà quán tánh "có" đáng bỏ của các Bộ; có tể lập "có" Nhân Duyên; tức là lấy, bỏ, trở thành kiến đoạn, thường, không thể hội ý Phật."

Hỏi: “Người Tiểu thừa đều mê “nhân”, “pháp”, vì sao chỉ nói chấp pháp ư?”.

Đáp: “Nay, y cứ theo văn này, từ đầu, đến cuối, để phán quyết rõ ba chấp, với đẳng cấp không đồng: Ngoại đạo chấp “ngã”; Tiểu thừa chấp pháp; Đại thừa đắm “không”.Lại, y cứ trong Tiểu thừa tự có ba chấp:

Chấp “nhân”, “pháp” đều có, tức Độc tử.

Mê “pháp”, không chấp “nhân”, tức phái Tát-bà-đa v.v...

Đều không chấp “nhân” “pháp”, tức luận thành thật.

Nhưng trong Tiểu thừa, chấp “nhân” ít; chấp pháp nhiều. Cho nên, trong đây, nêu riêng chấp pháp mà thôi. Như luận Trí Độ nói: Sau Phật diệt độ năm trăm năm, có năm trăm bộ đều chấp các pháp có tướng quyết định. Nghe nói rốt ráo “không”, như dao đâm vào tim. Do đây tìm kiếm, nên biết phần nhiều chấp pháp rất thịnh thành trong thiên hạ, nên nêu nghiêng về một bên.”

Hỏi: “Ba bộ trong Tiểu thừa, bộ nào được, mất?”

Đáp: “Đối với kinh Văn-thù-vấn, nói mười tám bộ và bản hai đều xuất xứ từ Đại thừa và kinh Đại Tập nói: “Dù có năm bộ, nhưng không trở ngại pháp giới, đại bát Niết-bàn. Lời nói của ba bộ đều là phương tiện của Như lai, chủ thể mở mang đạo, lợi người không có cạn, sâu. Nếu chấp chặt tướng cố định thì đều cùng là điên đảo, không biết ý Phật. Chỉ nay, lời quên, nghĩ bặt đối với thật tướng của Đại thừa; thì chấp “nhân”, “pháp” đều là phẩm hạ hữu vi; vô “nhân”, có “pháp”, là phẩm trung; “nhân “pháp” đều “không” là phẩm thượng, như trong Huyền nghĩa đã có nêu.

“Nghe nói rốt ráo “không” trong pháp Đại thừa v.v..... trở xuống, phần hai, kế là, nói về mê Đại thừa. Lại. Cũng được nói rằng, văn trước nói đắm hữu văn này dính mắc “không”, tức là mê hai đế, nên ở trước nêu bài tựa rằng: “quán giáo “không” thì cho rằng tội, phước đều cùng dứt diệt. Nghe nói “có” thì chấp chặt tánh nhất định”, xét văn này để phán quyết:

Y cứ văn, chia làm bốn:

- Nói về nghe giáo.
- Không biết ý giáo.
- Nói về khởi mê.
- Kết lỗi lầm.

“Nghe pháp Đại thừa nói rốt ráo “không”: Đây là nghe giáo. Trong pháp Tiểu thừa chẳng nói rốt ráo “không”, chỉ có pháp Đại thừa nói rốt

ráo "không", nên nói: "Nghe pháp Đại thừa nói rốt ráo "không"."

"Chẳng biết vì Nhân Duyên gì nên "không" v.v....trở xuống, là phần hai, nói không nhận biết ý của giáo.

Sở dĩ trong kinh nói rốt ráo "không", là vì gồm có bốn nghĩa:

1/ Vì đối phá bệnh "hữu", cho nên nói "không". Một khi bệnh "hữu" đã dứt, thì thú vui "không" cũng trừ, cho đến năm câu không có đối tượng nương tựa, mà vì bỏ "hữu", lại vướng mắc "không", nên không hiểu đước ý Phật. Vì thế, nên phẩm Hạnh nói: "Đại Thánh nói "pháp không" là vì lìa bỏ các kiến chấp. Nếu vẫn còn chấp "hữu", "không", thì sẽ không được Chư Phật hóa độ!

2/ kinh nói rốt ráo "không": Đây là nói rốt ráo "không" của Đệ nhất nghĩa đế, không nói rốt ráo "không" của thế đế, mà phái Phương Quảng đã ngộ nhận ý Phật, cho rằng thế đế cũng có rốt ráo "không", nên không biết nói Nhân Duyên "không".Như luận Trí Độ quyển đầu nói: "Vì nói thế đế của "nhân" v.v..., nên "có", vì đệ nhất nghĩa đế nên "không", như vì đệ nhất nghĩa thực tế v.v... nên "có"; vì thế đế nên "không", tức chứng minh cho rốt ráo không" kia.

3/ Môn đạo chẳng phải "không", chẳng phải "bất không" , không có danh tướng. Trung vì chúng sinh, nên mượn danh tướng để nói, gọi là "không".

Chẳng phải "không", chẳng phải bất không tức là Trung đạo. "Không", "bất không" tức là giả danh, mà phái học giáo không biết trung giả, cho rằng thật có "không", nên không biết nói Nhân Duyên "không". Vì thế, nên phẩm Tứ đế nói: "Pháp do Nhân Duyên sinh, ta nói tức là "không", cũng chính là giả danh, cũng là nghiã Trung đạo."

Văn xuôi giải thích: Pháp do Nhân Duyên sinh, vì không có tự tánh nên "không". "Không" cũng lại "không", chỉ vì giáo hóa chúng sinh, nên giả danh nói, tức chứng minh "không" kia.

4/ Nhân Duyên "có" rõ ràng, tức rốt ráo "không". Dù rốt ráo "không", Nhân Duyên có rõ ràng, tức là không hư hoại giả danh, mà nói thật tướng; không lay động chân tế, kiến lập các pháp, mà phải vâng giáo nghe Nhân Duyên "có", liền mất rốt ráo "không", nghe "rốt ráo "không" liền mất Nhân Duyên "hữu", nên không biết ý nói "không", liền sinh ra, nghi kiến.

Sau đây, là phần thứ ba, nói về khởi mê. Công phu tu Học rốt ráo không, tức phát sinh hai tuệ. Không có học phượng tiện rốt ráo không, tức sinh kiến, nghi, như kinh Niết-bàn nói: "Hoặc có người uống cam lộ, thọ mạng được tồn tại lâu dài; hoặc có kẻ uống cam lộ, gây tổn thương

thân mạng, mà sớm chết yểu ”, tức là sự kiến, nghi kia.

Theo văn, chia làm hai: Đầu tiên, là nêu kiến, nghi. Kế là, giải thích hai chương: chấp thiên lệch một lý, gọi là kiến; cũng dự vào hai đường, gọi là Nghi.

“Nếu đều rốt ráo “không” v.v....trở xuống, là phần hai, giải thích chương môn hai . Trước, giải thích về nghi; sau giải thích về Kiến Tâm mê giáo, tất nhiên, trước nghi, sau kiến, nên trước giải thích nghi; sau giải thích kiến. Nhưng “không” “hữu” có đủ hai nghi:

- Lấy “không” nghi “hữu”: Nếu thật sự rốt ráo “không”, thì không nên có tội, phước.

- Lấy “hữu” nghi “không”: Nếu thật có tội, phước, thì không nên đều rốt ráo “không”.

Nay, văn này nói là người học Đại thừa cho rằng, rốt ráo “không” là thật, nên tin rốt ráo “không”, mà nghi ngờ tội phước, chính là lấy “không” mà nghi “hữu”.

“Như vậy, thì không có đệ nhất nghĩa của thế đế v.v....trở xuống, là thứ hai, giải thích về nghĩa “kiến” trên”.

Đã là người học Đại thừa, thì tin rốt ráo “không” của Đại thừa là thuyết cùng tận lý, nên không có tội, phước. Đã không có tội, phước, nên tức không có thế đế, nhân thế đế, nên có Đệ nhất nghĩa đế. Đã không có thế đế, cũng không có Đệ nhất nghĩa, tác văn lôi cuốn này xuất xứ từ luận Trí Độ.”

Hỏi: “Người Tiểu thừa nghe rốt ráo “không” thì thế nào?”

Đáp: “Người Đại thừa chấp rốt ráo “không”, bài bác pháp “hữu”; người Tiểu thừa chấp quyết định “có” , bài bác rốt ráo “không”, nên luận Trí Độ nói: “Năm trăm Bộ nghe rốt ráo “không”, như dao đâm vào tim”, chứng minh cho điều đó.”

Hỏi: “Trong chấp “có” ở trên, nói rằng chỉ vướng mắc văn tự, vì sao bất sinh nghi ư?”

Đáp: “Vì có thì phù hợp với tình, nên khởi thẳng kiến, “không” đã trái với tình, cho nên sinh nghi.”

Hỏi: “Trước chấp “có”, có mất hai đế hay không?”

Đáp: “Cũng mất chấp “có” tánh, trái với “giả có”, thì mất thế đế. Thế đế còn mất, huống chi Đệ nhất nghĩa đế ư?”

“Nhận lấy trạng mạo “không” này mà khởi tham vướng mắc v.v.... trở xuống, là đoạn tư, tổng kết lỗi lầm:

Trước đã nói về nẩy sinh kiến đối với “không”. Giờ đây, nói đối với “không”, khởi ái, kiến. Ái kiến là phiền não, mà phiền não thì có

nghiệp, khổ.

Đối với rốt ráo không, sinh ra các thứ lỗi lầm: Đầu tiên, là sinh nghi, kế là khởi kiến; sau từ kiến khởi ái, nên gọi là các lỗi.

"Bồ-tát Long Thọ vì những người này v.v....trở xuống, là phần tư, nói Luận chủ xuất thế, soạn luận, có thể có ba ý:

1/ Đối chung với hai hạng Đại, Tiểu thừa ở trước, nhằm phá chấp "có" ở trước, sao cho vì "có", "không", nên khiến cho kiến chấp "có" được dứt phá chấp "không" ở trước, khiến cho "không" không, nên kiến chấp "không" liền dứt, tức là Trung đạo."

Hỏi: "Chẳng phải có, chẳng phải không là luận ngu si, sao nói là Trung đạo?"

Đáp: "Không chấp chẳng phải có, chẳng phải không là Trung, là nói lìa chấp "có", "không", mới gọi là Trung. Nếu lìa "có", "không" mà chấp chẳng phải có, chẳng phải không, thì chẳng phải Trung.

2/ Riêng đối với người Tiểu thừa ở trên, hễ người Tiểu thừa chấp các pháp "có", được thế đế, chẳng biết các pháp "không", thì mất đệ nhất nghĩa. Nhưng đã không nhận biết đệ nhất nghĩa, cũng không biết thế đế, nên mất cả hai đế.

Nay, trình bày Trung đạo của hai đế, khiến cho người Tiểu thừa biết Trung đạo của hai đế, phát sinh chánh quán, thì hí luận sẽ dứt. Vì thế, nên Long Thọ tạo Trung Luận này.

3/ Đối với người học Đại thừa ở trên, hễ người Đại thừa được các pháp rốt ráo không, được Đệ nhất nghĩa mất thế đế. Nhưng đã không biết thế đế, cũng không biết Đệ nhất nghĩa, thì dù rốt ráo "không" mà rõ ràng có, nên chẳng dính mắc "không". Dù Nhân Duyên có thường rốt ráo "không", nhưng không vướng mắc "hữu", tức là Trung đạo của hai đế.

Nay, vì phá hai bên đoạn, thường, trình bày hai đế, để cho người học Đại thừa biết, người biết Trung đạo phát sinh chánh quán, nên nói vì những người này, nên tạo Trung Luận này.

Trung Quán luận sớ quyển thứ nhất (phần 2 xong).

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 2
(Phần 1)

PHẨM NHÂN DUYÊN THỨ NHẤT

“Bất sinh, cũng bất diệt v.v... trở xuống, là lớp thứ hai, nhắc lại “bát bất”, để giải thích.

Trước đã lược nêu ra ba thứ phương ngôn, chỉ “bát bất” đã là đại ý của các kinh, tông chỉ của luận này. Lược giải thích vấn nạn, nói rộng, mới hiển hiện rõ từ ngày mùng hai tháng ba niên hiệu Nhân Thọ thứ ba trở đi. Học sĩ Trí Thái ở Giang Nam, đã đến Hoàng triều, xin thuật lại điều mình đã nghe, rồi vì ủy thác của người kia, giải thích, triển khai thành mười môn:

1. Môn đại ý.
2. Môn tìm gốc.
3. Môn được mất
4. Môn chánh tông.
5. Môn cạn, sâu.
6. Môn đồng, khác.
7. Môn nhiếp pháp.
8. Môn thứ lớp.
9. Môn phân biệt .
10. Môn mới thông.

- ***Thứ nhất, LÀ MÔM ĐẠI Ý*** : “Bát bất”, là cốt tâm của phương đẳng, chỉ quy của chánh quán. Quyết định sự thiên, chánh của Phật pháp, trình bày cội nguồn của được mất. Mê, thì tám muôn pháp tạng, mờ mịt như đi đêm. Ngộ, tức mười hai bộ kinh, như đi trong ban ngày.

Xưa, ở bên trái sông, tôi đã xét cùng tận nghĩa lý mười hai bộ kinh, qua nhiều năm ngưỡng mộ, chưa từng nghỉ lại bên phải sông, để dùng làm gương soi tâm. Dù rằng đông, tây cách trở, nhưng chưa bắt đầu chia cắt ngang trái. Vây quanh nam, bắc, đâu từng bước đi luống

uổng. Lược trình bày ký ức đời trước của mình, để phân biệt môn nhân, há nói là cùng cực nhỏ nhoi? Vì là đề xuất con đường của tâm mình!

- Thứ hai, MÔN TÌM GỐC .

Hỏi: "Văn luận này có bốn quyển, bao gồm rộng năm trăm bài kệ. Vì sao "bát bất" lại không nêu ở đầu luận"?

Đáp: "Vì lãnh hội ý của bài tựa trước đủ đã nói "bát bất", chưa hiểu rõ lời nói trước. Nay, sẽ trình bày:

Kinh bệnh Danh nói: "Trí Độ, là mẹ của Bồ-tát, Phương tiện dùng làm cha. Tất cả các đạo sư đều từ đây sinh, tức biết phương tiện Bát-nhã là cha mẹ của pháp thân Chư Phật ba đời mười phương, vì chúng Thánh nhờ hai tuệ mà sinh; hai tuệ do hai đế mà phát; hai đế do "bát bất" mà chánh, tức biết "bát bất" là tông quy của các giáo, cội nguồn của các Thánh". Chỉ phải vâng giáo bỏ gốc sùng bái ngọn. Tứ ý xuất thế, vì bảo họ bỏ ngọn, trở về gốc, cho nên tiêu biểu "bát bất xuyên suốt ở đầu luận.

Hỏi: "Bát bất" không chỉ là gốc của Phật, Bồ-tát, mà còn là gốc của Nhị thừa, người trời phải không?"

Đáp: "Do "bát bất, thì hai đế chánh; Hai đế chánh tức hai tuệ sinh; hai tuệ sinh tức có Phật, Bồ-tát; có Phật, Bồ-tát, nên nói giáo của Nhị thừa, người, trời. Tức biết bát bất cũng là gốc của Nhị thừa, và trời, người. Như kinh Đại Phẩm nói: "Nếu không có Bồ-tát xuất thế, tức không có giáo ba thừa, cũng không có năm giới, mười điều thiện của thế gian".

Hỏi: "Hai tuệ sao lại do hai đế mà sinh?"

Đáp: "Phải biết rõ hai đế, tức hai tuệ mới thành tựu. Bài tựa Trung luận của Pháp sư Đâm Ảnh ở Quán Nội chép rằng: "Luận này dù không có pháp nào không cùng; không có lời nào không tận. Thống nhất yếu quy đó tức hội thông hai đế. Vì chân đế, nên "không có cái có"; vì tục đế nên "có" không có cái không. Vì chân đế nên "không có"; cái có tuy "không" mà "có". Vì tục đế, nên không có cái không, tuy "có" mà "không"; tuy "không" mà "có", không bị dính mắc "không". Dù "có" mà "không", vì không dính mắc ở cái "có". Không dính mắc "có", tức thường dính mắc được dứt như băng tiêu. Không trệ ngại "không", tức đoạn diệt chấp "không", tức biết hai đế xa lìa hai bên gọi là Trung đạo."

Hỏi: "Thết nào là chân đế tuy "không" mà "có"; Tục đế tuy "có" mà "không"?

Đáp: "Đây là do không hoại giả danh này mà nói thật tướng, nên

có rõ ràng mà “không”. Chân đế bất động mà Kiến lập các pháp, nên không có rõ ràng mà “có”

Hai đế sinh hai tuệ: Do tỏ ngộ “có” rõ ràng, mà không cho nên sinh Bát-nhã “cầu-hòa”. Hiểu rõ “không” rõ ràng nhưng vì “có” nên sinh ra “âu-hòa” Bát-nhã. Âu-hòa Bát-nhã tức Ba-nhã rõ ràng mà âu-hòa, Ba-nhã âu-hòa tức âu-hòa rõ ràng mà ba-nhã, vì âu-hòa rõ ràng mà Bát-nhã nên không vướng mắc thường. Bát-nhã rõ ràng mà vì âu-hòa, nên không trệ ngại đoạn. Bất đoạn, bất thường, gọi là chánh quán. Tuy nhiên, lìa hai đế không có Trung đạo riêng, tức hai đế của Nhân Duyên, gọi là Trung đạo. Lìa hai tuệ, không có chánh quán riêng, tức hai tuệ Nhân Duyên, gọi là chánh quán, nên do Trung đạo của hai đế phát sinh chánh quán của hai tuệ. Do được chánh quán của hai tuệ vắng lặng có Phật, Bồ-tát. Vì thế, nên hai tuệ gọi là cha, mẹ của pháp thân.

Hỏi: “Đã biết hai tuệ do hai đế mà phát, các bậc thánh nương gá hai tuệ mà sinh, vì sao Bát-nhã là mẹ, phương tiện là cha ư?”

Đáp: “Ý thì vô cùng, lược nói hai nghĩa:

1. Thật tuệ rỗng rang bất động, đồng vắng lặng với ấm. Công dụng động của phương tiện, vì đồng chung với thái dương kia, nên cha mẹ phối hợp. Lại, phàm phu chấp hữu; Nhị thừa trệ ngại “không”;Bát-nhã soi sáng “không”, tức vượt qua phàm. Âu-hòa trải qua “hữu”, tức vượt qua Thánh, vượt qua phàm thì cạn, dễ, tức nghĩa đồng với mẹ, vượt qua Thánh vì sâu, khó, nên so sánh với cha. Vì thế, nên sư La-thập đáp câu hỏi xa vời ấu trĩ của vua, nói về phương tiện Bát-nhã lại không có hai thể, chỉ vì cạn, sâu, hơn, kém, nên chia làm hai.

Hỏi: “Vì sao Bát-nhã, âu-hòa không có hai thể ư?”

Đáp: “Luận Trí Độ nói: “Ví như vàng, được chế thành vật dụng khéo léo, lìa vàng, không có vật dụng khéo léo; lìa vật khéo léo, sẽ không có vàng, mà có hai nghĩa: vàng, và vật dụng khéo. Vàng dụ cho Bát-nhã; vật dụng khéo léo cho dụ âu-hòa, nên biết chỉ một nghĩa chánh quán mà chia ra quyền, thật.”

Hỏi: “Âu-hòa khéo léo là sao?”

Đáp: “Địa vị Nhị thừa v.v...trở xuống, không thể chiếu “không”, tức là giám sát “hữu”, nên không có khéo léo. Đại sĩ dù còn chiếu “không”, nhưng rõ ràng là “có”, nên gọi là khéo khéo.”

Hỏi: “Do đâu Bồ-tát có được sự khéo léo này?”

Đáp: “Sự khéo léo này do hai đế mà sinh, bởi chân đế không động , kiến lập các pháp, dù nhập “không”sâu, nhưng có thể liên hệ với “hữu”, nên có sự khéo léo này.”

Hỏi: "Chiếu "không", rõ ràng mà có, đã gọi là khéo léo, tức cũng "chiếu" "hữu" rõ ràng mà "không" lẽ ra cũng được gọi là khéo léo, tức đều là âu-hòa, có gì là Bát-nhã?"

Đáp: "Thật sự như điều ông hỏi, nên Pháp sư La-thập nói: "Quán "không" chẳng chứng, liên hệ với "hữu" không dính mắc, đều là âu-hòa, vì đồng với sự khéo léo. Chỉ quán "không" chẳng chứng ngộ, thì cho dù là âu-hòa, mà đã nhận lãnh danh từ Bát-nhã, tất nhiên, sẽ không được gọi là khéo léo, chỉ liên hệ với "hữu", vì không vướng mắc, nên gọi là âu-hòa." Cách giải thích này đồng với cách giải thích của luận Trí Độ. Luận Trí Độ đã giải thích trong phẩm Thí Dụ rằng: "Bát-nhã sắp nhập rốt ráo "không", không có các hí luận. Âu-hòa sắp phát ra "không" rốt ráo để trang nghiêm cõi nước và hóa độ con người. Các Kinh như Tinh Danh, và Thích Tăng Triệu, đại khái đồng với ý này."

Hỏi: "Quán thẳng "không" là Bát-nhã, đối với "không" chẳng chứng là phương tiện, nghĩa là cũng chiếu thẳng "hữu", gọi là Bát-nhã; nhận lấy chiếu "hữu" không vướng mắc, gọi là âu-hòa?"

Đáp: "Vì theo ý của Pháp sư La-thập đã giải thích: "Quán "không" chẳng chứng, dù là âu-hòa mà từ Bát-nhã tiếp nhận danh, nhưng không có tên gọi là khéo léo, cũng là nghĩa chiếu "hữu", dù là Bát-nhã đã từ âu-hòa được tên, mà chính sư Triệu vì đã chính thức sử dụng ý này, nên nói rằng, đạt thẳng pháp tướng, gọi là tuệ. Chiếu "không" chẳng chứng; liên hệ với "hữu" không vướng mắc là hai nghĩa khéo léo, gọi là âu-hòa."

Hỏi: "Cũng được chiếu thẳng nghĩa "không", gọi là Bát-nhã. Chiếu "không" chẳng chứng, kể cả chiếu "hữu", đều liên hệ với "hữu" mà không chấp mắc, cả ba nghĩa này đều là âu-hòa ư?"

Đáp: "Cũng có nghĩa này. Bát-nhã chiếu thẳng thật tướng các pháp, nên gọi là thể, thể tức không hai; phương tiện, tức là dụng khéo léo của Bát-nhã. Dụng có nhiều môn:

1. Chủ thể chiếu "không", chẳng chứng nghĩa "không", đây là một khéo léo.

2. Quán "không", tức năng chiếu "hữu", đây là hai cái khéo léo.

3. Liên hệ với "hữu", lại có thể không có sự chấp mắc; đầy là 3 điều khéo léo.

Các khéo léo này đều gọi là phương tiện, nên dùng vàng làm thể. Các thứ nữ trang khéo léo về vàng, đều gọi là phương tiện."

Hỏi: "Cách giải thích ở đây trái với cách giải thích ở trước, làm sao hiểu được qua?"

Đáp: "Hợp chiếu "không", "hữu", đều gọi là Bát-nhã, tức hợp với hai khéo léo, đều gọi là phương tiện, tức Bát-nhã chiếu đủ "không" "hữu". Phương tiện đủ hai thứ khéo léo "không", hữu , nên vì Bát-nhã gọi là tuệ, tức tuệ có hai chiếu; phương tiện không có tuệ, nên chỉ gọi là hai khéo. Đây là y cứ hai chiếu, hai khéo để giải thích. Nếu chiếu thẳng thật tướng, thì gọi là Bát-nhã, quán "không" chẳng chứng và chiếu "hữu" không vướng mắc, đều là công dụng của Bát-nhã, nên đều gọi là phương tiện. Đây là y cứ ở môn thể một, dụng nhiều để giải thích. Đây đều là các nghĩa hợp, ly, thích hợp với thời tiết không trái, văn khác đều hội thông. Dù ba thứ không đồng, nhưng cũng là một ý mà thôi."

Hỏi: "Nếu kinh Tịnh Danh lấy hai tuệ làm cha mẹ của pháp thân, thì tại sao kinh Anh Lạc lại dùng hai đế làm cha mẹ ư?"

Đáp: "Nếu lấy hai tuệ gọi là hai tuệ của Phật do hai đế mà sinh, tức lấy hai đế làm cha mẹ; hoặc nói vì hai tuệ sinh ra Phật, nên dùng hai tuệ làm cha mẹ. Hai tuệ lại do hai đế sinh, tức hai đế là Ông bà. Hai đế lại do "bát bất" mà chánh, tức "bát bất" là ông bà của ông bà, nên "bát bất" là tông chỉ quy thú của các giáo, căn bản của Thánh, đều rạng rỡ ở đây.

- Thứ ba, MÔN ĐƯỢC, MẤT

Hỏi: "Bát bất" chỉ là nguồn được của các Thánh, cũng là mất gốc của chúng sinh?"

Đáp: "Tỏ ngộ vô sinh, thì có các thánh ba thừa; mê "bát bất", thì có sáu đường lăng xăng, nên kinh Niết-bàn rằng: "Thuốc một vị này tùy chỗ truyền đi của nó mà có sáu thứ vị. Thuốc một vị tức Phật tánh Trung đạo. Phật tánh Trung đạo bất sinh, bất diệt, bất thường, bất đoạn, tức là "bát bất". Cho nên biết mất "bát bất", thì có sáu cõi lăng xăng, bận rộn."

Hỏi: "Mất "bát bất", có sáu đường lăng xăng là sao?"

Đáp: "Do không tỏ ngộ "bát bất", tức không biết hai đế; không biếthai đế, thì hai tuệ bất sinh; hai tuệ bất sinh, thì có phiền não ái kiến. Vì phiền não, nên có nghiệp; vì có nghiệp nên có sinh, già, bệnh, chết, ưu bi, khổ não. Nên biết mất "bát bất", có sáu đường lăng xăng."

Hỏi: "Được, mất "bát bất", gồm có bao nhiêu người?"

Đáp: "Lại y cứ hai môn đều có bốn hạng: Mất người có bốn:

1. Chúng sinh căn cơ chậm lụt khởi ái.

2. Ngoại đạo căn nhạy bén khởi kiến

3. Tức chúng sinh ái, kiến này hồi tâm học giáo Tiểu thừa của Phật, chỉ vì căn chậm lụt phước mỏng, nên thành ba mất:

1/ Được ngữ, không được ý, nghe nói tên Tiểu thừa, nên nói là được ngữ, không biết nói Tiểu thông qua Đại, vì cứ giữ ngón tay, quên đi mặt trăng, nên gọi là mất ý.

2/ Ngữ, ý đều mất, như luận Trí Độ quở Ca-Chiên-Diên rằng: "Ngữ này chẳng phải thuyết trong Đại thừa, cũng là cái không có trong ba tạng, vì là nghĩa của các luận, nên sư tự lập nên thuyết này!

3/ Tiểu thừa chấp giữ, bèn chê bai Phương Đẳng, như năm trăm bộ vì chấp các pháp có tướng quyết định, không biết được ý Phật vì giải thoát, nên nghe rốt ráo "không", như dao đâm vào tim.

4. Tức người Tiểu thừa này hồi tâm học Đại thừa, cũng có ba mất:

1. Được ngữ, không được ý: Nghe nói Đại, khởi hiểu biết về Đại thừa, trở thành có sở đắc lớn, không biết là do Nhân Duyên giả gọi là Tiểu, Đại là vì biểu thị chẳng phải Đại, chẳng phải Tiểu, nên gọi là mất.

2. Ngữ, ý đều mất v.v....các thứ tìm kiếm, bác bỏ ở trong Đại thừa, chẳng phải là nghĩa của ba tạng, cũng là điều không có trong Phương Đẳng.

3. Chấp giữ Đại thừa, bén bác không có Tiểu thừa. Như luận Pháp Hoa giải thích phẩm Dược, Thảo Dụ, phá bệnh của Bồ-tát, vì Bồ-tát nghe đạo lý có một không có hai thừa, bèn bác bỏ không có Tiểu thừa. Dù một địa sinh ra đối tượng thấm nhuần của một trận mưa, mà các cỏ cây đều có khác nhau. Đạo lý là chỉ có Đại thừa, không trở ngại đối với duyên trở thành Tiểu thừa, mà Bồ-tát lại bác bỏ không có Tiểu thừa, tức là vì giữ "thật", mất "quyền", nên gọi là mất.

Bốn người này đều không tỏ ngộ Trung đạo "bát bất", vì không phát sinh chánh quán, nên thành bốn thứ mất. Dù có bốn mất, hợp thành ba mê, nhưng cái mất đầu tiên có bệnh điên đảo không biết là bệnh, không biết cứu chữa. Một cái mất kế biết bệnh này , muốn tìm thầy thuốc đến chữa trị, chỉ uống thuốc tà, tức chứng bệnh cũ không hết, mà còn thêm bệnh mới.

Hai mất sau, biết bệnh này, tìm thầy cứu chữa, chỉ vì không có phương tiện, nên uống thuốc cam lộ mà trở thành thuốc độc, cũng không bất bệnh cũ lại khởi bệnh mới.

Dù có bốn mất hợp thành hai lỗi. Hai mất ở đầu, tự Long Thọ khởi mê; hai mất sau, học giáo trở thành bệnh. Hai người đầu là khác: Đầu tiên, căn cơ chậm lụt khởi ái. Sau, căn cơ nhạy bén khởi kiến. Lại, người đầu chỉ có một mất; người sau, lại khởi mất trong mất. Vì sao? – Vì có

thân, tâm này, đã gọi là mất, mà còn tìm kiếm, bác bỏ, trở thành chín mươi sáu thứ khác, nên cách thành càng xa, đường nhánh càng nhiều, do đó, kinh Pháp Hoa lấy hai người này dụ cho trùng độc, quỷ dữ.”

Hỏi: “Bát bất” có đủ ở hai đế. Người Tiểu thừa đã biết các pháp “sinh, đắc” ở thế đế, sao lại nói mất?”

Đáp: “Thế đế là Nhân Duyên vô sinh mà sinh, mà phái Tiểu thừa vì chấp thành tánh sinh, nên mất thế đế. Thế đế còn mất, huống chi Đệ nhất nghĩa ư?”

Hỏi: “Người của đạo Phương Quảng học về Đại thừa, nói tất cả pháp bất sinh, bất diệt, rốt ráo “không”, lẽ ra phải được “bát bất”, sao lại nói mất?”

Đáp: “Bát bất” vô sinh, vì là Nhân Duyên sinh vô sinh, không hủy họai sinh, mà nói vô sinh, trong khi phái Phương Quảng lại chấp vô sinh mà mất sinh. Đã mất vô sinh thì sinh cũng mất, sinh vô sinh, tức đều họai hai đế.”

Hỏi: “Như lai xuất thế, là vì hạng người nào? Về sau, Long Thọ khởi bác bỏ lại bệnh gì?”

Đáp: “Nói chung, Phật đều vì bốn hạng người, nên xuất thế, nhưng Phật chưa xuất thế, chỉ có hai hạng người trước vì phả hai người này nên nói giáo của năm thừa trong hai người này có người không có nghe phi pháp do căn lành của người, trời mà thành tựu.

Có người căn tánh Ba thừa sẽ được nói giáo của Ba Thừa Long Thọ xuất thế dù có chung bốn hạng người, nhưng luận này chính vì người Đại, Tiểu thừa, nên trình bày hai giáo Đại, Tiểu thừa, bên cạnh vì hai người trước. Vả lại, dù Phật nói giáo năm thừa, nhưng ý ở Nhân Duyên sự đại. Bốn y dù trình bày hai giáo Đại, Tiểu, nhưng ý Ngài vẫn đồng quy nhất cực, khiến cho chúng sinh đều tỏ ngộ Trung đạo, phát sinh chánh quán.

Kế là, nói được bốn người: Như trước đã nói về người quán Trung đạo, gồm có bốn hạng. Trung đạo tức nghĩa “bát bất” bất sinh, bất diệt:

Vì người hạ trí quán, nên được Bồ-đề Thanh văn; vì người trung trí quán nên được Bồ-đề Duyên giác; vì người Thượng Trí quán nên được Bồ-đề Bồ-tát; vì bực thượng thượng trí quán, nên được Bồ-đề Phật. Bồ-đề, Hán dịch là trí, tức là vì phát quán trong nhân, cho nên thành bốn người. Luận này hợp bốn người làm thành hai. Hai mươi lăm phẩm trước, dạy trong nhân phát quán, được Bồ-đề của Phật, Bồ-tát; hai phẩm sau, giúp cho người Nhị thừa phát quán trong nhân, được Bồ-đề của Nhị

thừa cho nên phẩm sau nói: "trước, đã nghe pháp pháp Đại thừa, nhập đệ nhất nghĩa, nay muốn nghe pháp Thanh văn nhập Đệ nhất nghĩa đệ nhất nghĩa tức là Trung đạo, nhưng tỏ ngộ có cạn, sâu, cũng như ba thợ săn thú, nên thành bốn phẩm."

Hỏi: "Nếu ba thừa đồng quán Trung đạo, tức người ba thừa đồng bẩm thọ "bát bất", vì sao Văn kinh lại nói rằng, vì người Thanh văn, nói mười hai Nhân Duyên sinh diệt? vì Bồ-tát, mà nói mười hai vô sinh diệt ư?"

Đáp: "Nói rõ Thanh văn, gồm có hai hạng":

1/ Người được"nhân không", chẳng được "pháp không". Vì chẳng được pháp không, nên có mười hai sinh nhau vì biết không có ngã, nên nhập Đệ nhất nghĩa. Đại sĩ được đủ hai "không", chẳng phải chỉ không có ngã mà cũng không có mười hai, nên nhập Đệ nhất nghĩa, vì thế, khác với Nhị thừa kia.

2/ Người Thanh văn được đủ hai "không", nhưng Thanh văn ở trước đã có mười hai, mà chiết phục khiến cho "không", mới nhập đệ nhất nghĩa. Bồ-tát biết mười hai vốn tự bất sinh, nay cũng vô diệt, nên nhập "không" của Đệ nhất nghĩa. Như luận Trí Độ giải thích hai "không" của Đại, Tiểu thừa. Thanh văn vì phân tích "nhân" "pháp", nên "nhân", "pháp" là "không". Bồ-tát đã biết bản tánh của "nhân" "pháp" tự là "không", dù có phân tích pháp và bổ tánh không đồng, nhưng đồng nói nhập vào nghĩa "không". Vì đồng nhập nghĩa "không", nên ba thừa đồng nhập Đệ nhất nghĩa. Vì có phân tích pháp hay không phân tích pháp, thì Thanh văn vẫn gọi là sinh diệt quán, Bồ-tát gọi là quán vô sinh."

Hỏi: "Đồng nhập "không": Nghĩa "Không có khác nhau chẳng?"

Đáp: "Trong Huyền Nghĩa có giải thích nay, lược nói một câu. Luận Trí Độ nói: "Nhị thừa gọi là "Đản không"; Bồ-tát gọi là "không" chẳng thể được. Nhị thừa chỉ trụ "không, gọi là Đơn "không". Đại sĩ biết "không", cũn g lại "không", gọi là "không" chẳng thể được. Luận Trí Độ lại nói: "Nhị thừa được hai "không", như chỗ trống trong lỗ chân lông; Đại sĩ chứng đắc hai "không", như hư không mười phương."

- ***Thứ tư, MÔN CHÁNH TÔNG***

Hỏi: "Trước đã nói hai đế do "bát bất" mà chánh, xin trình bày cho?"

Đáp: "Do "bát bất", nên thế đế thành Trung đạo, tức nghĩa thế đế chánh. Do "bát bất", nên chân đế thành Trung đạo, tức nghĩa chân đế chánh. Do "bát bất", nên hai đế hợp thành Trung đạo, tức hợp hai đế

chánh. Do ba thứ chánh, nên mười hai bộ kinh, tám vạn pháp tạng, tất cả giáo đều chánh. Do tất cả giáo đều chánh, nên tức phát sinh chánh quán, mọi hí luận đều diệt, tức là được đạo. Vì nghĩa này rất quan trọng nên "bát bất" được nêu ở đầu. Thế, nên Luận chủ nhân "bát bất", quyết định thiên lệch, về Phật pháp."

Hỏi: "Vì sao ba thứ chánh, mà tất cả chánh ư?"

Đáp: "Pháp mà Chư Phật mười phương ba đời đã nói, đều dựa vào hai đế, bởi hai đế đều gồm thâu chung tất cả pháp Phật. Hai đế đã chánh, há chẳng phải tất cả đều chánh hay sao?"

Hỏi: "Vì sao Luận chủ dùng "bát bất" để sửa cho đúng Phật giáo?"

Đáp: "Vì ba hạng người học về hai đế đều rơi vào bất chánh, thiên tà?.

1/ Như năm trăm bộ v.v... chấp tánh nhất định "có", tức thế đế rơi vào "có" tánh, nên trở thành thiên tà, bất chánh.

Phương Quảng chấp tánh nhất định "không", tức chân đế rơi vào thiên tà bất chánh.

Vì phá hai lối chấp thiên lệch này, nên trình bày Nhân Duyên "không" "hữu" là hai đế, tức hai đế mới chánh.

3/ Tức hành vi của thế gian cũng nói rằng có ba thứ Trung đạo: Thế đế nói Trung đạo bất thường, bất đoạn. Chân đế nói về Trung đạo bất sinh, bất diệt. Hợp hai đế nói về Trung đạo phi chân, phi tục. Chỉ khảo sát, trách cứ ba Trung, đều không thành trung, vì rơi vào thiên tà, bất chánh, nên, nay, đối với thiên lệch, bất chánh này, để nói "bát bất", sửa cho đúng cả hai đế trở thành ba thứ Trung đạo, nên được chánh đáng trong ba."

Hỏi: "Bát bất" dù tức là hai đế, nhưng nói "có", "không" để làm hai đế, không nói "bát bất", mà phái vâng giáo nghe hai bên "có" "không" rơi vào đoạn, thường, nên không thành Trung đạo. Nếu nói hai đế bất sinh, bất diệt, không thường, không đoạn, thì biết hai đế chính là Trung đạo, nên đem "bát bất" để giải thích thành hai đế."

Hỏi: "Thế nào là đem "bát bất" để giải thích thành Trung đạo của thế đế?, nghĩa chánh của thế đế ư?"

Đáp: "Lời nói của một sư phần nhiều đối với người khác mà khởi. Có "cái có" của người khác có thể "có", tức có cái "không" có thể "không". Có "cái có" "có" không do "không", cho nên "có". Nếu có cái "không" có thể "không", vì không do "hữu", nên "không". Nay, không có cái "có" có thể "có", tức không có "không" cho nên "hữu";

không có "không" có thể "không", do vì "hữu" cho nên "không", vì thế, cho nên lấy "không"; "hữu" làm thế đế; "không" của "hữu" làm Chân đế.

"Hữu" của "không" làm thế đế, thế đế tức là Nhân Duyên giả có. Nhân Duyên giả có tức là Nhân Duyên giả sinh, Nhân Duyên giả diệt. Nhân Duyên giả sinh không thể nhất định sinh. Nhân Duyên giả diệt không thể nhất định diệt vì không thể nhất định sinh, nên sinh không có tánh thật. Vì không thể nhất định diệt, cho nên diệt không có tánh thật. Vì cho nên bất sinh, bất diệt là Trung đạo của thế đế."

Hỏi: "Sư nói rằng, giả sinh bất sinh; giả diệt bất diệt; bất sinh, bất diệt gọi là Trung đạo của thế đế." Đây là không ở giả sinh, sao lại là bất tánh sinh ư?"

Đáp: "Sư nói rằng: "Giả sinh bất sinh", điều này có ba ý.

1/ Nếu nói về hai đế đều không có nghĩa sinh, tức giả sinh bất sinh. Đây là nói không có nghĩa "sinh của tánh thật, chứ chẳng phải không ở giả sinh.

2/ Tự có giả sinh bất sinh, tức không ở giả sinh, vì là Trung đạo thế đế. Đây là sự dụng "giả" của chân đế làm "Trung" của thế đế, cụ thể như cách giải thích trên.

3/ Nói giả sinh này tức là bất sinh. Nếu đặt bất sinh, vào chân đế, thì sinh tự tại ở thế đế, đây chính là hai kiến chân, tục."

Hỏi: "Thế đế không thật có tánh sinh diệt, thì sao là Trung đạo ư?"

Đáp: "Nếu thế đế là tánh thật sự có sinh diệt, thì sẽ rơi vào thiên lệch bất chánh, không thành Trung đạo. Vì thế đế xa lìa tánh thật , thiên tà bất chánh, nên thành Trung đạo."

Hỏi: "Sinh diệt của tánh thật sao gọi là thiên tà bất chánh?"

Đáp: "Do sinh nhất định sinh, tức sinh là thường sinh. Nếu diệt là thật diệt, thì diệt sẽ thành đoạn diệt, nên sinh diệt của tánh thật tức là thiên tà.

Hỏi: "Lìa tánh sinh diệt, chỉ thành Trung đạo của thế đế, hay cũng thành giả danh thế đế?"

Đáp: "Tức chấp một tánh thật đủ cả hai nghĩa: Vì tánh thật là nghĩa thiên lệch, nên chướng ngại đối với Trung đạo, vì là nghĩa tự tánh nên chướng ngại giả danh, năng chướng một hoặc đã có hai nghĩa; trong thế đế, bị chướng cũng vậy, vì "có" không "tự có", nên "có" là "giả có", tức "giả có" này xa lìa hai bên, nên gọi là Trung đạo".

Hỏi: "Nếu vây, trung giả đâu có khác?"

Đáp: “Luận rằng: “Cũng là giả danh, cũng là nghĩa Trung đạo, nên lại không có hai thể, y cứ nghĩa, mà không đồng.”

Hỏi: “Nếu vậy, đại sư Nhiếp Sơn sao lại nói: “Chẳng phải có, chẳng phải không, gọi là Trung đạo, mà có, mà không, gọi là giả danh, tức thể, gọi là Trung, dụng tức là giả, làm sao không có khác?”

Đáp: “Đây là hễ chia ra ở thể dụng, thì thể gọi là Trung; dụng gọi là giả.”

Hỏi: “Vì sao đại sư nói thuyết này?”

Đáp: “Vì Văn luận như thế, nên Đại sư sử dùng thuyết này.” Phẩm Tứ đế nói: “Các pháp do Nhân Duyên sinh, ta nói tức là “không”; cũng gọi là giả danh, cũng gọi nghĩa Trung đạo.

Văn xuôi giải thích: “Do xa lìa hai bên, nên gọi là Trung đạo. Vì chúng sinh nên lấy giả danh để nói. Trung đạo là thể, không thể nói “có”, “không”, vì dụng là “có”, “không”, nên có thể được giả thuyết, nên lấy chẳng phải có, chẳng phải không làm Trung; mà có, mà không có làm giả, vì là luận một đường. Nếu nói ba Trung ba giả, tức trung giả thường chung. (sau sẽ nói đủ)

Hỏi: “Những gì là tánh thật sinh diệt?”

Đáp: “Lược nói về chấp của bốn hạng người”:

1. Thuyết của thế gian nói, chỉ dựa vào đối tượng mà mắt thấy, tai nghe như: Đất, nước hoà hợp, tức vật thể bên ngoài sinh; cha mẹ hoà hợp, có pháp trong khởi, vì thế gian kia quyết định có pháp nội, ngoại sinh, nên gọi là tánh thật.

2. Các ngoại đạo chấp vô nhân, tà nhân, quyết định có sinh, cũng gọi là tánh thật.

3. Người Tiểu thừa chấp có tánh sinh nhất định ở vị lai. Từ vị lai khởi đến hiện tại, nên gọi là sinh, cũng là tánh thật.

4. Người học Đại thừa có sở đắc, dù nói các pháp là giả, nhưng quyết định có sinh để sinh, tức vì sinh không nhân diệt nên sinh trở thành tự tánh.

Bốn thứ tánh sinh như thế, đều gây trở ngại cho Nhân Duyên thế đế của Như lai. Luận chủ ra đời, phá chấp tánh thật của bốn người này, nhằm trình bày thế đế là Nhân Duyên giả gọi là, nên thế đế mới thành Trung đạo.”

Hỏi: “Thế đế phá tánh thật sinh, diệt này là nghĩa của tánh “không” phải chăng?

Đáp: “Tức là tánh “không” . Vì tánh như thế v.v... rốt ráo vắng lặng, vì năm nhãn không thấy, nên gọi là “tánh không”.”

Hỏi: "Vì là bản tánh là "không", hay vì phá tánh là "không"?"

Đáp: "Đủ cả hai nghĩa. Tánh này xưa nay vắng lặng, chẳng phải vì phá nên "không", gọi là bản tánh "không". Như cho rằng, ánh lửa là nước. Bản tánh của nước là "không". Nếu y cứ ở vọng tình mà nói thì gọi là tánh chấp . nếu y cứ người kia tìm chấp tánh này không thể được, thì gọi là phá tánh "không"

Hỏi: "Đã là tánh "không", thì làm sao gọi là Trung đạo ư?"

Đáp: "Không có hai biên, nên gọi là Trung đạo."

Hỏi: "Tức tánh "không" này có phải cũng được nói Trung đạo chẳng phải có, chẳng phải không chăng?"

Đáp: "Vì "không" có tánh thật, nên không thể là "có". Vì Nhân Duyên "có" là giả gọi là, nên không thể là "không". Ở đây, tức là hợp Trung với giả, đều là Trung đạo.

Hỏi: "Điều này xuất xứ từ đâu?"

Đáp: "Kinh Niết-bàn nói: "Vừa có, vừa không có, gọi là Trung đạo, tức là việc ấy". Lại, kinh Niết-bàn nói: Vô sinh tử, chẳng thể là "có", "có", thường, lạc, ngã, tịnh, chẳng thể là "không", giống như thế, với nghĩa kia chẳng phải một".

Hỏi: "Vì sao dùng nghĩa này làm Trung đạo?"

Đáp: "Trung là nghĩa chánh, nói không có tánh thật, "có" giả danh, ở nghĩa mới chánh, nên gọi là trung."

Hỏi: "Tánh "không" có mấy thứ?"

Đáp: "Nói về tánh "không" có bốn thứ:

1. Chấp có tánh "không" gọi là tánh "không" . Đây là từ sở chấp đặt tên.

2. Vì phá tánh thật của người ngoài, nên gọi là tánh "không".

3. Chấp tánh này vốn tự trống rỗng, gọi là bản tánh "không".

4. Bản tánh của Nhân Duyên tự "không", gọi là tánh "không". Tánh này "không", là tên khác của Phật tánh, Bát-nhã, thật tướng. Người Nhị thừa chẳng thấy tánh "không", là không thấy cái tánh "không" này. Đây là dùng "thể" làm tánh, chứ chẳng phải "tánh" của "tánh" chấp .

Hỏi: "Hai đế đều bất sinh; đều không nói; đều như; đều cùng "tuyệt"; đều là tánh, là "không". tánh "không" đâu có khác?"

Đáp: "Cũng một nghĩa, vô Tánh giả hai sinh, nên đều bất sinh. Thế đế không nói tánh sinh . Chân đế không nói giả sinh, gọi là "đều không nói". Hai đế bặt giả, thật, gọi là "đều dứt, dứt tức là "như", nên nói rằng "đều như."

Hỏi: "Vì sao đầu tiên y cứ ở bất sinh, bất diệt để nói Trung đạo

ư?"

Đáp: "Nương bất cứ một môn nào cũng đều được các tỏ ngộ, không nên trách cẩu thả lý do, tất nhiên, muốn tìm kiếm lý do, chẳng phải không có đầu mối sâu sắc: Thế đế dù hội đủ vạn hóa, chỉ nhân quả sinh nhau là tông chỉ lớn của mọi nghĩa, căn bản của lập tín. Nếu nhân quả thành, tức tất cả đều thành; nếu nhân quả hoại, thì tất cả đều hoại. Nay, vì muốn sửa cho đúng nghĩa nhân quả sinh nhau của thế đế, nên Phật bảo trước hết y cứ bất sinh, bất diệt để biện luận Trung đạo của thế đế."

Hỏi: "Làm sao biết, muốn phá nhân quả thiên lệch, bất chánh, phải sửa cho đúng nhân quả của thế đế?"

Đáp: "Vì Thanh Mục giải thích:bất sinh", tức vượt ngoài 9 thứ nhân quả của luận sư nội, ngoại, đều không thành, nên biết y cứ vào nhân quả để nói Trung đạo của thế đế."

Hỏi: "Vì sao chẳng nói không có nhân, không có quả như "mười bất" của kinh Niết-bàn ư?"

Đáp: "Vì nay muốn dùng "vô sinh diệt", để sửa cho đúng nhân quả của thế đế, nên không được phát chỉ thú, tức nói chẳng phải nhân, chẳng phải quả."

Hỏi: "Đã nói bất sinh, bất diệt là đủ rồi, vì sao còn nói sáu việc nữa?"

Đáp: "Người căn cơ nhạy bén vừa nghe qua là tỏ ngộ, không cần phải nói lại. Vì sao? Vì thế đế vô sinh diệt của tánh thật, tức bệnh đều phá. Hiểu rõ Nhân Duyên giả gọi là sinh diệt, tức là chánh, đều hiển bày, nên không cần nói lại sáu việc, chỉ vì người với căn chậm lụt chưa tỏ ngộ, nên phải thay đổi tư thế để giảng nói sáu việc. Lại, vì căn tánh không đồng, nên sự tỏ ngộ chẳng phải một, tự có người nghe bất sinh, bất diệt, mà không tỏ ngộ; nghe không thường, không đoạn, thì hiểu rõ, nên lại thu hướng duyên khác lạ, nên cần triển khai biệt giáo. Như kinh Tịnh Danh nói, hơn ba mươi vị Bồ-tát đều nói pháp môn "bất nhị".

Lại, như Bồ-tát Đàm-Vô Hạt đã nói sáu trăm vạn ức môn Bát-nhã."

Hỏi: "Đã biết, lại nói môn khác, nay, vì sao kế là, bất sinh, bất diệt, nói không thường, không đoạn?"

Đáp: "Tóm tắt có ba nghĩa:

1. Thành lập thế đế trước, phá nghĩa sinh diệt của tánh. Sở dĩ thế đế phá sinh diệt của tánh thật, là vì thật sinh thì rơi vào thường; thật diệt thìrơi vào đoạn. Vì cho nên thế đế phá thật sinh diệt.

2. Chỉ rõ thành lập nghĩa Trung đạo của thế đế. Sở dĩ giả sinh, giả diệt của thế đế là Trung đạo, vì giả sinh chẳng phải nhất định sinh, nên bất thường; giả diệt không nhất định diệt, cho nên bất đoạn, vì bất đoạn, không thường, nên gọi là Trung đạo, nên nêu bất thường, bất đoạn, để giải thích thành Trung đạo của thế đế."

Hỏi: "Bất thường, bất đoạn đã là Trung đạo; bất sinh, bất diệt cũng là Trung đạo, sao lại lấy Trung đạo để hiển bày Trung đạo?"

Đáp: "Y cứ bất sinh, bất diệt để nói nghĩa Trung đạo của thế đế, thì không rõ ràng. Nếu y cứ bất thường, bất đoạn để nói Trung đạo, thì nghĩa dễ rõ ràng. Vì sao? Vì trong kinh, luận, phần nhiều y cứ bất thường, bất đoạn để nói Trung đạo. Phẩm Sư Tử Hống trong kinh Niết-bàn nói: "Chúng sinh khởi kiến, gồm có hai thứ:

1) Đoạn, 2) Thường

Hai kiến chấp ấy, không gọi là Trung đạo; vô thường, vô đoạn, mới gọi là Trung đạo. Phẩm Nghiệp của luận này nói: "Về nghĩa mà luận này nói, là lìa đoạn, thường, vì kinh, luận phần nhiều đều y cứ vào bất thường, bất đoạn để nói về Trung đạo, nghĩa ấy thật rõ ràng, lời nói của kinh, luận kia dễ tin, nên nêu bất thường, bất đoạn, để giải thích thành Trung đạo.

3. Trên đây dù đã nói nhân quả của thế đế sinh nhau là giả sinh diệt, chẳng phải thật sinh diệt. Đây là lìa lỗi của tánh thật, vẫn chưa tránh khỏi sai lầm trong nhân đã có quả, không quả. Vì sao? Vì đã gọi là giả sinh, hoặc có thể nói là vì trong nhân có quả, nên giả sinh; hoặc là vì trong nhân không quả, nên giả sinh. Vì thế, nên nay, nói giả gọi là nhân quả sinh nhau, chẳng được "có", "không". Nếu phái Tăng-khư vì chấp trong nhân có quả, nên sinh, tức là nghĩa "thường", như Bách Luận nói: "Lúc các thứ quả sinh, thì các thứ nhân không mất. Không mất, nghĩa là thường, là "có", không thể mất, diệt, nên gọi là "thường". Sư Vệ-thế vì chấp trong nhân không có quả, nên gọi là đoạn, vì trong nhân không có quả, nhân diệt trước, quả sinh sau, nên gọi là đoạn."

Tát-bà-đa trong Phật pháp, nói ba đời "có", tức là vốn tánh của quả ở vị lai. Từ vị lai đến hiện tại; từ hiện tại dứt trong quá khứ. Vì ba đời thường có, nên gọi là "thường"."

Bộ Tăng-Kỳ nói hai đời không có nghĩa, vì xưa "không", nay "có", đã có, rồi lại không có, nên là đoạn diệt. Nay, nói về nhân quả của Nhân Duyên vì không thể nhất định "có", không thể nhất định "không", nên là bất đoạn, bất thường, gọi là Trung đạo, đầy đủ như phẩm Sư Tử Hống của kinh Niết-bàn đã nói)

Kế là, nói “không phải một”, “không phải khác”:Thế đế dù đã lìa sinh diệt của tánh thật và quyết định đoạn, thường , e cũng rơi vào “một”, “khác”. Như Tăng-khư với Đại chúng bộ nói về nhân quả một thể. Vệ-thế và Thượng tọa bộ nói về nhân quả khác thể. “Một” “khác” như thế, đều phá hoại Trung đạo nhân quả của thế đế, nên kế là, nói “không một”, “không hkác”.

Hỏi: “Nhân quả của thế đế vì sao “không phải một”, “không phải khác” ư?”

Đáp: “Phẩm Quán Pháp nói: “Pháp do các Nhân Duyên sinh không phải “tức” nhân, không phải “khác” nhân. Vì nhân quả không đồng, nên hai nghĩa “năng” (chủ thể), “sở” (đối tượng) đâu được là “một”. Nhân, gọi là nhân của quả; quả, gọi là quả của nhân, làm sao “khác” được ?, nên gọi là Trung đạo.

Kế là, “không đến”, “không ra”: Bệnh “hoặc “vô cùng, không thể nêu hết. Trung đạo của thế đế vô lượng, cũng không thể nói đủ. Nay, lại dùng hai môn để ban bố chỗ quan trọng của của Trung đạo kia, tức mọi chứng bệnh đều được phá, trung đều được hiển bày dù đã nghe “sáu không” ở trên, mà sau cùng cho là quyết định có quả. Đã quyết định có quả, nếu từ ngoài đến, tất nhiên từ trong ra, nên kế là, nói “không đến”, “không ra”. Như chấp nỗi khổ, vui của chúng sinh, sự sinh diệt của vạn vật, đều từ trời Tự Tại “đến”, nghĩa là ngoài “đến”. Lại, có ngoại đạo chấp quả khổ, vui đều do tự “ngã” tạo ra, tự “ngã” nhận lãnh, nên gọi là “trong ra”. Lại có ngoại đạo Túc Tác (đã tạo nghiệp đời trước), như phái Tu Bạt chấp: quả khổ, vui đều xuất phát từ nhân xưa, không do duyên hiện tại là nghĩa trong “ra”. Lại, có ngoại đạo nói là nam nữ hoà hợp sinh ra chúng sinh. Bốn đại nhóm họp chung để sinh ra vật bên ngoài, gọi là ngoài đến. Đây là dùng “nhân” làm trong, lấy “duyên” làm ngoài. Lại, như Tỳ-Đàm chấp gỗ có tánh lửa. Từ nơi lửa tánh, để trở thành lửa sự, là nghĩa trong ra.”

Luận Thành nói gỗ không có tánh lửa, chỉ mượn duyên sinh làm nghĩa ngoài đến. Nếu chấp có tánh của lửa trong, lại cần duyên ngoài, tức là chấp đủ đến ra. Nay, nói “đến”, “ra” như ở đây đến ra, đều hủy hoại nhân quả của thế đế. Cho nên, kế là, nói “không đến”, “không ra”.

Hỏi: “Nhân quả của thế đế làm sao không đến, không ra ư?”

Đáp: “Nhân quả của Nhân Duyên không thể trong, ngoài, nên gọi là Trung đạo. Vì sao? Luận rằng: “Pháp do các Nhân Duyên sinh, vì quả không nghiêng một bên ở nhân, nên không “trong”; không ng-

hiêng về duyên nên không ngoài. Kinh Tịnh Danh nói: Pháp không thuộc nhân, không ở duyên, nên vì không nghiêng về hai bên, nên gọi là Trung đạo."

Hỏi: "Vì sao chỉ nói tám việc bốn đôi?"

Đáp: "Tám việc bốn đôi, nhất nhất đều đối nhau, bệnh đều phá, trung đều biểu thị rõ, tức nghĩa đều đủ. Chỉ vì bốn đôi phá khắp các chấp, nói khắp Trung đạo, về nghĩa vì tóm tắt tròn vẹn, nên chỉ nói 8.

Kế là, nói chân đế "bát bất" nói Trung đạo của chân đế: Dùng "hữu" của "không" làm thế đế; "không" của "hữu" làm chân đế. Lấy "hữu" của "không" làm thế đế, thế đế, thì là giả sinh, giả diệt. Đối với "giả sinh" của thế đế, nói "giả bất sinh" của chân đế. Đối với giả diệt của thế đế, nói giả bất diệt của chân đế. Bất sinh bất diệt là Trung đạo của chân đế."

Hỏi: "Làm sao biết hai đế đều là vô sinh ư?"

Đáp: "Phẩm Phật Mẫu của kinh An Lạc nói: "Hai đế: không phải một, không phải hai; không phải thường, không đoạn; không đến, không ra; bất sinh, bất diệt, " nên biết "bát bất" đủ cả hai đế Luận này nói về hai người Đại, Tiểu thừa đều cùng mất hai đế: Tiểu thừa chấp "có", bác "không", nên mất chân đế. Người Đại thừa chấp "không", bác "hữu", nên mất thế đế. Tiếp nhận hai mất này, vẫn nhắc lại "bát bất". Nên biết "bát bất" có đủ hai đế.

Lại, người Đại thừa chấp rốt ráo "không", không có thế đế. Đã mất thế đế, cũng mất Đệ nhất Nghĩa đế. Cho nên, nay nói dù cuối cùng vô sinh, mà có hai đế."

Hỏi: "Chỉ nên nói trực tiếp hai đế, vì sao lại nói hai đế đều vô sinh ư?"

Đáp: "Nói thẳng hai đế "không", "hữu": chấp nhận, nghĩa là lại chấp 'không", "hữu" mà hai người Đại, Tiểu trước đã nói, hợp thành hai đế. Đây là bệnh thiên lệch, không phá thì Trung đạo không hiển bày. Vì thế, nên nay, nói hai đế đều cùng bất sinh, tức song phá hai thiên lệch, nói về đủ Trung đạo. Vì sao? Vì thế đế vô sinh, nên phá sinh của tánh, tức chấp có tánh của Tiểu thừa, bệnh này được lành. Lấy vô sinh của chân đế để nói về Nhân Duyên sinh rõ ràng, tức là vô sinh; nên bệnh "không" thiên lệch của Đại thừa được dứt, nên biết vô sinh của hai đế phá rộng hai bệnh. Lại, vì sinh vô tánh của thế đế có Nhân Duyên giả sinh, nên thế đế trở thành Trung đạo. Chân đế không có giả sinh, nói chân đế của Nhân Duyên giả bất sinh, thành Trung đạo, do được đủ làm sáng tỏ hai Trung đạo, cho nên nói hai đế đều bất sinh. Lại, sở dĩ chỉ

nói một đế sinh, một đế bất sinh, là vì muốn đối phá lối chấp của Tiểu thừa kia, nên nói hai đế đều cùng vô sinh. Lại, nói hai đế đều không có sinh, là vì muốn bảo cho chúng sinh biết tất cả pháp xưa nay rốt ráo vô sinh, khiến cho tất cả chúng sinh ngộ vô sinh nhẫn. Vì sao? Vì luận về tâm, nếu có sinh, tức có đối tượng nương tựa, có đối tượng nương tựa, tức có đối tượng ràng buộc, có đối tượng ràng buộc, tất nhiên sẽ không được lìa sinh, già, bệnh, chết, lo buồn khổ não, còn không được Nhị thừa, huống chi là Phật đạo. Nếu tâm vô sinh, tức không có chỗ nương tựa, lìa tất cả ràng buộc, tức là được Trung đạo, nên năm mươi hai Hiền, Thánh đều y cứ vô sinh, để quán phần nội tại, về đẳng cấp của mình:

Đầu tiên là tin bổ tánh của các pháp là vô tánh, nên gọi là mười tín. Hơi chiết phục tâm sinh, khiến cho không khởi động niệm , nên gọi là “phục nhẫn”, tức người của ba mươi tâm, do chiết phục tâm sinh, không khởi động niệm, tức vô sinh hơi sáng sủa. Thuận với các pháp vô sinh, không rơi vào sinh, nên gọi là Thuận nhẫn, từ Sơ địa đến sáu địa.

Sinh tâm, động niệm không còn hiện ở trước vì vô sinh hiện tiền nên gọi là vô sinh nhẫn, bảy địa đến cửu địa.

Tâm sinh, động niệm , rốt ráo vắng lặng, diệu ngữ vô sinh rõ ràng phân minh, nên gọi là Tịch diệt nhẫn, Thập địa; Đẳng giác; Diệu giác địa. Do tầng bậc không có tầng bậc chỉ một quán vô sinh . Vì tầng bậc của không có tầng bậc, nên có năm mươi hai vị không đồng.

Cho nên năm mươi hai đều thực hành quán vô sinh, vì hai đế xưa này vô sinh, nên nhân vô sinh của hai đế, phát quán vô sinh, như kinh Niết-bàn nói: “mười hai Nhân Duyên bất sinh, bất diệt, năng sinh trí quán, tức biết “bát bất” là căn bản của năm mươi hai Hiền, Thánh.”

Hỏi: “Thế nào là năm mươi hai Hiền, Thánh đều tỏ ngộ vô sinh của hai đế?”

Đáp: Do hiểu rõ thế đế nên tất cả tánh thật có sở đắc, tâm rốt ráo bất sanh. “Do hiểu rõ chân đế, nên biết Nhân Duyên sinh tức vô sinh. Đối với tất cả giả sinh, không còn sinh tâm, động niệm nữa. Gồm thâu chung chúng sinh, bệnh không vượt ngoài giả, thật. Đối với hai chỗ này, không còn động niệm nữa, tức ngộ Vô sinh pháp nhẫn, nên có tất cả Hiền, Thánh.”

Hỏi: “Thế đế phá tánh sinh diệt , là nói bất sinh, bất diệt. Chân đế phá giả sinh diệt, nói bất sinh, bất diệt phải chăng?”

Đáp: “Ý chánh thì không đúng. Vì, Thế đế phá thật sinh diệt , nói bất sinh, bất diệt; Chân đế nói giả sinh rõ ràng, tức là vô sinh, nên không phá. Sở dĩ kinh nói: “Không hủy hoại giả danh, mà nói thật tướng

các pháp.” Luận nói: “Pháp do Nhân Duyên sinh, ta nói tức là “không”. Nếu phá giả sinh diệt thì trái với kinh, luận này.”

Hỏi: “Vì sao phá tánh sinh, nói về vô sinh, mà giả sinh tức là vô sinh?”

Đáp: “Vì các pháp rốt ráo không có tánh sinh, nên năm nhãn không thấy, chỉ điên đảo nói ngang là “có”, cho nên phải phá tánh sinh đã xong, mới được nói giả sinh của Nhân Duyên là thế đế của Phật, Bồ-tát. Đây là nhân duyên giả danh sanh được mắt Phật nhìn thấy, vì sao phá thế đế của Nhân Duyên ư? Nhưng Nhân Duyên sinh, tức là tánh vắng lặng, nên goị là vô sinh của chân đế, là Trung đạo của chân đế. Hỏi: “Xưa, đâu được nói rằng, thế đề phá tánh sinh, chân đế phá giả sinh ư?”

Đáp: “Đây là y cứ ở bệnh giả để nói. Vốn đối với tánh lập giả, mà người mê lầm lại quyết định nói là đạo lý có giả này, nên thành bệnh giả sinh. Nay, vì phá bệnh giả sinh này, nên nói “phá giả”, mà vì không phá Nhân Duyên giả vô sở đắc, nên hai đế đều phá tánh giả, gồm có hai nghĩa:

Nếu thế đế phá tánh, tức phá mà không gồm thâu chân đế phá giả, vừa phá, vừa gồm thâu. Phá tình, chủ thể mê của người kia, gồm thâu lấy cái giả của sở hoặc, nên chỉ dứt bệnh của họ mà không dứt trừ pháp của họ, cũng có hai môn:

1- Không có pháp nào để trừ, tức phá pháp của tánh thật.

2- Chỉ dứt trừ tình của năng mê, không loại bỏ pháp của sở mê, tức nghiã chân đế phá giả.”

Hỏi: “Nếu Nhân Duyên giả sinh, tức là vì vô sinh nên không phá là cũng Nhân Duyên tánh sinh, tức là vô sinh, lẽ ra cũng không phá?”

Đáp: “Tánh Nhân Duyên, như Phật tánh, pháp tánh v.v..., đây cũng là nghĩa giả mà thôi. Nay, chấp có sở đắc, sanh là vì tánh sinh , nên sinh, không được là vô sinh. Tánh như thế, tức chỉ phá, không gồm thâu.”

Hỏi: “Người nào chấp giả sinh, mà nói chân đế phá giả sinh?”

Đáp: “Có hai hạng người”:

1/ Bất “không”, giả gọi là hai đế.

2/ “Không” giả gọi là hai đế.

Vì hai người này, nên nói chân đế phá giả.

1) Người bất không , nghĩa là “không” của thế đế, không có tánh thật sinh, mà giả sinh chẳng thể “không” vì hạng người này nên nói Nhân Duyên của thế đế giả sinh tức là vô sinh.

Chỗ nào có pháp giả bất “không” này? Nếu có pháp giả bất “không” này thì phải phá pháp giả này.

Hỏi: “Tức danh nghĩa của bất “không” giả này cũng được là Trung đạo của thế đế hiện nay không?”

Đáp: “Cũng có ý này. Ông nói rằng: vì không có tánh thật, nên là chân đế; “hữu” đối với pháp giả, gọi là thế đế. Hai đế này cũng là thế đế hiện nay. Vì nghĩa thế đế là giả danh của Nhân Duyên, pháp không có tánh thật.”

Hỏi: “Sao lại dùng “không” của thế đế này để làm “không” của chân đế ư?” Hỏi nghĩa lý do của quán, cũng đồng với thuyết hiện nay. Thế đế là ba giả, tức không có tánh thật nữa. Chân đế là bốn tuyệt, tức không còn có ba giả. Đây cũng là nghĩa hai đế phá giả, thật, đâu khác gì với nghĩa hiện nay?”

Đáp: “Môn cạn sâu, tự sẽ giải thích đủ. Lý do dù nói thế đế là ba giả, nhưng hiện nay, lấy không có sở đắc đối với ba giả, sau cùng, nghĩa tánh này bị phá bởi thế đế hiện nay. Nay nói vừa khởi một niệm, là nẩy sinh sự hiểu biết, tức là nghĩa tánh. Vì sao? Đã khởi tâm, chấp là sanh. Tâm cho rằng có sự nẩy sinh này, lại khởi tâm chấp sinh, tức là vì có sở đắc, nên gọi là là Tánh. Nếu nghe sinh cho rằng sinh là diệt sinh, gọi là Nhân Duyên sinh, bèn tạo ra Nhân Duyên hiểu biết, thì thành bệnh Nhân Duyên, phải phá Nhân Duyên này, nên phá giả, thật, phải đối với tâm quán thật tinh tế, mà gieo vào. Nếu không như vậy, thì lại thành nghĩa cũ.

2) Người “Không” giả danh: nghĩa là “không” đối với giả sinh, mới là vô sinh. Bởi hoại sinh này mà nói vô sinh, vì đối với duyên này, nên nói giả sinh, tức là vô sinh, gọi là chân đế.”

Hỏi: “Bất sinh, bất diệt, làm sao là Trung đạo của chân đế?”

Đáp: “Vì “không” “hữu” là chân đế xa lìa sinh diệt, nên gọi là Trung. Đã gọi là có “không”, thì vì “không” chẳng tự “không”, nên gọi là giả, như thế đế không khác.”

Hỏi: “Đã nói rằng “không” “hữu” là thế đế; “hữu” “không” là chân đế, tức hai đế đều là giả danh của Nhân Duyên. Phái bẩm thọ giáo nghe có làm có hiểu; nghe không có làm, không có hiểu, tức hai đế đều thành bệnh tánh. Luận chủ phá hai đế của tánh thật này, để trình bày hai đế của Nhân Duyên giả danh tức hai đế đều phá tánh. Thế nào là phá tánh của thế đế, phá giả của chân đế?”

Đáp: “Năm tôi hai mươi hai tuổi, đến chùa Thiệu Long, đem nghĩa này hỏi thầy, thầy nói: “Luận chung là phá giả, thật”, tức có đủ

bốn câu:

1/ Câu hỏi vừa rồi, tức hai đế đều phá tánh: phá tánh sinh của thế đế; phá tánh vô sinh của chân đế, nên cả hai đế đều là giả.

2/ Hai đế đều phá giả. Vì thế đế có sở đắc là giả, cho nên giả. Nay, nói thế đế là bất giả. Vì giả, nên thế đế phá giả.

Nhân Duyên không giả, giả (mượn) chân đế để phá. Vì là giả, nên giả chân đế.

Hỏi: "Người khác không nói chân đế là giả, làm sao phá giả?"

Đáp: "Chân đế kia dù chẳng phải giả, mà giả làm chân, đặt tên. Giả danh này, vì là danh, nên danh cũng được chân phá giả. Lại, sư Trung Giả nghe nói "giả làm, giả hiểu biết, cũng phải phá giả này", Sư nói: "Sư Trung giả tội nặng, không bao giờ thấy Phật".

Sở dĩ nói lời quở trách này, là vốn vì đối với tánh, nên nói giả, để cho người kia tỏ ngộ hẳn mà thôi, lại bỏ tánh, còn lại giả, cho là quyết định. Vì tâm có đối tượng nương tựa, nên không bao giờ thấy Phật, cần phải phá giả.

3) Thế đế phá giả, chân đế phá thật. Đây, chính là đối với nghĩa lý do. Thế đế của lý do là ba giả; bốn tuyệt của chân đế tức chẳng phải giả, nên nay, nói thế đế phá cái giả có "sở đắc" này, mới được nói thế đế là giả."

Hỏi: "Phá thế nào?"

Đáp: "Thế đế là giả:Thế đế đối đãi với cái gì ? Nếu đối đãi với chân đế, thì chân đế chẳng phải đối tượng đối đãi, thì làm sao thế đế là chủ thể đối đãi? Thế đế đã không đối đãi với chân đế, lại không tự đối đãi với chính thế đế, tức biết được thế đế chẳng phải đối đãi với thế đế, vì chẳng phải đối đãi, thì làm sao là giả? Nay, vì thế đế đã không có giả này, nên nói "thế đế phá giả". Nay, thế đế "có" không tự có, mà do "không" nên "có", tức thế đế mới thành giả."

Chân đế phá thật: chân không tự chân, gọi là chân tục. Chân chẳng phải chân tục, thì chân không thành chân, nên Nhân Duyên giả chân để phá tánh chân thật kia."

4) Thế đế phá thật; chân đế phá giả, như ở trước giải thích .

Hỏi: "Thế đế phá thật, mà thế đế là giả; chân đế phá giả, tức lẽ ra chân đế chẳng phải giả ?"

Đáp: "Chân đế phá giả sinh diệt, chứ không nói chân đế phá tất cả giả."

Hỏi:"Đã có đủ bốn câu (bốn trường hợp), nay, vì sao lại nói Thế đế phá thật, chân đế phá giả ư?"

Đáp: "Luận chung giả thật, mới có bốn trường hợp. Nay, vì muốn giải thích hai đế đều vô sinh, nên thế đế không có thật sinh; chân đế không có giả sinh, nên được hai đế vô sinh là khác nhau. Nếu nói thế đế phá thật sinh; chân đế phá thật bất sinh, thì tức là phá sinh, lại phá bất sinh, nên không giải thích "bát bất". Thế, nên hai đế không được đều phá thật. Nếu thế đế phá giả sinh; chân đế phá giả bất sinh, thì cũng chẳng phải giải thích nghĩa "bát bất", nên không được đều phá giả.

Nếu thế đế phá giả sinh; chân đế phá thật bất sinh, thì cũng không giải thích "bát bất" Do đó, trong bốn môn, chỉ được thế đế nói không có thật sinh; chân đế nói không có giả sinh, mà thôi."

Hỏi: "Không có chân đế, cũng phá thật sinh được không?"

Đáp: "Lấy ý nghĩa đó, tức cũng có phá thật sinh được, vì chấp thật vô sinh đã là có sở đắc, cũng vẫn là nghĩa sinh, chỉ y cứ người ngoài hễ lập nghĩa, thì không nói chân đế là sinh, cho nên chân đế không phá sinh.

Kế là, không thường, không đoạn:Đã nghe chân đế bất sinh, bất diệt, bèn cho rằng có lý bốn tuyệt thiên nhiên của chân đế, có Phật, không có Phật, thì tánh tướng vẫn thường trú, cho nên thường, mà chân đế dứt bặt bốn trường hợp, đây tức là đoạn. Nay vì phá đoạn, thường này, cho nên nói là bất đoạn, bất thường. Vì chẳng nhất định có chân lý này, nên bất thường. Vì không hề có bốn trường hợp để dứt, nên nói rằng bất đoạn, gọi là Trung đạo.

Không phải một, không phải khác: Kẻ mê hoặc đã nghe bất sinh, bất diệt, bất đoạn, bất thường, bèn cho rằng lý chân đế không có khác nhau, nên gọi là "một", được Khai Thiện sử dụng trường hợp này.

Quang Trạch cho rằng: "Chân lý cũng có cạn, sâu, thành thử cách ngăn nhiều với chân đế", nên gọi là "khác" Nay, đều phá "khác" đó, nên nói: "Không phải "một", "không phải khác", cho nên kinh nói: "Không có sắc, không có hình, đối với một tướng, cái gọi là vô tướng. Vì một tướng, nên không thể là "khác". Vì không có tướng, nên không thể nói "một", không "một", không "khác", gọi là Trung đạo.

Không đến, không ra: Do bỏ tục được chân, nên gọi là "đến"; từ chân xuất tục, gọi là ra. Nay, vì phá đến ra này, nên nói không đến, không ra."

Hỏi: "Thực hiện cách giải thích này ở chỗ nào?"

Đáp: "Luận Trí Độ giải thích phẩm Tập Tán, giải thích pháp Vô vi có tập, tán rằng: "Xuyên qua vật thể được khoảng không,, là nơi nhóm họp của vô Vi; ở vật bít lấp thì mất khoảng "không" là tán của

vô vi. Tập, tán, tức là nghĩa đến, ra. Lại, vì ‘không”, và sắc chẳng thể là “một”, nên “không” chẳng phải từ trong sắc mà ra. Vì “không”, và sắc không thể “khác”, nên “không” chẳng phải ngoài sắc mà đến. Không đến, không ra là Trung đạo của chân đế.”

Hỏi: “Thế đế giả sinh diệt, tức bất sinh, bất diệt, là Trung đạo của chân đế, cũng được giả đoạn, thường của thế đế, tức bất đoạn, bất thường là Trung đạo của chân đế ư?”

Đáp: “Nói chung, tức so sánh, chỉ có đệ tử Phật cho thế đế là sinh diệt, vì kiêng kỵ thế đế là đoạn, thường, nên chẳng so sánh.

“Một”, “khác”, “đến” “ra”, tức có thể chung cho cả hai nghĩa. Kế là, hai đế hợp đủ “bát bất”.

Hợp nói Trung đạo của hai đế: Đây có hai nghĩa:

1. Hợp biện luận hai đế để giải thích Trung đạo.

2. Dứt hai, quy về không hai, nói về trong thể.

Y cứ hợp nói hai đế là trung, lại có ba nghĩa:

1, Muốn giải thích kinh, luận, chỉ nói nói nghĩa hai đế, tức nghĩa khắp của pháp thuộc hai đế, không cần nói về ba đế.

2, Nói riêng về hai đế, đây là nói riêng dụng của trung. Hợp nói hai đế, hợp nói dụng của Trung.

3, Nói chẳng phải chân, chẳng phải tục, mới là thể của trung. Đây là giải thích về nghĩa ba đế trong kinh.”

Hỏi: “Sao chỉ nói hai đế là trung ư?”

Đáp: Sư Đàm Ảnh ở Quan Nội cho là nghĩa của Trung đạo hai đế cũ, Sư nói: Chân thì chẳng phải hữu, tục thì chẳng phải vô, vì chân nên vô hữu tuy vô mà hữu, vì tục nên vô vô tuy hữu mà vô, tuy vô mà hữu, không dính mắc vô, tuy hữu mà vô, không lụy bởi hữu, vì không dính mắc vô cho nên bất đoạn, vì không lụy bởi hữu cho nên bất thường, tức là chẳng phải hữu chẳng phải vô, là Trung đạo bất đoạn, bất thường. Đây là hợp giải thích nghĩa “bốn bất”. Vì sinh thường là “có”; vì diệt đoạn là “không”.

“Không phải một”, “không phải khác”: So sánh với trên, nên nói: “Vì tục đế, nên không phải một; vì chân đế, nên không phải khác. Vì tục, nên không phải một, tuy “khác” mà “một”. Vì chân, nên không có khác, tuy “một”, mà “khác”, tuy “khác” mà “một”, cho nên không ngăn ngại với “khác”, tuy “một” mà “khác”, nên không dính mắc ở “một”. Không phải “một”, không phải “khác”, gọi là Trung đạo.

Nếu đối với phá, lập, thì Khai Thiện cho rằng: “Vì chân, tục một thể, nên gọi là “một”.”

Long Quang cho rằng: “Chân, tục “khác” thể, nên nói là “khác”. Nay, đều bác bỏ, nên nói rằng “không phải một”, “không phải khác”. Cho nên Thiên Thân giải thích Đại Phẩm, nói mười thứ tán động, mà “một”, “khác” là hai thứ tán, động, nên biết chân, tục không thể là “một”, “khác”. Đông Dương truyện đại sĩ làm bài tụng hai đế:

Hai đế đều chẳng song
Thường trái, không hề đều
Chìm nổi, tùy, không tùy
Trôi nổi, bạt, vô bạt

Người kia vốn không có học vấn, mà còn biết hai đế không thể “một”, “khác”, huống chi người tìm học kinh, luận mà có chấp nhất định ư?

Không đến, không ra: Vì chân đế “không”, nên không đến; vì tục đế “hữu”, nên không xuất xuất giống như khứ so sánh với trên, có thể biết.

Hỏi: “Đã nói về Trung đạo của hai đế xong, vì sao lại hợp nói Trung đạo của hai đế nữa ư?”

Đáp: “Chỉ nói về tục đế, không nói chân đế, tức rơi thiên lệch biên “hữu”; chỉ nói chân đế không nói về tục đế, về bên rơi về bên “không”, Nay, hợp nói hai đế, vì lìa hai bên này nên gọi là Trung đạo.

Pháp sư Đại Lãng dạy Chu Ngang hai đế, người ấy chấp mắc luận Tam tông , rằng: “Sở dĩ Phật lập hai đế vì các pháp có hai thứ “không”, “hữu”, vì không nghiêng về một bên, nên gọi là Trung đạo.”

Hỏi: “Thế đế bặt tánh, chân đế bặt giả, hợp nói cả hai đế là nhằm đối trị với sự nghiêng lệch nào?”

Đáp: “Chỉ nói về dứt tánh của thế đế, không nói dứt giả của chân đế, tức gọi là nghiêng lệch; chỉ nói rõ về chân đế bặt giả, không nói thế đế bặt tánh, về nghĩa cũng nghiêng một bên. Vì nói đủ hai đế đều bặt giả, thật , tức nghĩa mới viên, chánh, nên gọi là Trung đạo.”

Hỏi: “Hai đế hợp nói trung giả là thế nào?”

Đáp: “Hợp nói lìa hai thiên lệch là trung; hợp nói Nhân Duyên hai đế, nên là giả.

Kế là, dứt hai đế, trở về với không hai, nói Trung đạo: Nếu thực hành thể, dụng để nói, thì cả ba thứ trên đều là dụng của trung, chỉ dụng của trung có lìa, có hợp, đều nói Trung đạo của hai đế là lìa, tức là đều sửa cho đúng nghĩa của hai đế. Hợp nói Trung đạo của hai đế tức là hợp sửa cho đúng nghĩa của hai đế. Nay, kế là nói về thể của trung, tức là gồm thâu dụng quy thể.

Sở dĩ cần một lớp này là vì phái vâng giáo nghe nói hai đế, bèn nghĩ ra hai cách hiểu, tức thành hai kiến, nên kinh Đại Phẩm nói: "Các "hữu" đều có hai, nghĩa là không có đạo nào không có quả." kinh Niết-bàn nói: "Minh Vô Minh, người ngu nói là hai; cũng chân, và tục mà người ngu, cho là hai. Nay, nói Chư Phật, Bồ-tát, trong không có danh tướng, gượng gọi là danh tướng, nói là muốn cho chúng sinh nhờ danh tướng, ngộ không có danh tướng nên không hai mà hai, gọi là hai đế. Vì muốn cho chúng sinh nhân không hai mà hai, tỏ ngộ hai, không hai, nên gọi là Trung đạo không hai. Vì "không", "hữu" là thế đế. Thế đế tức sinh' "hữu", "không" là chân đế; chân đế gọi là "diệt". Đã gọi là "không" "hữu" tức bất "hữu", nên nói bất sinh. "Hữu" "Không" tức chẳng phải "không", nên nói là bất diệt. Bất sinh, bất diệt, tức là Trung đạo chẳng phải chân, chẳng phải tục.

Bất thường, bất đoạn: cũng được so sánh trên. Chân đế có Phật, không có Phật, vì tánh tướng vẫn thường trụ, nên gọi là "thường". Thế đế có pháp hư giả, sẽ trở về với sự tiêu ma, hoại diệt, nên gọi là "đoạn". Đức Như lai nói Nhân Duyên thường, vô thường này, là vì muốn cho chúng sinh liễu ngộ chẳng phải thường, chẳng phải vô thường, nên gọi là Trung đạo, cũng được xoay vần giải thích lẫn nhau. Kẻ mê lầm nghe nói Trung đạo chẳng phải chân, chẳng phải tục, bất sinh, bất diệt, bèn cho là "thường". Đã chẳng phải chân, tục, dứt bặt chân, tục, nên gọi là "đoạn". Vì ngăn tâm này, nên đã chẳng phải sinh diệt, cũng chẳng phải đoạn, thường, mới được gọi là Trung đạo.

Không phải "một", không phải khác: Nếu so sánh với nghĩa trên, lấy "không" "hữu" làm thế đế. Thế đế tức là sai biệt của không sai biệt, nên gọi là "một", "khác". Vì "không" "hữu" là chân đế, chân đế là vô khác biệt của khác nhau, nên gọi là "một", "khác". "Khác" một tức chẳng phải "một"; "một" của "khác", tức chẳng phải "khác". Chẳng phải "khác", chẳng phải "một", gọi là Trung đạo.

Nếu vì trở thành người trên, kẻ mê lầm nghe nói Trung đạo bất sinh, bất diệt, chẳng phải thường, chẳng phải đoạn, bèn cho là dứt diệt một tướng. Nếu dứt trừ nhất tướng bèn cho rằng, Trung đạo cũng có cạn, sâu, tức là tướng "khác" vì có "sở đắc" lòng người phải có đối tượng nương tựa. Nếu không trụ "một", thì rơi vào "khác". Vì thế, nên nay nói đã chẳng phải sinh, diệt, đoạn, thường, thì cũng chẳng phải "một", "khác", không đến, không đi: So với nói trên, dùng "không", "hữu" làm thế đế. Vì thế đế, nên có "đến". "Hữu" "Không" là chân đế, chân đế dứt bặt pháp "có", nên gọi là "đi". Sở dĩ Như lai nói có

"đến", "đi" này, là vì muốn cho chúng sinh sớm tỏ ngộ không có đến, đi. Vì "đến" là tướng đến của "không đến", nên "đến" mà không có chỗ đến; đi là tướng đi của không đi, nên "đi" không có chỗ đi. Không đến, không đi, gọi là Trung đạo.

Nếu thành nghĩa trên, thì đã nghe Trung đạo có đủ "sáu bất" nói trên, bèn cho rằng Trung đạo ra ngoài hai bên, nên gọi là "xuất". Trước kia, đã chấp có hai biên, tức Trung đạo bất thành. Nay, vì bỏ hai bên, nên có Trung đạo, nên Trung đạo mới thành. Vì dứt tâm này. Nói trung chẳng phải ngoài biên, cho nên "không đi". Còn vô biên có thể đi, trung nào có thể đến?"

Hỏi: "Vì sao đặt ra cách giải thích này?"

Đáp: "Luận rằng: "Dùng tám việc này để phá chung tất cả pháp. Phá tất cả pháp, có nghĩa là phá khắp qua mọi việc mà tâm chúng sinh đã vận hành. Tâm chúng sinh chỉ vận dụng tám việc trung này, nên hiện nay đều không phải tám việc, để cho tâm không có đối tượng vận hành. Vì không có đối tượng vận hành, nên không có sở đắc, tức là tỏ ngộ xa vô sinh, nên tạo ra cách giải thích này.

Kế là, kết thúc, dù có bốn thứ Trung giả, nhưng hợp lại chỉ trở thành một Trung, một giả, vì chẳng phải lấy chân, tục làm thể, nên gọi là Trung. Vì chân, tục là dụng, nên gọi là giả."

Hỏi: "Vì sao dùng "chẳng phải chân, tục" làm trung? Chân, tục làm giả?"

Đáp: "1/ Vì nhờ ở 2, chẳng phải dứt kiến của hai bên, nên gọi là Trung. Vì thật ra, chẳng phải chân, tục là chúng sinh, nên gượng đặt ra danh từ chân, tục để nói, nên chân, tục gọi là giả.

2/ Thể, dụng đều gọi là Trung, vì Trung là nghĩa chính, vì có đủ phi chân, tục, kể cả chân, tục. Vì nghĩa này mới chính đáng, nên đều gọi là Trung.

3/ Chân, tục, chẳng phải chân, tục, đều là giả. Sở dĩ đều gọi là giả, vì đều là chữ mà Như lai giả gọi, nên đều là giả. Vì sao? Vì môn đạo không hề chân, tục, vì giả nói chân, tục, nên chân, tục là giả. Cũng chưa từng chẳng phải chân, tục, vì giả thuyết chẳng phải chân, tục, nên "chẳng phải chân, tục", cũng là giả. Lại, chân, tục không tự chân, tục, là chân, tục phi chân, tục. Chân, tục đã là giả, "phi chân, tục" không tự "phi chân tục", mà là do chân, tục. Do chân, tục, nên "phi chân tục", tức "phi chân tục" cũng là giả."

Hỏi: "Đều cùng có trung, đều cùng có giả, lại được hợp thành một giả, hợp thành một Trung có được không?"

Đáp: “Phải đầy đủ nghĩa chân, tục, phi chân, tục, mới viên, chánh, mới trở thành một viên “Trung”. Chân, tục, phi chân, tục không tự bắt đầu là một viên “giả”.”

Hỏi: “Chỉ nói chân, tục là trung nào, giả nào? Nói thẳng phi chân, tục, lại là giả nào, trung nào?”

Đáp: “Hễ nhìn thấy, thì phi chân tục là thể giả; chân tục là dụng giả. Chân tục là dụng trung; phi chân, tục là thể trung. Sở dĩ nói lời này là vì muốn giải thích trung, giả trong văn luận, nên hễ lập ra thể, dụng, lại vì đối với chân, tục của lý do là thể, vì không có “thể” của phi chân tục, nên nói chân, tục là dụng; phi chân, tục mới là thể, sao cho chúng sinh kia lìa bỏ hai kiến chân, tục được tỏ ngộ xa! Nếu cố giữ lời nói sự hiểu biết này, thì lỗi lầm của họ lại càng sâu.

Sư lại nói: “Gọi là thẳng là thể, dụng thì sẽ không còn dấu vết. Vì sao? Vì đã gọi là thể, dụng, tức là Nhân Duyên, thể dụng của Nhân Duyên tức là tánh vắng lặng, làm sao lại giữ lấy lời nói này? Như một việc thể, dụng đã vậy, thì với bốn oai nghi, đối tượng của sáu căn, động, tĩnh, thường phải biết. Bốn oai nghi là Nhân Duyên, nếu biết rõ Nhân Duyên, thì biết được bốn oai nghi của Nhân Duyên không hề có bốn và chẳng có bốn, không còn chỗ của tâm phẩm hạ. Sở dĩ bốn oai nghi này không khởi lên ái kiến thì thường hợp với đạo.”

Sư lại nói: “Hễ có giảng nói, đều vì dứt trừ bệnh. Bệnh đã qua khỏi, thì lời nói dứt hết, như giông bão đè bẹp cỏ, cỏ chết rồi, bão tiêu tan. Không được giữ lại lời nói để tạo ra sự hiểu biết, trởi lại thành bệnh, sẽ không được giải thoát.”

Lại, Sư nói: “Dùng tâm quán, phát ra lời nói tức lời nói không giao động quán, lời nói không lay động quán, cuối cùng, đâu từng có nói năng.”

Sư lại nói: “Nhờ ngôn ngữ để hiển bày đạo, thật ra, không có lời nói nào để gởi gấm, tức biết lời nói không khác với đạo, đã không có lời nói nào để gửi gấm, đạo nào có thể gởi gấm lời nói thì tâm phẩm hạ, không hề có chỗ nương tựa. Nếu còn dựa vào đối tượng không có chỗ dựa này, thì không có chỗ nương tựa, lại là chỗ nương tựa. Mong khách tỏ ngộ xa, đối với chỉ thú huyền vi có thay đổi, nêu một có thể so sánh với tất cả.”

Hỏi: “Vì sao Sư lập trung giả? Lại dùng nghĩa gì để phá trung giả?”

Đáp: “Trên, đã giải thích rồi, bây giờ, sẽ nói lại, đối với nghĩa tánh của lý do, cho nên lập giả để chữa trị bệnh thiên lệch của người

học giáo. Sở dĩ nói Trung, là vì muốn cho chúng sinh bỏ nghiêng lệch, không chấp mắc Trung Tánh đi, không lưu lại giả, tức cầm phải biết rằng, bỏ nghiêng lệch, không có đối tượng bỏ. Tánh đi, không có chỗ nào để đi. Xưa có học sĩ trong núi tên là Pháp sư Tuệ Tĩnh nói rằng: "Đi lầm bước đi của Luận chủ. Đi này không có chỗ để đi mà bèn bỏ thiên lệch, chấp mắc trung, trừ tánh, lập giả." Lấy việc này để yên định tâm, tức cuối cùng không thấy Phật. Vì sao?

"Vì tâm Phật không có chỗ nương tựa, còn tâm ông thì có chỗ gửi gắm, bèn ngăn cách với Phật, làm sao được thấy Phật. Vì nghĩa này, nên cần phải phá nghiêng lệch: Trung giả. Lại, phải phá trung giả là vì người chưa học ba luân, đã ôm ấp cái hiểu biết của Số luận. Nay, vừa nghe nói ba luân, lại nẩy ra sự hiểu biết để yên tâm. Đã đông với am ở tâm, tức đều là có sở đắc, đâu khác gì với sự hiểu biết cũ xưa. Lại, thậm chí lỗi còn hơn người khác. Vì sao? –Vì, xưa đã được hiểu biết cũ của Số luận, nay, lại được trí mới của ba luân, tức lại thêm một kiến."

Sư nói: "Đây là ghi chép đủ. Có thể nói là sự học càng rộng thì điên đảo càng nhiều, mà ý của kinh, luận là ở bí quyết dứt tâm, đạt bản nguyên, nên hiệu là Sa-môn. Lại dứt tâm niệm để đạt đến chỗ không có dứt!

Nói không phá trung giả, nghĩa là người thể nhập đạo, là đã thấu suốt cái giả của tánh này, xưa nay là đạo, thì không cần phải phá. Đã muốn phá trung giả, há chẳng phải là phá đạo ư? Cần phải thấy sâu về ý này, mà nay, nói phá, nghĩa là vì người kia không biết các tánh giả đã lập, xưa nay là đạo, nên đã dùng đạo làm phi đạo. Nay, lại vì muốn cho người kia tỏ ngộ phi đạo là đạo, nên nói là phá thôi, chứ thật ra thì không phá.

2/ Lại, phải biết rằng, tánh tức là giả. Phàm phu vì điên đảo nói là giả trở thành tánh. Chư Phật quán sát tánh thường là giả, nên nói rằng: "Tất cả thế đế, nếu đối với Như lai, thường là đệ nhất nghĩa đế.

3/ Người đã thể nhập đạo, biết đạo này chưa từng là tánh giả. Tánh giả xuất phát từ hai duyên, cũng như một đạo không hề chân, tục; chân tục được phát ra từ hai duyên.

4/ Phái tìm kiếm giáo, phải biết Chư Phật, Bồ-tát, bên trong đã được quán vô ngoại, bên ngoài, có biện luận vô phương, nói giả là tánh; nói tánh là giả. Nói "tánh giả" "chẳng phải tánh giả"; "chẳng phải tánh giả" là "tánh giả". Nếu cứ bảo thủ một lời nói, thì tức là mất đi ý viên mãn, chẳng phải là người học ba luân.

Trung Quán luận sớ quyển hai (Phần đầu xong)

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 2
(Phần 2)

PHẨM NHÂN DUYÊN THỨ NHẤT

- Thứ năm, LÀ MÔN CẠN, SÂU:

Hỏi: "Người khác cũng nói: "Thế đế hữu vi, "không" là chân đế." Có khác gì với hiện nay?"

Đáp: "Cần phải nói ngay ở chương đầu để phân biệt."

Người khác nói: "Có "cái có" để "có", thì có "cái vô để" "không", nên "có" không do "Vô", tức vô không do "hữu" nói. "Có" là tự có; này "không" là tự "không". Nay, không có "cái có" để "có", tức không có "cái vô để". "không". Không, "cái có" để "có", do "không", cho nên "có". Không có "cái không có" có thể "không", do vì "có" nên "không". Do vì "không", nên "có", "có" không tự "có". Vì "có" cho nên không, "cái không chẳng tự "không". Vì "có" không tự "có, nên chẳng phải "có", "vì không " chẳng tự "không" nên chẳng phải "không", "chẳng phải có", "chẳng phải không", mà giả nói "có", "không", nên là khác hẳn với người khác."

Hỏi: "Chẳng phải có"; "chẳng phải không", giả nói "có" "không", có phải là nghĩa Trung giả chăng?"

Đáp: "Chẳng phải! Đây là nói về nghĩa "có" "không". vì "có" không tự "có", nên "chẳng phải có"; "không" chẳng tự "không", nên chẳng phải "không". "Chẳng phải có", "chẳng phải không", giả nói "có" "không", thì"có" không mới thành, cho nên ở đây bắt đầu nói về nghĩa "có", "không".

Không nói chẳng phải có, chẳng phải không là Trung; "có" "không" tức là giả; được mật ý nhận lấy lời nói này, gọi là Trung giả, cũng không có sự ngăn ngại."

Hỏi: "Chương đầu có khác gì với Trung giả?"

Đáp: "Nếu minh họa chung một chương này, là môn chương của

người sơ học, đều là chương đầu. Vì tất cả pháp không lìa Trung giả, nên đều là Trung giả, mà sư chia ra. Một phen khác với chương đầu, nghĩa là người khác có “cái có” để có, tức có cái “không” để “không”. Nay, không có “cái có” để “có”, tức không có “cái không có” để “không”. Người khác có “cái có” để “có” chẳng do “không” nên “có”. Có cái “không” để không, không do “có” cho nên “không”. Nay, không có cái “có” để “có”, vì “không” cho nên “có”. Vì không có cái “không” để “không”, vì “có” cho nên “không”. Người khác không vì “không” cho nên “có”, mà “có” là tự có, không vì “có” nên “không”, “không” là tự không. nay do không cho nên có, có chẳng tự có, do có cho nên không, không chẳng phải tự không. Người khác có là tự có, gọi là có cho nên có, không là tự không, gọi là không cho nên không, nay có khi không tự có, gọi là có của không có. không chẳng phải tự không, gọi là không của chẳng không. bốn ngữ này là chương đầu, có của không có thì chẳng phải có. Không của chẳng không, tức là chẳng phải không chẳng phải có chẳng phải không giả nói là có không đây là nghĩa Trung giả.”

Hỏi: “Trong chương đầu giả nói về nghĩa của vật gì?”

Đáp: “Chương đầu là “phục”; trung giả là “đoạn”. Đầu tiên, nói giả “có”, “không”, là chiết phục tánh “có” “không”. Kế là, nói về giả “có”, “không”, nhập chẳng phải có, chẳng phải không tức tánh “có”, “không” dứt hẳn, nên trong chương đầu, giả vì phá bệnh của tánh. Nếu bệnh tánh đã bỏ thì lời nói này cũng không giữ lại. Nếu giữ lấy cái giả trong chương đầu, thì là sư Trung giả.

Lại nói: “Chương đầu là chấp động, sinh nghi, nghĩa là chấp tánh động có, “không” khiến cho tánh nghi có, không, Trung giả tức là phá chấp tánh, giải thích nghi:

1. Trung giả chấp tánh; giả, là giải thích nghi, nói về giả thuyết “có” “không”, nghĩa “có” “không” có gì lỗi hay chăng?

2. Người khác chỉ lấy “hữu” làm thế đế; “không” làm chân đế. Nay, nói hoặc “hữu”, hoặc “không”, đều là thế đế. Chẳng phải “không” (phi không) chẳng phải “hữu” (phi hữu) mới được gọi là chân đế.

3. “Không”, “hữu” là hai; phi không, phi hữu là không hai (bất nhị). Hai và không hai đều là thế đế. Chẳng phải hai, chẳng phải không hai, mới gọi là chân đế.

4. Ba thứ hai đế này đều là giáo môn . Nói ba môn này, Phật vì muốn cho chúng sinh tỏ ngộ không có ba. Không có chỗ nương tựa được bắt đầu gọi là lý.”

Hỏi: "Vì ba thứ trước đều là thế đế, vậy không ba có phải là chân đế hay không?"

Đáp: "Được như thế"

Hỏi: "Nếu vậy có khác gì với lý, giáo không?"

Đáp: "Tự có hai đế làm giáo; không hai làm lý. Nếu dùng hai làm thế đế; không hai làm Đệ nhất nghĩa, thì thế đế là giáo; đệ nhất nghĩa làm lý, đều là thay đổi một bên cho thích hợp với duyên, không có trở ngại."

Hỏi: "Vì sao tạo nên bốn lớp hai đế này?"

Đáp: "Người căn cơ nhạy bén mới nghe qua liền tỏ ngộ chánh đạo, không cần hai lớp sau. Người căn cơ bậc trung, lúc mới nghe, không tỏ ngộ, phải nghe đến lượt thứ hai, mới được vào đạo. Người căn cơ bực hạ, chuyển đến lượt thứ ba, mới được nhận hiểu.

Lại vì giải thích kinh, luận, trong kinh, luận hoặc nói: "hữu" là thế đế; "không" là Đệ nhất nghĩa. Như kinh Đại Phẩm nói: "Bồ-tát trụ trong hai đế, vì chúng sinh nói pháp: vì người chấp "hữu", thì nói "không"; vì kẻ chấp "không" thì nói "hữu", tức ý của lớp đầu. Đại Phẩm lại nói: "Hoặc có, hoặc không thế đế nên nói chẳng phải có, chẳng phải không Đệ nhất nghĩa đế, tức đại ý của lớp thứ hai."

Hoa Nghiêm nói: "Không chấp pháp "không hai", vì không có "một", "hai", tức ý của lớp thứ ba."

Hoa Nghiêm lại nói: "Để phân biệt rõ các pháp, không có tự tánh, giả danh (mượn danh) để nói, đều vì muốn phân biệt nghĩa thế đế. Do đây, Bồ-tát phát tâm ban đầu. Tất cả các pháp, ngôn ngữ đoạn, tâm hành vắng lặng như hư không, đều vì muốn phân biệt nghĩa chân đế. Do đây, Bồ-tát mới phát tâm . Đây là dùng tất cả ngôn thuyết làm thế đế; lời quên nghĩa dứt làm đệ nhất nghĩa đế, tức ý của lớp thứ tư.

Lại vì đối với lý do, chỉ có một lớp hai đế , nên nay, nói về ý của bốn lớp này.

Lại, vì phá bốn bệnh, nên nói bốn môn: Đầu tiên, nói về phàm phu là "hữu", gọi là thế đế. Đối với bậc Thánh là "không", gọi là Đệ nhất nghĩa đế. Kế là, nói vì phá "hữu", nên nói "không". Các pháp chưa từng là "hữu", cũng chưa từng là "không". "Không", "hữu" đều ra ngoài hai tình, nên đều là thế đế. Biết chưa từng "không", "hữu", gọi là chân đế.

Kế là, nói vì phá "không", "hữu", nên nói chẳng phải "không", "hữu" mà thôi. Cuối cùng, chưa từng là "không", là "hữu", thì đâu từng là "phi không", "phi hữu", nên "không", "hữu"; chẳng phải "không",

"hữu" là hai, mà không hai, đều là thế đế. Chẳng phải "không", chẳng phải "hữu"; chẳng phải không là "không", chẳng phải không là "hữu", mới là chân đế.

Kế là, nói về trường hợp là tục, chẳng phải bốn trường hợp mới là chân."

Hỏi: "Bốn lớp Hai đế này, làm sao giải thích "bát bất" ư?"

Đáp: "Đầu tiên, dùng sinh, diệt làm tục; bất sinh diệt làm chân. Kế là, sinh diệt, bất sinh diệt đều là tục; khôngphải sinh diệt, chẳng phải bất sinh diệt là chân thứ ba, sinh diệt là hai; bất sinh, diệt là không hai, hai, không hai đều là tục; chẳng phải hai, chẳng phải không hai là chân. Kế là, nói ba trường hợp này đều tục. Không ba là chân."

Hỏi: "Chỉ lẽ ra giải thích "bát bất", sao mới nói rằng chẳng phải sinh, chẳng phải bất sinh, đâu gọi là giải thích "bát bất" ư?"

Đáp: "Chân, tục đã suốt qua bốn lớp, bất sinh, cũng đủ bốn thứ:

1. Đầu tiên, chia sinh, vô sinh làm hai.

2. Kế là, thì sinh, vô sinh đều là sinh; chẳng phải sinh, vô sinh, mới là vô sinh.

3. Tức là sinh, vô sinh là hai; không phải sinh, vô sinh là không hai. Hai và không hai đều là sinh. Chẳng phải hai, không hai mới là vô sinh.

4. Ba thứ này đều là danh ngôn, đều là sinh. Lời nói mất, ý nghĩa dứt, mới là vô sinh, nên lời nói "bát bất", chỉ thú ấy rất sâu xa."

Hỏi: "Trường hợp này xuất phát từ văn nào?"

Đáp: "Luận Trí Độ giải thích vô sinh pháp nhẫn rằng: "bất sinh, bất diệt, bất bất sinh; bất bất diệt; không bất cộng, bất cộng thị, đây gọi là vô sinh pháp nhẫn.

Đây là nói về bốn trường hợp của sinh, vô sinh, rốt ráo bất sinh, mới là vô sinh nhẫn, nên biết vô sinh đi chung cho bốn trường hợp này."

Hỏi: "Vì sao đại sư Nhiếp Sơn dùng hai đế làm giáo?"

Đáp: "Cần phải hiểu sâu ý này:

1. Chánh đạo chưa từng chân, tục, vì chúng sinh, nên đặt tên chân, tục, để nói, nên lấy chân, tục làm giáo. Đây là đối với chánh đạo mà nói.

2. Vì lý do nhổ bỏ kiến của hai đế, nên nói hai đế làm giáo. Vì rể của hai đế ăn sâu, nên nói hai đế vì có hai lý, nên trở thành vẽ hai kiến trên đá, hai tâm không thể trừ.

Duệ Công nói: "Sự không hèn mọn của đạo, tục, không dứt của

hai bờ mé, là nổi ưu tư của Bồ-tát. Vô sinh của Đại sư sung mãn bên trong, gió từ quạt bên ngoài, vì nhổ kiến của hai lý, nên nói: “chân với tục đều là giáo. Chí đạo chưa từng có chân, tục, tức người học cuối cùng, bèn bảo thủ hai đế làm giáo, lại là hợp với lời nói mà có sự hiểu biết. Hai đế của lý do là “lý”, làm kiến của “lý”. Nay, hai đế làm giáo, lại trở thành kiến của giáo.

Nếu được ý. Nghĩa là giáo và cảnh đều không ngăn ngại. Vì lý chung của chân, tục, nên gọi là giáo. Chân, tục sinh ra trí, tức gọi là cảnh. Đức Như lai nói hai đế nên hai đế là giáo, Như Lai soi chiếu hai đế, tức hai đế là cảnh, nhưng hai đế chưa từng là cảnh, giáo, tùy lúc thích hợp mà dùng.

- Thứ sáu: MÔN ĐỒNG DỊ

Lúc Pháp sư La-thập chưa đến Trường An, vốn có nghĩa của ba nhà:

1. Thích Đạo An nói về nghĩa vốn không, nghĩa là “không” ở trước vạn hóa. “Không” là bắt đầu của các hình. Luận về sự trì trệ của con người, trì trệ ở chỗ cuối cùng. Nếu tâm lừa dối vốn “không”, thì tưởng khác lạ sẽ thôi dứt.

Pháp sư Tăng Duệ nói: “Nghĩa cách đã xa mà trái với gốc. Sáu nhà thiên lệch, mà chưa “tức”.” Sư nói: An Hòa Thượng soi sáng nẻo hoang sơ, để mở đường cho bánh xe lăn qua, tiêu biểu chỉ thú huyền vi đối với tánh “không”. Dùng công sức đúc lò để kiểm nghiệm tánh “không”. Chỉ tông chỉ của tánh “không” rất được, chỗ thật tường tận ở ý này.

An Công nói vốn không: Vì bản tánh của tất cả các pháp là không tịch, nên nói rằng vốn “không”. Thuyết này so với nghĩa sơn môn của Tăng Triệu, La-thập của kinh, luận Phương Đẳng không có khác.

Kế là, Sâm Pháp sư nói: “Vốn “không”: chưa có sắc pháp, trước đó đã có ở “không”, nên từ “không” phát ra “có”, tức “không” ở trước cái “có”, cái “có” ở sau cái “không”, nên gọi là vốn “không”. Cách giải thích này đã bị luận Bất chân không của Tăng triệu đả phá, cũng là điều mà kinh, luận chưa nói:

Nếu “không” ở trước thì chẳng phải có bản tánh là không, tức trước không mà sau có, từ có lại không. kinh nói: nếu pháp có, sau “không”, thì Chư Phật, Bồ-tát có tội lỗi! Nếu trước “không” sau “có” thì cũng có tội lỗi.” Vì thế, nên không đồng với nghĩa này.

2. Nghĩa “tức” sắc. Chỉ “tức” sắc có hai nhà:

a/ Nghĩa "tức" sắc ở Quan nói "tức" sắc là "không": ở đây, nói "sắc" không có tự tánh, nên nói "tức" sắc là "không", không nói "tức" sắc là "bản tính không"." Nghĩa này đã Triệu quở trách.

Tăng triệu nói: "Đây là tỏ ngộ sắc mà không tự sắc, chưa ban bố sắc chẳng phải sắc."

Kế là Chi Đạo Lâm soạn luận Tức Sắc Du Huyền, "tức" sắc đi dạo huyền". Nghĩa ở đây cũng là nghĩa không hủy hoại giả danh mà nói thật tướng, cũng không có khác với "bản tánh không" của Pháp sư Đạo An.

Thứ ba, Ôn Pháp sư sử dụng nghĩa "không" của tâm vô, chưa từng Tâm vô là vô tâm đối với muôn vật, muôn vật chẳng hề "không". Ý giải thích ở đây là: "Trong kinh nói các pháp "không" ấy, là vì muốn cho thể của tâm hư, vọng, không chấp, nên nói là "không", chứ không phải không ở. Ngoại vật tức là cảnh của vạn vật chẳng phải không "

Pháp sư Tăng Triệu nói: "Nghĩa này được tồn tại nơi sự tĩnh lặng của thần, mà mất ở nơi vật thể hư. Ý pha rằng: "Bèn biết tâm "không" mà cũng còn vật "hữu" . Chấp này có được, có mất.

Bốn luận sư trên đây đã lập vào đời Tấn! Bèn đến pháp sư Đàm Tế ở chùa Trang Nghiêm ở Tông Đại để sáng tác luận Thất tông , lại thuật nghĩa của bốn nhà trước để thành lập 4 tông.

Thứ năm, Vu Pháp, Khai lập nghĩA-hàm thức. Ba cõi là ngôi nhà của đêm dài; thức tâm là chủ của giấc mộng lớn triền miên. Cái thấy hiện nay là chúng hữu tình , đều là cái thấy ở trong mộng. Người kia đối với giấc mộng triền miên, đã giác biết được đêm dài. Được hiểu rõ, tức nhận thức mê lầm trái ngược liền diệt, ba cõi đều "không". Bấy giờ, không có từ đâu sinh, mà chẳng có chỗ nào bất sinh."

Vấn nạn: "Nếu vậy, thì lúc đại giác, bèn không thấy vạn vật, tức mất thế đế, năm nhãn của Như lai thấy gì ư?"

Thứ sáu, Nhất Pháp sư nói: "Pháp thế đế đều như huyển hóa, cho nên kinh nói: "Từ xưa đến nay, chưa từng "có"."

Vấn nạn: "Kinh gọi là huyễn hóa, làm ra thì không có tội phước? Nếu tất cả pháp đều hoàn toàn đồng với huyển hóa thì người thật và người biến hóa đâu có khác? Lại, kinh mượn hư để phá thật, thật đã bỏ, mà chấp chặt hư, thì chưa hiểu được ý kinh.

Thứ bảy, Vu Đạo Thúy, nói vì "duyên" hội nên "có", gọi là thế đế, vì "duyên" ly tán, tức "không", gọi là Đệ nhất nghĩa đế."

Vấn nạn: "Kinh nói không hủy hoại giả danh, mà nói thật tướng, đâu phải chờ đợi, lìa tan, mới là thật "không", đợi đến lúc ly tán mới

"không", vì sự của tục đế là "không".

Kế là, ẩn sĩ Chung Ngung đời Tề, soạn luận Tam Tông :

1, Giả danh bất không.

2, Giả danh không.

3, "Không" giả danh.

Giả danh bất không: kinh nói: sắc "không" : đây là , không vô tánh thật, nên nói "không".

"Bất không" là đối với sắc giả. Vì không vô tánh thật, nên gọi là "không", tức chân đế. "Bất không" đối với giả, nên gọi là thế đế. Người đời sau gọi là đây là nghĩa của lầu chuột."

Vấn nạn: "Luận rằng: "Vì các pháp khác với sau, nên biết đều là vô tánh, pháp vô tánh cũng "không". Vì tất cả pháp "không", nên ngay tánh là vô tánh, tất cả pháp đều không, đâu chỉ có tánh "không", mà không là giả "không". Nghĩa này không khác với nghĩa "tức" sắc ở trước.

Giả danh "không": tất cả các pháp đều được hình thành bởi các duyên, cho nên có tự thể, gọi là thế đế. Phân tích duyên, tìm kiếm đều không thể được, gọi là chân đế, mà người sau gọi là hai đế của an qua, qua trầm là chân, qua phù là tục.

Vấn nạn: "Trước có pháp "giả", sau, trở lại "không", đồng với duyên hội ngộ, nên có dời đổi, ly tán, tức "không" lỗi .

Thứ ba, "không" giả danh: tức cái "không" mà họ Chu đã dùng. Đại ý nói: "giả danh rõ ràng , tức là "không".

Tìm kiếm căn nguyên "không" giả danh của họ Chu, xuất xứ từ luận Bất Chân Không của Tăng Triệu. Luận rằng: "Tuy 'có" mà "không"; tuy "không" mà "có"."

Tuy "có" mà "không" gọi là "phi hữu"; tuy "không" mà "có", nghĩa là phi vô". Như thế tức chẳng phải không có vật, vật chẳng phải vật thật. Vật chẳng phải vật thật, thì đối với cái gì mà vật?"

Tăng Triệu nói rằng: "Vì vật chẳng phải là vật thật, nên là vật giả, vật giả tức là "không"."

Pháp sư Đại Lãng ở Quan Nội, được nghĩa này, đem trao cho họ Chu. Do đó, họ Chu soạn luận Tam tông . Nay xét rõ tổng quát. Nhưng nếu chấp bưng bít có sở đắc như từ trên đến đây, thì đều phải đả phá tất.

Nếu tâm không có chỗ nương gá, không có sở đắc, hễ gặp duyên thích hợp thì được ngộ, đều được dùng, cũng chỉ là người chứa kinh, luận. Thích Đạo An là bổn vô "tức sắc" của Chi Công; "không" giả danh

của họ Chu Thị và Bất chân Không của Tăng Triệu, căn nguyên của họ cũng là một, chỉ khác ở chỗ phương ngôn, ở đây có thể sử dụmg.

- Thứ bảy, MÔN NHIẾP PHÁP

Từ trên đến đây đều là y cứ hai đế để giải thích "bát bất". Nhưng "bát bất", lời giản đơn nhưng nghĩa rất dồi dào, ý sâu, lý xa, gồm thâu chung tất cả nghĩa bí tạng rất sâu của kinh, luận Đại thừa. Nay, tóm tắt trải qua ước định mười điều để giải thích "bát bất":

1."Bát bất" nói về mười hai Nhân Duyên bất sinh, bất diệt. Kinh Đại Niết-bàn cũng nói: "mười hai Nhân Duyên có đủ "mười bất", đủ nghĩa của năm tánh, vì mười hai Nhân Duyên bất sinh, bất diệt, có thể sinh ra trí quán, nên tức Phật tánh của cảnh giới, chủ thể phát qúan vô sinh diệt, tức là Phật tánh của trí quán. Trí quán sáng suốt rõ ràng, nghĩa là tánh của quả Bồ-đề. Các bên đoạn, thường, cuối cùng vắng lặng, tức quả Phật tánh, quả Đại Niết-bàn.

2. Nhưng mười hai Nhân Duyên chưa từng là trí, cảnh, cũng chẳng phải nhân, chẳng phải quả, tức chánh tánh của Trung đạo. Năm tánh này chẳng phải là năm thể mà là "tức" một. mười hai Nhân Duyên bất sinh, bất diệt, đầy đủ năm thứ. Nên biết rằng "bát bất" đầy đủ năm tánh.

3."Bát bất" tức là bài kệ Toàn như ý châu của Đại Sĩ Tuyết Sơn, kệ rằng:

"Các hành vô thường,
là pháp sinh diệt,
Sinh diệt diệt rồi,
Vắng lặng là vui."

Nửa trên của bài kệ này, là nói về nghĩa , sinh diệt của vô sinh diệt nửa bài kệ sau, là nói vô sinh diệt của sinh diệt, . Nếu chỉ có sinh diệt mà không có vô sinh diệt, thì chỉ có nghĩa sinh diệt, vẫn chưa đủ. Cũng "không thành sinh diệt" , nên gọi là "nữa" Nếu chỉ có vô sanh diệt mà không có nghĩa sanh diệt cũng chưa đủ. Lại nghĩa vô sinh diệt cũng không thành, cho nên lại gọi là phân nữa. Nếu là nghĩa sinh diệt, vô sinh diệt, mới đầy đủ, thì gọi là toàn như ý châu.

"Bát bất" không là tánh thật sinh diệt, mới được hiển bày sinh diệt, của vô sinh diệt, nên trở thành ý của nửa bài kệ trên. Vì "Bát bất" nói vô giả sinh diệt, nên sinh diệt, bất sinh diệt, này là ý của nữa kệ dưới. Tuy nhiên, kệ này chỉ y cứ vào tâm, hành quán để sáng tác, tức rõ ràng có thể hiểu. Bản tánh của tâm này bất sinh, bất diệt, vì điên đảo

nên vô sinh diệt, đối với chúng sinh trở thành sinh diệt, nên nói: “các hành vô thường là pháp sinh diệt. Nay, dùng chánh quán để tìm sinh diệt này không thể được, tức tâm sinh diệt liền dứt, nên nói: “sinh diệt, diệt rồi”

Hỏi: “Tìm cầu sinh diệt, mà sinh diệt liền dứt là sao?”

Đáp: “Nói chung là ý phá tánh giả. Nếu sinh là thật sinh, thì không nên đối đãi với diệt; vì đối đãi với ‘diệt” nên “sinh”, tức “sinh” không có tự tánh, nnên tự tánh sinh bèn dứt. Sinh không có tự sinh, vì “diệt”, nên sinh, tức là Nhân Duyên sinh, Nhân Duyên sinh, tức là tánh vắng lặng, nên sinh diệt giả bèn dứt. Vì có sinh diệt, cho nên vô thường; vì sinh diệt đã diệt cho nên là thường. Vì vô thường nên khổ, tức biết thường gọi là lạc, nên nói vắng lặng là vui. Vì vô thường nên khổ; vì khổ nên không tự tại, gọi là không có “ngã”. Vì vô thường, khổ, vô ngã là những thứ mà người trí rất chán ghét, nên gọi là bất tịnh.

Nay sinh diệt đã diệt, cho nên là thường, vì thường nên là lạc, đã có thường lạc tức tự tại là ngã, sự vui mừng của Chư Phật , Bồ tát là tịnh, cho nên đại tông của bát bất có đủ tám hành quán, vì đó đủ tám hành quán nên liền dứt tám đảo, vì biết sanh diệt của vô sanh diệt nên đối với sanh diệt không khởi bốn đảo như thường, v.v... vì biết vô sanh diệt của sanh diệt thì ngộ được Niết bàn, không khởi bốn đảo như vô thường, v.v... vì không khởi thường đảo nên chẳng phải thường, vì không khởi vô thường đảo nên chẳng phải vô thường, vì chẳng phải thường chẳng phải vô thường nên gọi là Trung đạo. Vì là trung đạo nên có chánh quán, Phật vì chúng sinh nên giảng nói như thật gọi là chánh kinh. Bồ tát như thật mà nói gọi là chánh luận. lại biết sanh diệt của vô sanh diệt nên không khởi thường đảo, khác với kẻ phàm phu, rõ biết vô sanh diệt của sanh diệt, không khởi vô thường đảo, khác với người. Nhị thừa, nên chẳng phải hạnh phàm phu, chẳng phải hạnh hiền Thánh, là hạnh của Bồ tát.

Hỏi: Luận này muốn chỉ bày chánh hạnh của Bồ tát nên nêu bát bất ở đầu, vì sao cũng phá tám đảo như thế, có khác gì với ở đây?

Đáp: Ở đây là nghĩa nhân duyên nêu nói sanh diệt của vô sanh diệt, vô sanh diệt của sanh diệt, sanh diệt của vô sanh diệt chẳng lẽ là sanh diệt hay sao? Vô sanh diệt của sanh diệt chẳng lẽ là vô sanh diệt hay sao? Cho nên không hề sanh diệt, cũng không hề vô sanh diệt, nghĩa là pháp này không thể chỉ bày, tướng ngôn từ vắng lặng, ý này trên đến tận trời xanh, dưới đến tận suối vực sâu, không còn dấu vết, không nhọc phải làm, mục đích là đạt được ý. Ba là bài kệ bát bất tức là kệ

Niết bàn xưa có mà nay không. kệ rằng: Xưa có nay không, xưa không nay có, ba đời có pháp, không có việc ấy" giải thích rộng như trong Niết bàn sớ, ở đây chỉ nói lược, nửa bài kệ trên là nghĩa ba đời của không có ba đời, nửa bài kệ dưới là nghĩa không có ba đời của ba đời, ba đời của không có ba đời tức là nghĩa sanh diệt của không sanh diệt, là phá ba đời tánh thật có sở đắc, tức là lớp bát bất thứ nhất. Nửa bài kệ dưới nói không có ba đời của ba đời, tức là vô sanh diệt của sanh diệt, là lớp bát bất thứ hai. ba đời của không có ba đời chẳng lẽ là ba đời, không có ba đời của ba đời chẳng lẽ không có ba đời, cho nên chẳng có ba đời, chẳng phải không có ba đời, nên gọi là Trung đạo, nếu ngộ được điều này thì gọi là chánh quán, giảng nói bằng lời, nên gọi là Luận, tức là lớp bát bất thứ ba.

4. Là kệ này tức là ba thứ Bát nhã, nên Luận dẫn phẩm Bát nhã vô tận rằng: Khi Bồ tát ngồi đạo tràng, quán mười hai nhân duyên như hư không chẳng thể cùng tận, nhờ quán mười hai nhân duyên bất sanh bất diệt nên sanh ra trí quán, mười hai sở quán bất sanh bất diệt tức là thật tướng Bát nhã, sanh ra trí quán là Quán chiếu Bát-nhã, Nhưng mười hai Nhân Duyên và cảnh, trí lại không phải hai pháp, mười hai vốn bất sinh diệt, ở trong điên đảo trở thành mười hai sinh diệt. Nay, liễu ngộ mười hai sinh diệt vốn bất sinh, bất diệt, nên gọi là mười hai vô sinh diệt. Vì y cứ nghĩa sở quán, nên mười hai là cảnh, dựa vào nghĩa năng quán, nên mười hai là Bồ-tát quán. Thế, nên mê, ngộ lại không hai thể. Cảnh, trí chẳng phải hai pháp riêng, do được tỏ ngộ như thế, vì chúng sinh nói pháp, nên gọi là luận tức Văn Tự Bát-nhã.

5. Tức "bát bất" này là nhập "pháp môn không hai" của Tịnh Danh. Nhưng pháp môn không hai là gốc không thể nghĩ bàn. Như Tăng Triệu nói: "Tông chỉ cùng cực của Ngữ kinh tức "không hai" là lời nói, do một đạo thanh tịnh, nên gọi là "không hai". Chân cùng cực là phép tắc, sở dĩ nói là Pháp; chí diệu hư thông, gọi là môn. Vì là chỉ quy của các giáo, phủ linh của các Thánh, bản ý thị hiện bệnh của Tịnh Danh lý do thăm bệnh của Văn-thù."

Hỏi: "Làm sao biết pháp môn "không hai", "tức" là bát bất? Đáp: Ba mươi vị Bồ tát khác nói pháp môn không hai, mà đầu tiên chính là: "Sinh, diệt là hai, pháp vốn tự bất sinh, nay cũng không diệt. Được Pháp nhẫn vô sinh này: là nhập pháp môn không hai". Tuy nhiên, nhập pháp môn không hai này, tức là ba chữ Luận Trung Quán . Vì pháp môn không hai, nên gọi là "Trung". Có công năng sinh ra trí quán, nên gọi là "nhập". Các Bồ-tát nói nhập không hai, tức là luận. Nhưng phẩm kia

có ba tầng bậc nói về "không hai":

1) Mọi người giả nói, nói "không hai", chưa nói về "không hai" chẳng có lời nói.

2) Văn Thù dù nói "không hai" chẳng có lời nói mà vẫn nói "không hai".

3) Tịnh Danh nói "không hai", chẳng có lời nói mà chẳng nói về "không hai".

"Không hai" đã có ba tầng bậc, "bát bất" cũng vậy:

Đầu tiên giả nói, nói "bát bất", chưa nói "bát bất", không nói.

6. "Bát bất" này "tức" là kinh Diệu Pháp Liên Hoa, làm sao biết như thế? Vì phẩm Dược Thảo nói: "Trạng thái thường vắng lặng của Niết-bàn rốt ráo, chung quy về "không"."

Phái Quang Trạch cho rằng: "Không" này là khôi thân, diệt trí, pháp Tiểu thừa không thích nghe đến". Dưới nói: "Lại có người trụ thiền, được sức thần thông, nghe các pháp "không", tâm rất vui mừng, phóng vô số hào quang, độ các chúng sinh, đây gọi là cây to mà được tăng trưởng". Quang Trạch cho rằng: "Không" này vì chưa cùng cục, vì là phái cỏ nhỏ".

Hỏi: "Không" này sao là "bát bất"?"

Đáp: "Luận về thời gian, thì về mặt lý, vượt qua tám việc; về mặt không gian, thì bốn câu bốn trường hợp đều dứt, không biết lấy gì để gọi là, chỉ gượng gọi là "không". Nên biết "không" này tức là "bát bất"."

"Vì sao nói sau cùng trở về với "không"?"

Đáp: "Vì đạo vượt qua bốn trường hợp, lý tuyệt bách phi, vì bản thể của các pháp này nói là ba thừa; Nhất thừa; thường; vô thường v.v..., đều là dụng của phương tiện. Nếu dứt tất cả công dụng thì sẽ trở về với bản thế này, nên nói chung quy về "không".

Lại nói: "Tất cả giáo vì muốn cho chúng sinh đều tỏ ngộ lý này, nên là chung quy về "không"."

Tăng Triệu biện luận rằng: "Chín dòng đều giao quy ở đây, các thánh thầm hội tụ ở đây, rất sâu xa như thế, mà nói là khôi thân, diệt trí? Thật đáng thương hại biết bao!"

Hỏi: "Sao lại gọi là đây là Diệu pháp liên hoa?"

Đáp: "Vì đạo siêu việt bốn trường hợp; lý tuyệt bách phi, nên gọi là "diệu". Thể "diệu" đáng làm phép tắc, gọi là "Pháp". Không bị tất cả các bên làm ô nhiễm. Rốt ráo thanh tịnh, dụ như hoa sen."

Hỏi: "Dùng vạn điều thiện làm thừa, thừa gọi là diệu pháp, diệu pháp dụ như hoa sen, vì sao nói nghĩa "Không"?"

Đáp: "Kinh nói: "Chung quy về "không". Chung quy về "không", nghĩa là dù nói vạn hạnh, nhưng sau cùng làm cho được tỏ ngộ hạnh thanh tịnh này. Nếu không như vậy, thì sẽ trở thành có sở đắc, không lay động, không xuất, không gọi là thừa."

7. "Bát bất" này tức là chánh pháp, như kinh Hoa Nghiêm nói: "Dù có bảy xứ, tám hội, nhưng tông chỉ lớn là vì nói chánh pháp, nên nói rằng chánh pháp tánh xa lìa tất cả đạo ngôn ngữ, tất cả đường, chẳng phải đường, đều là tánh vắng lặng. Chánh pháp là gốc của Hoa Nghiêm, nên gồm thâu nhân quả đước hóa độ của năng hóa sở hóa trước kia, quy về chánh pháp phi nhân, phi quả. Từ phi nhân, phi quả của chánh pháp, lại sinh ra công dụng của nhân quả v.v..., nên chánh pháp là gốc, chánh pháp tức là Trung đạo, Trung đạo tức là bất sinh, bất diệt, bất đoạn, bất thường, thế, nên nếu "bát bất" thành tựu thì chánh pháp sẽ sáng tỏ. Vì chánh pháp sáng tỏ, nên nhân, quả bèn lập, tức kinh của bảy xứ được chứa đựng trong bát bất. Tám, là bát bất, tức là hai thân chân, ứng của Như lai.

8. Đại Kinh nói: "Pháp Trung đạo, gọi là Phật, nên "bát bất" nói Trung đạo, tức là nói về nghĩa Phật. Vì liễu ngộ sinh, diệt, vô sinh diệt gọi là gốc của dấu vết, nên pháp thân của chân Phật cũng như hư không. Tỏ ngộ sinh diệt của vô sinh diệt, tức là dấu vết gốc, nên ứng vật hiện hình, như mặt trăng đáy nước chớ tạo ra hai hiểu biết chân, ứng, tức sinh diệt rõ ràng như hư không. Dù như hư không, mà sinh diệt rõ ràng."

Hỏi: "Thấy Pháp thân Phật bất sinh diệt, thấy thân mình sinh diệt, tức trở thành hai kiến chấp: Chúng sinh, Phật, thì làm sao được đạo ư?"

Đáp: "Đã thấy thân Phật bất sinh, tức thấy thân mình xưa nay bất sinh, nên tức là pháp thân. Cho nên, Tịnh Danh nói: "Quán thật tướng của thân, quán Phật cũng thế." Đã tỏ ngộ vô sinh diệt của sinh diệt thân mình, gọi là pháp thân, tức tỏ ngộ sinh diệt của vô sinh diệt của thân mình, gọi là ứng thân, nên kinh Vô Lượng Nghĩa nói: "Thân có tướng của tướng vô tướng, mỗi tướng mạo của thân chúng sinh cũng vậy. Đã thấy thân mình hội đủ hai thân chân, ứng, thì thấy được hai thân chân, ứng của Chư Phật mười phương."

Hỏi: "Đây chính là đối tượng mà địa vị cao đã thực hành, phàm phu thấp hèn làm sao học được?"

Đáp: "Người mới phát tâm, thì tu tập quán này, cho nên nói rằng phát tâm rốt ráo hai không có khác. Người mới phát tâm, tức là Phật."

9. "Bát bất" này cũng là nhất thể Tam bảo, làm sao biết? – Đã

gọi là tỏ ngộ pháp bất sinh, Chư Phật ứng hiện ở trước, phải biết rằng, pháp tức là Phật. Pháp Phật, này chưa từng trái nhau, gọi là Tăng, nên biết một câu vô sinh, đầy đủ tam bảo. Vì đầy đủ Tam bảo nên nêu ở đầu luận, tức là quy kính Tam bảo. Tam bảo là địa quy tông. Không biết "bát bất", há nhận biết địa quy tông hay sao?"

Lại, Đại kinh nói: "Ta cũng không nói Tam bảo không có tướng khác, chỉ nói nghĩa thường không có khác nhau. Vì Tam bảo đồng bất sinh, bất diệt, nên gọi là thường. Vì thường nên Tam bảo có một thể, tức nghĩa giác biết vô sinh diệt này là Phật; nghĩa phép tắc là pháp; nghĩa hòa là Tăng."

Kinh Tịnh Danh nói: "Tam bảo đồng với vô tướng cũng đồng với vô sinh diệt.

10. Sư nói: "Nêu "bát bất" này không gồm thâu tất cả đại, tiểu, trong, ngoài, lời nói việc làm của tâm người có "sở đắc" đều rơi vào trong tám việc. Nay, phá tám việc này chính là phá tất cả người có sở đắc của Đại, Tiểu thừa trong, ngoài, nên nói "bát bất". Vì sao? –Vì tất cả người có sở đắc, sinh tâm, động niệm, tức là sinh. Muốn diệt phiền não, tức là diệt, là thân mình vô thường là đoạn; có thường trụ để cầu là "thường"; chân đế không có tướng là "một"; vạn tượng của thế đế không đồng là "khác"; từ vô minh lưu chuyển đến, là "đến"; trở về nguồn cội, ra đi, là "xuất". Vừa khởi một niệm tâm , tức có đủ tám thứ điên đảo này. Nay, mỗi mỗi đều trải qua tâm quán điên đảo này không từ đâu có , làm cho tất cả người có tâm sở đắc cuối cùng được thanh tịnh, nên nói rằng: "Bất sinh, bất diệt, cho đến không đến, không (đi). Sự thường có ý này. Vì sao? –Vì trước khi ba luân chưa xuất hiện. Nếu Tỳ-Đàm, Thành Thật là Đại thừa có "sở đắc", và hành đạo khổ tiết của luật sư, thiền sư.

Người như thế, đều là người có "sở đắc" sinh diệt, đoạn, thường, chướng ngại cho chánh quán Trung đạo. Đã chướng ngại chánh quán Trung đạo, cũng chướng ngại cho đại dụng vô phương của Nhân Duyên giả danh, nên hoàn toàn phá sạch, làm cho rốt ráo không sót, tức tỏ ngộ thật tướng. Đã tỏ ngộ thể của thật tướng, thì hiểu được đại dụng vô phương của Nhân Duyên giả danh."

Hỏi: "Nếu thực hành mười điều như trên đây, há chẳng phải là lập nghĩa ư?"

Sư nói: "Ba luận không có nghĩa, sao lại thành lập?"

Đáp: "Ba luân có phá , có bày tỏ. Phá, thì không có lời nói nào không cùng tận. Trình bày, thì không có nghĩa nào không đủ, không nên

đặt ra câu hỏi này.

Lại, thực hành mười điều: Do đâu nói "bát bất" chỉ là một khiển tướng nói "không", rốt ráo có nghĩa gì? - Nay, vì đối đối với "không" này, nên "bát bất" ở lời nói dù tóm tắt không có nghĩa, mà không đủ, há là "không" ư? Lại, người thực hành mười điều thì khiến cho được một chánh quán, tức tỏ ngộ triệt để tất cả pháp Phật. Vì thế, nên đức Thích-ca đến đầu đường ngã tư trong thành Hoa Nghiêm, trông thấy Phật Nhiên Đăng tỏ ngộ nhất bất sinh, tức là đầy đủ tất cả Phật pháp ư? Huống chi là hiểu rõ tám việc không đầy đủ tất cả pháp, nhưng mười điều này giải thích "bát bất", nhất nhất đều phải đem tâm mình ra để thừa nhận. Như phá hai sinh giả, thật, trước phải tự xem xét tâm mình: Nếu nhận thấy thân, tâm mình có thật sinh, thật diệt, tức là bệnh thật , vì tìm cái thật ấy không có từ đâu, nên chứng bệnh thật của mình được lành. Nếu vì người khác nói, thì lại vì người khác kiểm tra bệnh thật không có từ đâu, tất nhiên, bệnh thật của người người ấy cũng khỏi. Nếu tự trong tâm nghe nói Nhân Duyên, liền tạo ra hiểu giả Nhân Duyên thành bện Nhân Duyên, để kiểm tra giả sinh không có nơi chốn, dấu vết, thì bệnh giả sẽ lành ngay. Vì người khác nói cũng vậy.

Người như thế, ở trong mỗi niệm, mình, người đều được ích lợi kinh. Tịnh Danh nói: "Ví như chiến thắng được kẻ thù, mới có thể là dũng mãnh."

Như thế, trừ cả già, bệnh, chết, là lời nói của Bồ-tát. Lại, nếu người này tự tỏ ngộ như thế, gọi là bậc Thánh yên lặng, lại vì chúng sinh nói như thế, gọi là bậc Thánh nói pháp, nên trong lúc nói nín, thường thuận theo lời Phật dạy, được Chư Phật hộ niệm. Trong từng niệm, thân, tâm được trụ vô sinh, gọi là trụ. Xoay tất cả tâm điên đảo giả thật hướng về thật tướng, gọi là hồi hướng. Được tâm này vì không xao động, nên gọi là địa.

Cho nên cần phải khán tâm, thực hiện giải thích này sao cho không trái với Phật ba đời, thật sự là học trò của Bồ-tát Long Thọ!"

Hỏi: "Thường khán tâm mình; là tự hỏi vì sao Đại sư bác bỏ ngoại đạo? Phân tích Tỳ-Đàm, bài bác luận Thành Thật và quở trách Đại thừa ư?"

Đáp: "Nếu tự tâm khởi kiến chấp của ngoại đạo thì mình sẽ rơi vào ngoại đạo, gọi là ngoại đạo, cho đến tự tâm khởi kiến chấp đối với Đại thừa, thì gọi là chấp Đại thừa, cho nên quở khắp mọi người chính là quở khắp tâm mình."

Lại, Đại sư nói: "Tự tâm không có chỗ nương tựa, nay, quở tất

cả người có sở đắc, đây là tùy ngữ ý của người khác. Nếu tự có bệnh, không có năng lực quán sát mà quở trách thì tức là tự quở trách mình, người là tùy ngữ, ý của chính mình, cũng là vừa tùy ngữ ý của người."

Hỏi: "Chỉ nêu giải thích "bát bất", sao lại quở khắp mình lẫn người khác ư?"

Đáp: "Vì phá khắp tâm có sở đắc của mình, người rốt ráo bất sinh, tức là giải thích "bát bất". Vì sao? Vì Luận chủ vì người học Phật giáo, vướng mắc ở ngôn, ngữ, danh tự, nên mất vô sinh. Nay, nghe nói "bát bất" vô sinh, thì lại hiểu nghĩa, tức "bát bất" lại thành bệnh. Người như thế, thì không thể hóa độ. Vì sao? Vì tìm kiếm kinh, rồi cho là mình "sở đắc", thì Phật không thể hóa độ. Người học luận, lại khởi tâm nương tựa, chấp mắc, thì Bồ-tát không thể hóa độ. Người mà hoặc kinh, hoặc luận. Phật và Bồ-tát không thể hóa độ, tức biết người ấy căn tính đần độn, tội nặng. Hoặc kinh, hoặc luận, Phật với Bồ-tát, tức đối và người đó, đều là thuốc độc.

Thế nên tâm thường phải không có chỗ nương tức là tỏ ngộ "bát bất"." Hỏi: Thế nào là tâm có chỗ nương? Đáp: Tâm như con sâu đo, bỏ một lấy một, nhất định, không được có chỗ nương, cho nên bỏ ngoại đạo, dính mắc tiểu thừa, bỏ Tiểu thừa dính mắc Đại thừa, bỏ sanh rồi lại trụ vô sanh, cho nên có chỗ trụ trước, chẳng phải ý bát bất.

Hỏi: "Có hai hạng người:

1. Tỏ ngộ Đại thừa, không có ý chứng đắc, không hiểu danh giáo của Số luận.

2. Nhận thức tinh tường tất cả danh giáo, không học Đại thừa, không có ý chứng đắc.

Trong hai người này người nào là trội hơn?"

Đáp: "Người có tai mắt, lời nói nhận thức tất cả danh giáo là hơn. Nay, dùng lý để biện luận, thì cả hai người đều sai lầm, mà người trước là hơn, làm sao biết? Vì dù Phật nói tất cả danh giáo, nhưng ý ở "vô sở đắc", một tướng, một vị, nghĩa là tướng lìa, tướng giải thóat."

Hỏi: "Truyền bá kinh, lưu thông luận, phải: phân tích văn, giải thích nghĩa, sinh khởi thứ lớp, nhận định tường tận sự trái, thua, hội ý các trường hợp đồng dị, thì làm sao hoàn toàn tạo nên quán "không có sở đắc ư?"

Đáp: "Khảo sát, tìm kiếm bậc Thánh, nhằm phục hưng mọi thi thiết của đời vì mục đích biểu dương sáng tỏ Trung đạo, sao cho trong nhân, được phát quán, tiêu diệt các phiền não. Nếu còn chấp mắc ở lời nói thì sẽ làm tổn thương ý Phật. Lại, tuổi thọ trăm năm, như giọt sương

buổi ban mai chẳng lâu, nên cần phải lấy sự bảo tồn đạo làm nhiệm vụ cấp bách, mà là huỡn trong gấp, gấp trong huỡn, há chẳng phải một hình mà tự lầm hay sao?

Thứ 8: MÔN THỨ LỚP

Hỏi: Bát bất là yếu quán của phương đẳng trung tâm của vô úy, văn đã nêu ra lại, há chẳng rườm rà hay sao? Đáp: Lại nói về bát bất, có chỗ rất sâu xa, nay lược thuật về sáu lần nhắc lại:

1/ Đầu tiên nêu bát bất, nói về nghĩa trung thật, kế là nhắc lại bát bất, nói về nghĩa Trung giả.

Đầu tiên, nói về thật của Trung, nghĩa là hạn định ở một chỗ tất cả hành động của tâm người có sở đắc, đều là những tệ sinh diệt, đoan, thường, một, khác, đến, đi, đã gây chướng ngại cho chánh quán của Trung đạo, do đó, cần phải dạy đầu tiên, nên rửa sạch chướng ngại đó, để tìm sinh diệt kia, vì không được, nên nói bất sinh, bất diệt, cho đến đến, đi cũng vậy.”Vì sao gọi là Trung thật?”

“Vì chấp có sinh diệt, đoạn, thường như thế, đều là luống dối. Sự thật thì không có chấp ngang điên đảo này, nghĩa là sinh diệt, đoạn, thường, cho nên gọi là “thật”. Vì chấp ngang, nghĩa là có sinh diệt,, đoạn, thường này, cho nên bất chánh. Vô sinh diệt, đoạn, thường như thế, nên gọi là Trung. Sở dĩ đầu tiên, nhắc lại “bát bất”, nói nghĩa thật của Trung. Kế là, nhắc lại “bát bất” để nói về giả của Trung: Đã phá, rửa sạch sinh diệt, đoạn, thường “có sở đắc” rốt ráo không sót, mới được nói về hai đế của Nhân Duyên giả danh. Hai đế của Nhân Duyên giả gọi là này, có thể đi suốt qua Trung đạo không hai, nên là nghĩa Trung giả đầy đủ

2/ Trước, nêu “bát bất”, tức là nghĩa trung trước giả, chưa nói về giả. Vì trước phá tánh sinh diệt, “có”, “không” này không thể được, nên nói chẳng phải có, chẳng phải không, gọi là Trung đạo.

Kế là, nhắc lại “bát bất”, được nói vừa “có”, vừa có vừa không, tức là giả nói có không, gọi là trung hậu giả, giả có không chẳng lẽ là có không này, giả có không chẳng phải có, chẳng phải không, gọi là Trung đạo, nghĩa là Trung sau giả, nên nhắc lại nghĩa “bát bất” mới viên mãn.

Lại, đầu tiên nhắc lại “bát bất” là phá không có pháp nào không viên. Sau, nhắc lại “bát bất”, là trình bày không có pháp nào không đủ.

3/ Đầu tiên, nhắc lại “bát bất” là dùng kinh sinh luận. Kế là, nhắc

lại "bát bất" là dùng luận để trình bày kinh. Đầu tiên, kinh sinh luận, "bát bất" tức là kinh Phương Đẳng. Luận chủ đã thể hội Trung đạo của "bát bất" phát sinh chánh quán, mới được soạn luận, nên là kinh sinh luận. Sau, nhắc lại "bát bất", mà trình bày giải thích, Nghĩa là luận trình bày kinh.

4/ Đầu tiên, nhắc lại "bát bất", là nói về ý "bát bất". sau, nêu lại "bát bất" giả, giải thích văn "bát bất". Đầu tiên, nói về ý "bát bất": Phật vì người có tâm Đại thừa mà nói "bát bất" này. Đồ chúng với căn cơ nhạy bén, phước đức, đều được tỏ ngộ. Chúng sinh thời kỳ tượng, pháp mạt pháp, với căn chậm lụt, phước mỏng, mê "bát bất" này. Luận chủ xuất thế, phá mê cho họ, lại trình bày "bát bất".

Kế là, nhắc lại "bát bất" để giải thích văn "bát bất".

Hỏi: "Nhắc lại, bát bất giải thích văn "bát bất", là trị bệnh cho người nào?"

Đáp: "Trị bệnh cho người không trên cầu tướng quyết định năm ấm, mười hai nhập v.v.... Lại, không trên nghe rốt ráo "không" sinh kiến, nghi. Những bệnh nhân này đều rơi vào sinh diệt, đoạn, thường, một, khác, đến đi. Cho nên, không điều trị họ.

5/ Đầu tiên Nhắc lại "bát bất" , tức ứng với giải thích, chỉ người ngoài hỏi về ý soạn luận. Sau cùng, vì bỏ văn trước xa, nên nhắc lại ở văn sau.

6/ Đầu tiên, nhắc lại "bát bất", nêu lên Trung đạo. Kế là, hỏi đáp, giải thích Trung đạo. Sau, nhắc lại "bát bất", kết Trung đạo.

Thứ 9: MÔN LIỆU GIẢN

Hỏi: "Luận sư Thành thật nói: "Vô sinh, không diệt, đây là nói chân đế. hai mươi bảy phẩm của luận này đều nói bỏ tục, nhập chân, nên "bát bất" chỉ là chân đế, việc này thế nào?"

Đáp: "Nếu "bát bất" chỉ là chân đế, thì một bộ người ngoài lập ra sinh diệt, đoạn, thường, lẽ ra đều là thế đế? Nếu như vậy, thì người ngoài trong một luận lập ra nghĩa tà, lẽ ra cũng đều là thế đế? Luận chủ phá, lẽ ra là chân đế. Ở đây chẳng đúng, vì luận về hai đế, đều là chánh nghĩa của Phật, há được lấy ngoài để lập tà làm tục, bên trong, nói phá làm chân?

Lại, Sư Thành Thật nói có lý tứ tuyệt của chân đế này, tức thành chấp "có". Nếu là chấp "có", thì gọi là "thường". Nếu không có lý này, thì là "đoạn".

Lại bặt bốn trường hợp, tức bốn trường hợp đứt, gọi là "đoạn kiến.

Có chân lý này thì gọi là "thường", bèn là đoạn, thường, sao gọi là "bát bất"?

Lại có người nói: "Bất sinh, bất diệt, là nói về nghĩa chân đế. Sáu thứ không thường, không đoạn v.v... là nói nghĩa thế đế. Nay nói là "Nếu người đắc ý, thì nghĩa này cũng không có gì trở ngại!". Nhưng nay, "bát bất" chung cho cả hai đế, như kinh Anh Lạc nói.", nên cũng không đồng với cách giải thích này."

Lại, có ba luận sư chủ phía Bắc, giải thích về "bát bất" này, gồm có ba nghĩa:

1/ Y cứ vào lý "không" để giải thích, nói về lý "không" rốt ráo chẳng khởi, chẳng xuất. Cho nên, bất sinh; chẳng phải sau cùng, chẳng phải tận, cho nên không có diệt; vì không nhất định "có" , nên "không thường"; vì không nhất định "không" nên "không phải đoạn"; vì một tướng, vô tướng, nên "không một"; vì không có khác nhau, nên "không khác"; vì bờ mé trước "không", nên "không đến".Vì bờ mé sau"không", nên không đi.

2/ Y cứ vào sự duyên khởi để giải thích. Vì "duyên" hợp nên "sinh"; vì "duyên" lìa tan, nên "diệt". Đã duyên giả sinh diệt vô sinh diệt tánh thật, nên nói rằng bất sinh, bất diệt. Pháp do Nhân Duyên khởi, tức là nhân họai, quả sinh. Vì nhân hư họai, nên "không thường"; vì quả sinh, nên "không đoạn". Vì nhân quả không đồng, nên không được nói "một"; vì không có hai thể, nên không được nói "khác". Vì không từ ngoài đến, nên nói "không đến". Vì trong nhân chưa có quả, nên không từ trong ra.

3/ Y cứ đối với chấp để giải thích. –Đối với chấp của ngoại đạo, Nhị thừa, phái Tát-bà-đa nói: "Đại sinh "sinh"ra tám pháp; Tiểu sinh sinh ra một pháp. Đại diệt "diệt" tám pháp; Tiểu diệt "diệt" một pháp, nên nói rằng sinh diệt."

Ngoại đạo Tăng-Khư nói: "Trong nhân có quả sinh." Vệ-thế sư nói: "Trong nhân không có quả sinh. Nay, đối phá sinh, diệt của hai người đó, nên nói rằng: "Bất sinh", "bất diệt".

Người Tiểu thừa nói: "Vô vi là "thường". Đắc đạo, vào Niết-bàn vô dư, ấy giờ, vì năm ấm đều diệt, nên gọi là "đoạn"."

Ngoại đạo nói: "Hư không, thời gian, phương hướng, vi t trần v.v..., vì không từ nhân sinh, nên gọi là "thường". Pháp từ nhân sinh, tất nhiên, sẽ phải trở về với dứt hết, nên gọi là "đoạn", hoặc nói: "Vì quá khứ là "có", nên thuộc về "thường"; vì vị lai là không, nên thuộc về "đoạn".

Những quan niệm này đều không đúng, nên nói rằng: "không thường", "không đoạn".

Người Tiểu thừa nói: "Các pháp đều vô thường, vì là tướng của pháp đó, cho nên "một". –Vì các pháp đều có tự tướng, nên "khác"."

Ngoại đạo nói: "Vì nhân, quả đều có, cho nên "một"; vì tánh riêng, nên "khác". Lối lập luận này thật sự không đúng, nên nói rằng "không một", "không khác"."

Người Tiểu thừa nói: "Pháp có ở vị lai lưu nhập đến hiện tại, gọi là "lai". Về sau, đi vào quá khứ, gọi là xuất."

Ngoại đạo nói: "Vì từ bên vi trần, thế tánh, Phạm thiên v.v... đến, nên gọi là "lai". Lại trở về gốc lại, nên nói là "xuất". Nay, vì phá trừ bệnh này, nên nói rằng không đến, không đi. Nay, nói:lỗi lầm, vì đầu tiên là môn đệ nhất nghĩa. Kế là, là môn thế đế. Sau là phá bệnh tánh thật, trở lại là nghĩa tánh "không" của thế đế. Chỉ hiểu tường tận về ý giải thích này, nghĩa là lý "không" chẳng có sinh diệt, thì lý "hữu" vẫn tồn tại, đâu lại đồng với nghĩa chân đế của luận Thành thật. Lại, nếu lý "hữu" tồn tại, thì tâm đâu có chỗ nương tựa, gọi là có nghĩa "sơ đắc". Lại, lý "không" chẳng có sinh diệt, nghĩa là tức lý "không" tự nhiên mà có. Nếu tự nhiên có thì đây là nghĩa của kiến chấp vô nhân.

Thứ hai, nếu nói là vì duyên khởi, nên vô sinh, thì điều này cũng không đúng. Nay, xin hỏi:

"Vì xưa không, nay có, là giải thích "sinh". Đã có, lại không, là giải thích diệt có phải không?"

Đáp: "Nếu nói xưa "không", nay "có", đã là xưa "không" thì nay đâu được "có"? Nếu xưa "không", nay "có", thì sừng thỏ, lông rùa cũng là vốn "không". Nay, lẽ ra đều "có"."

Người kia giải thích: "Sừng thỏ v.v... "không" lý để sinh, nên không được sinh. Quả trong nhân, có lý để sinh, cho nên được sinh." Nay hỏi:

"Lý có thể sinh này là khác với "không" hay chẳng khác "không"? Nếu khác "không", tức là "đã có", thì cái "có" này là xưa có, nay có là sinh; đâu được nói xưa "không", nay "có" là sinh ư?

Nếu chẳng khác với "không" thì sẽ không khác với sừng thỏ. Sừng thỏ đã bất sinh thì, quả lẽ ra cũng như vậy. Qủa đã được sinh, thì sừng thỏ lẽ ra cũng thế. Nên, dù có nói duyên khởi, nhưng về nghĩa cũng không thành."

Thứ ba rằng: "Đối với chấp, giải thích: việc này cũng không đúng, vì luận này không có pháp nào không cùng tận; không có lời nào không

rửa sạch, thì đâu được chỉ đối với ngoại đạo và Tỳ-Đàm ư? nên không đồng với cách giải thích này.

Thứ 10: MÔN MỚI CHUNG

Tôi vừa vào cổng thì được Tam Tạng Pháp sư dùng ý kinh Vô Thượng Y để giải thích "bát bất". Nay xin lược thuật lại cách giải thích đó. "Bát bất" vì bốn người nói, cũng được vì tám người nói:

Vì bốn người nói: Vì người Xiển-đề nói Trung đạo bất sinh, bất diệt. Xiển-đề có hai hạng:

1/ Xiển-đề tà kiến, bác tất cả pháp, nói các pháp đều diệt, tức dù chưa diệt, cũng sẽ trở về diệt.

2/ Xiển-đề trẻ thơ: Vì chấp các pháp quyết định có, nên gọi là sinh. Sở dĩ gọi trẻ thơ là vì Xiển-đề kia thấy các pháp sinh, không dám nói là "không", nên chấp các pháp có sinh, gọi là trẻ thơ. Vì đối trị với hai Xiển-đề này, nên nói bất sinh, bất diệt. Vì các pháp xưa nay không hề sinh, nên "bất sinh", là phá Xiển-đề trẻ thơ.

Vì các pháp hiện nay cũng không có diệt, nên phá Xiển-đề tà kiến chấp diệt. Kế là, không thường, không đoạn, vì phá người Thanh văn. Người Thanh văn cũng có hai chấp, tức gọi là hai người, người ấy đã sợ hãi sinh tử, gấp rút muốn đoạn, gọi là "đoạn kiến". Vì muốn trụ Niết bàn vắng lặng vô vi, nên gọi là "thường kiến"

Vì phá ba chấp này nên nói rằng: "Không thường", "không đoạn".

Kế là, môn "không phải một", "không phải khác", đối trị ngoại đạo. Ngoại đạo có hai:

1/ Chấp "ngã" và ấm là "một".

2/ Chấp "ngã" và ấm là "khác".

Vì đả phá hai người này, nên nói "không phải một", "không phải khác".

Kế là, nói không đến, không đi: –Vì phá Độc giác và Bồ-tát mới phát tâm. Hai người này khác nhau: Độc giác hòan tòan ưa quán Nhân Duyên, không ưa quán việc lợi người; Bồ-tát mới tu hành, hòan tòan cầu hạnh lợi người, không ưa quán Nhân Duyên. Công hạnh của hai người dù khác, nhưng đều cho rằng, vận chuyển từ nhân đến quả là "đến". Từ ba cõi xuất hiện, là "đi", nên đến có chỗ từ, đi có chỗ đến. Vì hai người này, nên nói các pháp không "đến", không "đi". Cho nên buộc tám, không làm bốn đôi, là vì đối với bốn người cũng vì tám người.

Kế là, nói "bát bất" đối trị bốn chướng, cũng đối trị tám chướng.

Đối trị bốn chướng: Đối trị chướngXiển-đề ghét, trái, Đại thừa, nên nói bất sinh, bất diệt. Người Xiển-đề ghét, trái Đại thừa, như năm

trăm Bà la môn nói: "Kinh Điển Đại thừa là vô sở hữu, làm sao khiến con người đồng với hư không, nên nay, nói các pháp xưa nay không sinh, không diệt, để cho Xiển-đề kia tin ưa Đại thừa.

Kế là, nói "không phải một", "không phải khác". Đối trị với chướng chấp "một", "khác" của ngoại đạo. Đối với năm ấm, chấp "ngã" "tức" "ly", nay, nói không có "ngã" của "một", "khác"này, nên nói: "đối trị với chướng chấp "một", "khác" của ngoại đạo. Ba là bất đoạn bất thường trị chướng sợ hãi sanh tử của Thanh văn. Vì người Tiểu thừa sợ sinh tử, vì muốn đoạn, nên là "đoạn kiến"; ưa Niết-bàn vô vi tức là "thường kiến, nên nay, nói "không đoạn", "không thường", nhằm đối trị "đoạn", "thường" này, khiến cho không sợ sinh tử, không ưa Niết-bàn.

Bốn là "không đến", "không đi", đối trị chướng "đến", "đi" của Được (ộc giác và Bồ-tát mới tu hành. Về hành xử cỉa hai người này thì khác mà đồng, nghĩa là đến có chỗ từ; đi có chỗ đến, nên gọi là chướng, vì thế, nên nói "không đến", "không đi" để đối trị.

Nếu nói "bát bất" đối trị tám chướng, nghĩa là trong Xiển-đề có sinh, diệt là hai; "một", "khác" trong ngoại đạo là hai; "đoạn", "thường" trong Thanh văn là hai; "đến" "đi" trong Độc Giác là hai, cộng chung thành tám. Đây đều là giải thích thuận. Nếu giải thích nghịch thì nói "không đến"; "không đi", đối trị chướng hý luận của Bồ-tát, mới tu và Độc giác. Nói có "đến", có "đi", tức là hí luận. Kinh nói: "Nếu nói Như lai có "đi", có "đến", thì không hiểu nghĩa mà ta đã nói." Như lai, nghĩa là không từ đâu đến, cũng không đi về đâu. Thế nào là mới tu hành? Nghĩa là Phật thật sự có "đến", "đi", nên gọi là hí luận.

Kế là, "không thường", "không đoạn", đối trị với chướng trái nhau của Thanh văn. Nói "thường" thì trái với "đoạn"; nói "đoạn" thì hại "thường". Sao ông chấp đủ "đoạn", "thường" ư?, nên nói "không đoạn", "không thường", để đối trị chướng trái nhau.

Kế là, "không một", "không khác", đối trị chướng thêm tổn hại của ngoại đạo.

Nếu nói rằng "nhân" "pháp" là "một", tức là tổn hại (bớt)!

Đã gọi là "nhân", "pháp", thì há có thể là "một" ư? Nếu nói "nhân", "pháp" "khác" nhau, tức là "tăng thêm". Vì "nhân", "pháp" kông có hai thể khác nhau, mà cho là có hai thể, há chẳng phải tăng ư?, nên nói "bất nhất" "bất dị", để đối trị với "một" "khác".

Kế là, bất sinh, bất diệt, đối trị với chướng "có", "không" của Xiển-đề.

Người tà kiến, nghĩa là chấp "không", chấp "có". Nay nói bất sinh, bất diệt, tứ đối trị với chướng "có", "không" này.

Đây, đều là dụng ý của hai Tất-đàn, nghĩa là mỗi Tất-đàn đều vì người và đối trị.

Kế là, nói dùng bốn pháp vì bốn người, đối trị bốn chướng:

1. Tin ưa Đại thừa, vì người Xiển-đề, phá chướng trái với Đại thừa.

2. Dùng Bát-nhã vô phân biệt để đối trị chướng chấp "ngã" là "một", "khác" của ngoại đạo, vì ngoại đạo chấp ngã là "một", "khác" là phân biệt có "sở đắc", nên nay, nói Bát-nhã vô phân biệt, tức là Bát-nhã không có 'sở đắc".

3.Kế là, để phá tam-muội hư không; phá chướng sợ sinh tử của người Thanh văn. Người Thanh văn diệt thân, trí, trụ trong hư không vô vi, nên nay được tam-muội phá hư không, phá trừ chướng này.

4. Bồ-tát tu tập đại bi. Vì Độc giác và Bồ-tát mới bắt đầu tu hành. Phá Độc giác không lợi ích chúng sinh và Bồ-tát mới tu "có Phật đạo để cầu" . Phá chướng Phật có "đến", 'đi", nói về Bồ-tát tu tập Đại bi, lợi mình, lợi người, mình, người không hai. Bốn pháp này tức là "bát bất" (tám không).

Đầu tiên, tin ưa Đại thừa, nghĩa là bất sinh, bất diệt, vì tỏ ngộ bất sinh, bất diệt, nên khởi lòng tin.

Kế là, Bát-nhã vô phân biệt tức là "không phải một", "không phải khác", dứt tâm "một", "khác", gọi là vô phân biệt. Kế là, phá hư không tam-muội, tức là "không đoạn", "không thường". Đã phá trụ trong hư không vô vi của người Thanh văn, tức là "không thường", "không đoạn" cũng không có đoạn của khôi thân diệt trí.

Kế là, tu tập đại bi, tức là "không đến", "không đi", bởi Bồ-tát tu tập đại bi, lợi mình, lợi người, mình, người không hai. Biết 'đến" "đi" không có 'đến" "đi"; không có "đến", "đi" mà có 'đến", "đi".

Kế là, nói dùng bốn pháp làm nhân, được quả bốn đức của Như lai, lấy tin ưa Đại thừa làm nhân, phá không tin được quả thanh tịnh của Xiển-đề, quả tức bất sinh, bất diệt.

Kế là, thực hành Bát-nhã vô phân biệt làm nhân, phá phân biệt "một" "khác" của ngoại đạo, được quả đức "ngã" của Như lai, quả tức "chẳng phải một", "chẳng phải khác", vì "ngã" không phải "một", "khác" của ngoại đạo, nên được "ngã" của Phật, nên "ngã"này "chẳng phải một", "chẳng phải khác".

Kế là, dùng hạnh tam-muội phá hư không làm nhân, phá Thanh

văn được quả vui của Như lai . Thanh văn dù nói bám trụ thú vui vô vi, nhưng thú vui này đối với Đại thừa là khổ sinh tử. Nay, phá “đoạn”, “thường”, được quả vui rốt ráo bất đoạn, bất thường.

Kế là, tu tập đại bi làm nhân, phá tự làm của Độc giác và Bồ-tát mới tu hành , cho rằng Phật có “đi”, “đến”, nói Bồ-tát thường thực hành đại bi, vì cùng cực bờ mé sinh tử để kiến lập nhân này, nên được quả thường trụ của Như lai.

Tam Tạng Chân đế đã dùng kinh Vô Thượng Y và ý của luận Nhiếp Đại thừa , để giải thích “bát bất” rất rộng. Nay, lại lấy tóm tắt đại ý. Đầu tiên, vì bốn người; kế là, phá bốn chướng; tiếp theo là, thực hành bốn nhân. Sau, được bốn quả. Nghĩa cốt yếu của “bát bất” được hiển bày ở đây, so với cách giải thích trên không có trái nhau.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 3 (Phần 1)

PHẨM NHÂN DUYÊN THỨ NHẤT

"Dùng hai bài kệ này để khen Phật v.v...trở xuống, là phần thứ hai, kế là, nói về giải thích tám không được chia làm hai:

1. Thanh Mục giải thích "tám không"

2. Long Thọ tự giải thích "tám không"

- Y cứ phần đầu, lại có hai:

A, Giải thích chung ý của hai bài kệ

B, Giải thích riêng hai kệ.

- Đầu tiên, hỏi đáp, giải thích bài kệ thứ hai:

Từ "bất sinh trở xuống, là giải thích bài kệ đầu.

"Dùng hai kệ này": để nêu hai bài kệ.

"Khen Phật, tóm tắt nói nghĩa thứ nhất: giải thích ý hai bài kệ

Sở dĩ Bồ-tát Long Thọ nêu hai bài kệ ở đầu luận, là vì có hai ý:

1. Khen Phật.

2. Nói nghĩa thứ nhất.

Khen Phật: khen "người", năng thuyết; nói đệ nhất nghĩa đế, giải thích pháp, được nói. Ở nghĩa dù nhiều, nhưng vì chỉ có "nhân", "pháp", nên nêu hai nghĩa này.

Lại, khen Phật, nghĩa là nói về dụng của giáo.

Nói về nghĩa thứ nhất: nói về thể của giáo. Dụng của giáo, nghĩa là hiển chánh, phá tà. Thể của giáo, tức, là "tám không" Trung đạo .

Lại, khen Phật, nói hai trí Trung đạo ; giải thích đệ nhất nghĩa, là nói Trung đạo của hai đế.

Lại, khen Phật, là nói về ý thuyết giáo, giải thích đệ nhất nghĩa, là nói về giáo.

Hai đế, hai trí có mẹ của hai thứ. Nếu hai đế sinh hai trí, tức hai đế làm mẹ đẻ; hai trí làm con, nên phẩm Phật. Mẫu của kinh Anh Lạc nói: "hai đế làm mẹ. Nếu hai trí nói hai đế, tức hai trí là năng nói; hai

đế là đối tượng nói, hai trí làm mẹ nói."

Luận Trí Độ dùng Bát-nhã đối với Phật, năng sinh ra Phật, tức là mẹ sinh.Phật nói Bát-nhã, thì Phật là mẹ nói. Tuy nhiên, ở đây nói có ly, có hợp. Nếu hợp nói thì cả hai bài kệ đều cùng khen Phật: Kệ đầu, khen pháp thân Phật, pháp –thân tức là Trung đạo, nên kinh Niết-bàn lấy Trung đạo thành Phật: bài Kệ sau, khen ngợi ứng thân Phật, năng vì chúng sinh giảng nói giáo. Lại, một kệ đầu, là nói về thể của hai thân: Pháp Thân thì đều cùng lìa giả, thật sinh, diệt; ứng thân thì bất sinh mà sinh, chẳng phải diệt mà diệt, lìa sinh diệt thật nên một. "Bát bất" (tám không) đủ hai thân: Chân, Ứng.

Bài kệ sau khen Phật hay vì chúng sinh nói hai thân này, diệt các hí luận, làm cho tất cả chúng sinh đều được hai thân Phật, nên cả hai kệ đều khen Phật.

Hai kệ đều là đệ nhất: Kệ đầu, là "pháp" đệ nhất; kệ tiếp theo là "nhân" đệ nhất. Kệ đầu, là thể giáo thứ nhất kệ tiếp theo là, dụng của giáo thứ nhất. Lại, kệ đầu nói về đế thứ nhất; kệ tiếp theo nói về trí thứ nhất. Về ý chính, kệ đầu nói về Trung đạo; kệ sau, nói về chánh quán và kinh, hai kệ này đều nói về kinh Trung Quán của Phật. Trong nhân Phật phát quán, giải thích ở tâm, giảng nói ở miệng, nên nói là kinh.

Nếu lìa mà nói, thì kệ đầu, chính thức nói về đệ nhất nghĩa; kệ kế là, nói thích đáng về khen Phật.

Hỏi: "Kệ đầu đã nói đủ ba thứ Trung đạo, vì sao lại nói nghiêng một bên là nói về đệ nhất nghĩa ư?"

Đáp: "Vì cả ba thứ Trung đạo đều là đệ nhất. Chính vì ba thứ Trung đạo kia hơn hết, nên gọi là đệ nhất. Vì 'có" thâm thúy, cho nên gọi là "nghĩa". Vì cho nên trong kệ nói: "thứ nhất trong các thuyết." Thì biết được chân đế, chủ không thiên lệch. Lại nói: "tám không" dù nói đủ hai đế, nhưng đệ nhất nghĩa đế là gốc, nên lược nói đệ nhất nghĩa.

Thế nên phẩm quán mười hai Nhân Duyên trước hết nói: "Ở trên, do nghe Ma-ha-diễn (Đại thừa) mà chứng nhập đệ nhất nghĩa. Nay muốn nghe đích xác , nghe pháp nhập đệ nhất nghĩa, nên Chư Phật dù dựa vào hai đế để thuyết pháp, nhưng ý ở đệ nhất nghĩa đế." Lại, "bát bất" này chính là đệ nhất nghĩa Tất-đàn, nên gọi là đệ nhất.

Luận Trí Độ giải thích về Đệ nhất nghĩa Tất-đàn mà dẫn "bát bất" của Trung Luận", cho nên biết "bát bất" là Đệ nhất nghĩa Tất-đàn."

Hỏi: "Đệ nhất nghĩa Tất-đàn là những phápnào?"

Đáp: "Nam Phươgn nói: "Là cảnh ngoan của chân đế, quốc độ phía bắc gọi Thật tướng, cũng là vô tri."

Nay, nói không đúng, luận Trí Độ nói: “Duyên” là một bên; quán là một bên; nhân là mộtbiên; quả là một bên, cho đến Trung, thiên, hư, thật đều là hai bên. Đệ nhất nghĩa Tất-đàn chẳng phải duyên; chẳng phải quán; chẳng phải nhân; chẳng phải quả, cho đến chẳng phải hư, chẳng phải thật, nên luận nói: “Tất cả đường ngôn ngữ dứt chỗ tâm hành diệt. Nhưng trong không có danh tướng, vì chúng sinh nên gượng gọi là danh tướng để nói. Tùy nghĩa gọi tên, để trị ba Tất-đàn, nên gọi là đệ nhất nghĩa. Đối với thiên gọi là Trung. Hình hư là thật; trí năng phát quán, gọi là cảnh, quả sinh trí quán, cho nên, gọi là nhân, vì thế, nên Bát-nhã là một pháp, Phật nói các thứ tên.

Hỏi: “Vì sao nói nghiêng về đệ nhất nghĩa Tất-đàn ư?”

Đáp: “Ba Tất-đàn có thể phá, có thể họai, đệ nhất nghĩa không thể phá, không thể họai. Nay, vì muốn nói pháp tối thượng không có gì vượt qua, rốt ráo không thể phá, không thể họai, nên nói Đệ nhất nghĩa Tất-đàn. Hơn nữa, Đệ nhất nghĩa Tất-đàn là gốc. Do Đệ nhất nghĩa Tất-đàn nên phát quán như thật, nên có Phật ba đời vì chúng sinh nói như thật, nên có mười hai bộ kinh và tám vạn pháp tạng. Nay, vì muốn cho chúng sinh đời mạt, bỏ ngọn, tìm gốc, nên nói nghiêng về Đệ nhất nghĩa Tất-đàn.”

Sư lại nói: “Đây chẳng phải là đệ nhất nghĩa của thế đế mà là đệ nhất nghĩa của Trung đạo, nên kinh Nhân Vương nói: “Có đế, không có đế, Trung đạo đệ nhất nghĩa đế, cho nên nói Trung đạo đệ nhất nghĩa, là vì dù nêu “bát bất”, nói hai đế, nhưng vì muốn khai thị đạo “không hai”, nếu không vì khai thị đạo không hai, thì Chư Phật sau cùng không nói đến hai đạo, bởi đạo chưa từng là chân, tục, nên gọi là đệ nhất.”

Hỏi: “Các pháp vô lượng: là phần hai, giải thích riêng bài kệ sau. cho nên biết hỏi đáp ban đầu là nhằm giả thích nghĩa của kệ sau là vì đáp rằng: “Tóm tắt dùng tám việc để phá, dùng “tám không” để phá hí luận “không tám”, nên kệ nói rằng: “Khéo diệt các hí luận.”, “phá” tức “diệt”. Cách giải thích này, nhất định nên áp dụng.

Y cứ đầu tiên, hỏi trước, đáp sau:

Hỏi: “Từ nửa trên của kệ thứ hai, là sinh, trên nói rằng: “Năng nói Nhân Duyên này, khéo diệt các hí luận.”về ý hỏi thế nào? Các pháp hí luận vô lượng, như chín mươi sáu thứ ngoại đạo, nội học có năm trăm luận sư, vì sao chỉ nói có tám việc là diệt được hí luận ư?”

Câu hỏi này, đại khái có hai ý:

1/ Dùng pháp để gạn hỏi “không”. Pháp đã vô lượng, thì “không” lẽ ra cũng như vậy, như vì chứng bệnh nhiều, nên thuốc cũng lẽ ra cũng

ít.

2/ Đem "không" để gạn hỏi pháp: nếu "không" chỉ có tám, thì pháp lẽ ra cũng như vậy. Nay, vì sao pháp thì nhiều, mà "không" ít? Nếu pháp nhiều, "không" ít thì phá bệnh sẽ không hết trình bày giáo sẽ không viên. Lại, có câu hỏi này là vì pháp môn vô lượng, làm sao chỉ lấy tám việc mà ông đã hiểu, lại muốn gỉai thích tất cả kinh Đại thừa ư?"

Đáp: "Pháp dù vô lượng, nhưng thứ hai, là giải thích pháp thì nhiều, nhưng ý không ít. Ở Pháp dù nhiều, ma nói tóm tắt có tám việc, tức là bệnh đều phải trừ; giáo đều trình bày. Nói phá chung, cũng là kệ rằng"Khéo diệt các hý luận. "Các" là tên "không phải một", "bất sinh" là phần thứ hai dưới đây, kế là sau sẽ giải thích kệ đầu, tức là giải thích văn "tám không". Văn nà có hai nghĩa:

Giải thích về phá chung tất cả pháp nói trên, vì vô sinh, "không có diệt", nên sáu việc còn lại cũng "không", đương nhiên, hai không sẽ phá khắp tất cả pháp, huống chi sự lại có tám không ư?

- Vì giải thích văn tám không, theo văn, chia làm hai để giải thích khắp.

Sơn Trung Cựu nói: "Trước, y cứ khắp môn đệ nhất nghĩa để giải thích, sau là y cứ khắp môn Thế đế để giải thích..

Sở dĩ y cứ theo hai đế để giải thích, là vì Chư Phật nói pháp thường dựa vào hai đế – "tám không đã do Phật nói, cũng là hai đế, nên y cứ ở môn 2 để để giải thích. Trước, giải thích nghĩa thứ nhất; sau, giải thích về thế đế, nghĩa là đệ nhất nghĩa là gốc; thế đế là ngọn, nên trước giải thích về gốc đệ nhất nghĩa; kế là giải thích về ngọn thế đế".

Hỏi: "Làm sao biết được trước là đệ nhất nghĩa, sau là thế đế?".

Đáp: "Sau nói rằng: "Vì thế gian hiện trông thấy, nên biết là thế đế. Sau, đã là thế đế, thì biết trước là đệ nhất nghĩa đế. Sơn Trung đại học sĩ, là Pháp sư Đạo An đã ở chỗ tôi năm mươi chín năm để nghe. Người ấy nói: "Đệ nhất nghĩa đế, trước đã mượn sinh để biểu thị rõ vô sinh nên nêu sanh của các luận sư, để nói vô sinh. Kế là, thế đế thì mượn vô sinh để làm sáng tỏ cho sinh, nên nói rằng: "Lại nữa, vạn vật vô sinh, nêu vạn vật vô sinh, là muốn chứng tỏ thành Nhân Duyên sinh."

Hỏi: "trên nói rằng: "Chân đế phá giả sinh, tục đế phá thật sinh. Nếu vậy, thì trước phá nghĩa của các luận sư chấp sinh, lẽ ra là phá giả sinh, sau mới là phá thật sinh".

Đáp: "Chân đế thì giả thật dứt tuyệt, phá đủ hai sinh; trong khi các

luận sư thì giả, thật đều thành lập, nên phá chấp sinh, của các luận sư, tất nhiên là nói Trung đạo của chân đế – Đầu tiên, là giả thật song phá, sau thì chỉ phá nghĩa thật, cũng không có lỗi."

Sư lại nói: "Sinh" mà các luận sư đã chấp, đối với Như lai, tức là đệ nhất nghĩa, như kinh nói: "Tất cả thế đế, nếu đối với Như lai, tức đệ nhất nghĩa đế. Lại, hai lượt giải thích khắp "tám không", đồng phá tất cả chấp cố định điên đảo của người có "sở đắc" đồng thời trình bày trung đế hai đạo của Phật, nhưng đầu tiên, giải thích chung khắp, y cứ vì người ba căn, tạo nên bốn đôi để giải thích. Sau, là y cứ riêng khắp một sự hiện thực để giải thích khắp, cho nên là khác lại, đầu tiên, giải thích thẳng khắp – sau, là chứng giải thích khắp.

Chứng giải thích: Người ngoài nghe nói đầu tiên, giải thích về bất sinh mà không tín, thọ, nên nêu việc ngay trước mắt, để giải thích rõ ràng, nên là chứng giải thích.

Lại đầi tiên, nói thẳng khắp "ngay nơi" sự bất sinh, tiếp theo là nói khắp xưa nay bất sinh, nên văn sau y cứ ở kiếp sơ để nói bất sinh, kể cả không "đến:, "đi" v.v...

Ở Hưng Hòang có học sĩ nói: "Đầu tiên, phá khắp "thật sinh" của các Luận sư, nói "bất sinh", y cứ môn thế đế để giải thích. Tiếp theo là, bắt đầu khắp được từ tánh khởi giả, dứt giả nói về Chân đế, nên sau, y cứ môn chân đế để giải thích. Y cứ đầu tiên tạo ra bốn đôi để giải thích, tức là 4 khác nhau. Đôi đầu là hai: Trước, chính là giải thích bất sinh, bất diệt. Kế là, nói về pháp nhiếp. Y cứ ban đầu có hai: Trước, giải thích về bất sinh. Kế là, so sánh nói bất diệt. Giải thích bất sinh có hai:

Đầu tiên, nhắc lại môn chương bất sinh; kế là, giải thích môn chương.

Bất sinh: là nêu môn chương.

"Các luận sư v.v... trở xuống, là phần hai, giải thích chương môn. Y cứ văn, chia làm hai: Trước giải thích về sinh, kế là giải thích bất sinh.

Giải thích sinh, được chia làm hai: Đầu tiên, nói chung về sở chấp của các luận sư. Kế là, nói riêng, chín chấp.

Hỏi: "Luận này phá mê nghĩa Đại thừa. Người Đại thừa cũng vâng theo "tám không", vì sao nói về chấp sinh?"

Đáp: "Người kia dù nói học Đại thừa, chỉ tạo ra sự hiểu biết nhất định của hai đế, nghĩa là thế đế tự có sinh; chân đế tự không sinh. Phật chỉ nói sinh, là vô sinh mà ngoại đạo kia cho là "sinh" khác với "vô sinh", nên phải phá sinh. Người có sở đắc nói sinh và vô sinh, đối với

nghĩa vô sở đắc, đều là sinh, cho nên phá sinh – Lai, người có sở đắc, không biết sinh của vô sinh, mà tạo ra nghĩa sinh, của thế đế. Thì không thành – cho nên nay phá sinh.

Lại, luận sư Tiểu thừa chấp các pháp quyết định có sinh, không tin vô sinh của Đại thừa, tức là chướng ngại vô sinh của "tám không". Nay, vì muốn phá chướng của Tiểu thừa, trình bày vô sinh của "tám không", cho nên phá sinh. Một khi bệnh sinh đã bỏ, thì vô sinh không lưu lại, nên năm câu trường hợp hoàn toàn không có chỗ nương dựa.

Hỏi: "Nay, trình bày Trung đạo của hai đế "tám không" của Phật sao lại phá sinh của các Luận sư, để nói về Trung đạo của chân đế ư?"

Đáp: "Đây có thể cả hai đối nhau. Nếu y cứ Trung đạo của hai đế thì nói Nhân Duyên sinh tức là bất sinh, nên gọi là Trung đạo đệ nhất nghĩa, tức chứng tỏ chẳng phải khác sinh mà có bất sinh, vì tức sinh là bất sinh, nên gọi là bất sinh. Nếu y cứ phá bệnh mê giáo thì phá nghĩa chấp sinh của các Luận sư sẽ không thành, vì bất sinh tự thuộc về người ngoài, sau đó mới được nói về Nhân Duyên sinh tức là bất sinh, gọi là đệ nhất nghĩa.

Sư lại nói: "Phật chỉ phá chấp sinh ngang trái của chúng sinh, nên gọi là vô sinh, tức gọi là vô sinh này là đệ nhất nghĩa".

"Chỗ nào lìa sinh này có đệ nhất nghĩariêng ?" – Nay, Luận chủ chỉ trình bày giáo phá sinh của Phật nên trình bày đệ nhất nghĩa mà thôi. Cũng nói vì phá bệnh, nên trình bày giáo, cũng có thể tức là vì trình bày phương pháp phá này, nên gọi là trình bày giáo."

Hỏi: "Các Luận sư có mấy thứ mê?"

Đáp: "Các Luận sư vì không biết vô sinh của sinh, nên mê đệ nhất nghĩa, cũng vì không biết sinh của vô sinh nên đã mê thế đế."

Hỏi: "Nêu các thứ mê của các Luận sư hiện nay có khác gì với tám thứ sai lầm trước kia không?"

Đáp: "Tám thứ sai lầm trước kia là sở chấp của ngoại đạo, đã bị Phật phá. Nay, các Luận sư là những người học nội đạo, đã bị Bồ-tát Long Thọ phá.

Hoặc cho rằng nhân quả là "một"; hoặc cho nhân quả là "khác": thứ hai, nêu riêng chín thứ chấp.

Y cứ văn này, dù chính phá là mê nội, nhưng nay nói đủ nội, ngoa-i, đã lập vì đem luận này chính thức phá nội, cạnh đó là phá ngoại:

Người của Tăng-khư cho rằng: "Nhân quả "một" thể". Người của Vệ-khế chấp "Nhân quả "khác" thể". Lặc-Sa-Bà nói: "vừa một", "vừa khác" ("vừa một" vẫn là thuộc "một" vừa khác" vừa là "khác"). Nhã-

Đề-Tử nói: “Chẳng phải một”, “Chẳng phải khác: (“Chẳng phải một” vẫn là “khác”, “Chẳng phải khác” vẫn là “một”) nên trong đây chỉ nêu hai nhà là gồm đủ bốn chấp.

Trong pháp Phật, có hai bộ căn bản :

1) Đại chúng bộ cho rằng nhân quả là “một”, nên thay đổi hạt giống thành mầm, chuyển trẻ thành già.

2) Thượng tọa bộ, nói không có nghĩa chuyển biến, nên hạt giống họai diệt trước rồi mầm mống mới mọc sau, trẻ diệt trước rồi, già mới sinh ra sau, là nghĩa nhân quả “khác”. Tỳ-Đàm đồng với nghĩa của Thượng Tọa bộ; Thành thật đồng với chấp của Đại chúng bộ.

Hoặc cho rằng trong nhân có quả; hoặc cho rằng trong nhân không có quả” Tăng-khư nói “một”, “một” vẫn là “có”. Vệ-thế nói “khác”, “khác” vẫn là “không”. Thượng tọa bộ nói hai đời có, tức là “trong nhân có qủa” – “Đại chúng bộ nói: “Hai đời là “không”, tức là “trong nhân không có quả”. “Tỳ-Đàm, đồng với Thượng tọa, Thành thật đồng với Tăng kỳ. Nếu nói Thành thật không đồng với “Có”, “không” của hai dời, thì nghĩa này không đúng. Vì văn luận Thành Thật chỉ có hai đời, hai phẩm “có”, “không” Nên biết phá “có”, lập “không” đồng với nghĩa của tăng kỳ. Hoặc cho rằng, tự thể sinh, tha sinh, cộng sinh.

Hỏi: “Ngoài mình, người khác có sinh chung, “một”, “khác”, “có”, “không” sao chẳng như vậy?”

Đáp: “Văn hỗ tương biểu hiện ý, ngoại đạo chấp tự tánh, năng sinh ra chúng sinh, nếu chúng sinh diệt, lại trở về với tự tánh, tự tánh tức là thế tánh. Thế tánh này là từ chủng lọai của chúng sinh, lại sinh ea, chúng sinh, ngoại vật cũng như vậy.

Trung pháp Phật, như Tỳ-Đàm cho rằng từ tánh đại sinh ras sự đại – Thành thật nói từ lý đại sản sinh sự đại, tất cả đều là nghĩa từ tự tánh sinh.

Người khác sinh: Thập nhị môn luận nói: “Có ngoại đạo cho rằng: “Ngã” tự tạo ra khổ năm ấm, gọi là tự sinh”. Hoặc nói: “trời Tự Tại tạo ra, gọi là “tha sinh”. Người của Tỳ-Đàm lập nhân quả của nhân đã tạo tác: lúc một pháp sinh, thì vạn pháp không ngăn ngại; khi vạn pháp sinh, thì một pháp không chương ngại, cũng là nghĩa từ tha sinh”.

Luận Thành Thật nói: “Cảnh ngoại của học tập, sinh ra trí linh, cũng là tha sinh. Lại tánh có nghĩa có quả của hai đời, là tự thể sinh; hai đời không có tánh của “không có”, quả “có”, hòan tòan là duyên giả là nghĩa tha sinh.

Cộng sinh: “Ngoại đạo Ni-kiền Tử chấp: Từ thuở chưa có trời đất,

vạn vật, trước hết có một nam, một nữ hòa hợp chung sinh ra chúng sinh”.

Người của Số luận nói: “Tám tướng nâng đỡ nhau khởi chung, tức lần lượt sinh nhau”.

Luận Thành Thật nói: “Bốn vì hòa hợp mà có cột; năm ấm hòa hợp hình thành con người, đều là nghĩa mà sinh”. Hoặc cho rằng: “có sinh, vô sinh”, có người nói: đây cũng là kết bảy chấp trên. Bảy chấp không đồng, vì không ngoài “có” “không”, cho nên tổng kết ở đây cho là không đúng, văn này nói hoặc cho rằng thì đó là chấp khác, chẳng phải kết trên.

Kế giải thích: “có” tức là có nhân; “không” tức là “không có nhân”. Mọi chấp đã nhiều, không thể nêu hết đủ, vì thế, nên sau cùng lấy “có” nhân, “không” nhân làm giới hạn, cũng không đồng với cách giải thích này – phá như, trước.

Nay nói có thể có hai nghĩa:

1) Bảy chấp trên, nói về thể của pháp. Hai chấp này nói về tướng sinh, như Tát-bà-đa và Tỳ-bà-xà-bà-đề chấp ngoài pháp thể , có tướng sinh riêng , nên nói “có” tướng sinh.

“không” sinh: Tăng-kỳ và Tức pháp Sa môn bộ nói ngoài pháp thể , không có tướng sinh riêng , nên nói là vô sinh. Lại, “có” sinh: chấp tướng sinh là hữu vi, như Số luận. vô sinh, chấp tướng sinh là vô vi, như Tỳ-bà-xà-bà-đề

2) Trên đã nói về nghĩa “có”, “không” của quả. Nay, nói “có”, “không” của nhân. Hoặc cho rằng nhân là pháp “có”, vì “có” là nhân có thể sinh ra các pháp. Nhân là pháp “không”, vì nhân vô vi có thể sinh các pháp, nên khác với có nhân, vô nhân, vô nhân chính là “không” ở nhân. Nay, nói do nhân vô vi.

Hỏi: “Đây là nghĩa gì?”

Đáp: “Trong pháp nội, ngoại đều có chấp này – Trong ngoại đạo có hai sư, như ngoại đạo uống nước, chấp nước có thể sinh ra tất cả vạn vật, tức là từ “có” sinh; ngoại đạo dùng sức miệng, chấp thái hư có thể sinh ra bốn đại, bốn đại có thể sinh ra cỏ thuốc; cỏ thuốc năng sinh ra chúng sinh. Đây là chấp từ “không” sinh ra. Trong pháp Phật cũng có chấp này. Như Sâm Pháp sư chấp các pháp xưa nay là “không”. Từ “không” sinh ra “có”, tức là vô sinh”.

Người Địa Luận chấp: “vốn có Phật tánh từ Phật tánh này có thể sinh ra công dụng trái, thuận của vạn vật, nghĩa là từ “có” sinh”. Lại giải thích: “Dùng thế đế làm thể, chân đế làm nghĩa, tức “có” sinh.

Chân đế làm thể, thế đế làm nghĩa, nghĩa là vô sinh. Nói tương sinh như thể đều không đúng, vì thức hai là giải thích nghĩa không, lại chia làm ba phần khác nhau:

1) Tổng phi

2) Chỉ ra ở sau.

3) Kết thành nghĩa không.

- Tổng phi có ba ý:

1) Nói: hễ luận về vô sinh, nghĩa là sinh rõ ràng mà vô sinh, cũng vô sinh rõ ràng mà sinh. Người ngoài không biết vô sinh của sinh, há biết sinh của vô sinh, nên nghĩa sinh không thành.

2) Người ngoài đã không biết sinh của vô sinh, mà còn chấp ngang điên đảo "sinh" có tánh thật. Trong thế đế cũng không có "sinh" này, nên nói là "không đúng!".

3) Tự tướng của chín chấp này là sai , như chấp một, nghĩa là phá khác chấp khác, nghĩa là phá "một" thì biết vì "một", "khác" đều là luống dối, nên đều không thành".

Hỏi: "Đức Phật phá sinh của tám chấp, để nói vô sinh. Long Thọ phá chín chấp cũng nói vô sinh, đâu có khác với Phật?".

Đáp: "Kinh nói: "Bốn y xuất thế, phải biết như Phật, vì đồng tỏ ngộ vô sinh, nên không có khác nhau, mà Phật khai thị cho thầy, trò bất đồng: Phật nói vô sinh, Luận chủ trình bày vô sinh, cho nên khác (việc này, về sau sẽ nói rộng).

2) Chỉ ra phá sau, tức là giải thích nghĩa vô sinh. Nói chung mà vì luận hai mươi lăm phẩm đều là nói vô sinh, làm sao biết? – Vì phẩm phá ba tướng nói: "Vì cầu tướng sinh không thể được nên gọi là vô sinh."

Kế là, phá trụ, diệt rằng: "Phải biết pháp "trụ", tức là vô sinh, nghĩa "diệt" cũng vậy. Nên biết tìm cầu tất cả pháp không thể được, tức tất cả pháp đều vô sinh.

Nếu nói riêng, ba chấp: mình, người chung, chỉ ra Long Thọ giải thích bài kệ "tám không":

Trong nhân có quả, không có quả, chỉ ra bài Kệ bốn duyên để phá. Nhân quả "một", "khác", chỉ ra phẩm Nhân Quả để phá.

Có sinh, vô sinh, chỉ ra phẩm ba tướng để phá.

Tướng sinh quyết định không thể được, là thứ ba, kết thành nghĩa không.

Vì quyết định "sinh" không có tánh thật trong hai đế, nên nói rằng: "Quyết định không thể được".

Hỏi: "Tướng sinh" như thế vì sao không thể được?"

Đáp: "Nay lại nhờ dựa vào sự gần để hiểu rõ chỉ thủ xa. Y cứ trong đây phá để tóm tắt chín nhà:

Nếu nhân quả là "một", thì nhân tự sinh ra nhân; quả tự sinh ra quả: gạo tự sinh ra gạo; cơm tự sinh ra cơm.

Nếu "khác", thì gạo, cơm không có hai thể, làm sao khác được ? Nếu cơm "khác" với gạo, mà cơm từ gạo sinh, cơm cũng "khác" đất, lẽ ra từ đất sinh? Nếu gạo khác cơm mà sinh ra cơm thì đất cũng khác với cơm, sao bất sinh ra cơm? Nếu trong gạo đã có cơm, thì trong gạo đã có vật bất tịnh của thức ăn bất tịnh. Nếu trong gạo không có cơm thì dù cho dùng gạo, nhưng rốt cuộc không thành cơm. Lại, trong gạo không có cơm mà sinh ra cơm, thì cũng như không có áo, sao bất sinh ra áo? Nếu cơm lại từ tự thể của cơm sinh ra, thì sẽ không từ gạo sinh. Nếu gạo là cơm, thì cái khác mà cơm từ gạo sinh, tất nhiên trong gạo sẽ không có tự thể của cơm, thì sẽ đối đãi với cái gì?, vì người khác ư? Nếu cơm từ thể cơm sinh, lại từ gạo sinh, thì cả hai đều có lỗi. Nếu nói cơm từ xưa vô sinh thì sẽ đổi thành "không có". Nếu lấy "có" làm nhân, từ "có" sinh thì "có" nhân lại từ cái gì sinh? Cho nên, chín chấp quyết định không thành".

Hỏi: "Người ngoài nói: "quyết định "có" sinh", đây là kiến chấp có chấp sinh. Luận chủ nói: "Quyết định "không" sinh, lẽ ra là kiến chấp vô sinh?"

Đáp: "Trong tâm Luận chủ chưa từng "có" sinh, vô sinh, chẳng qua vì người ngoài nói quyết định "có", cầu ngoài quyết định hữu không thật có cho nên nói quyết định vô sinh mà thôi.

Bất diệt: đây là thức hai, phá diệt. Nếu so sánh với chấp trên, cũng đề ra các thứ chấp tướng "diệt" của các Luận sư, như chín nhà không khác, chỉ vì nghĩa "sinh" đã nêu ra rồi, không cần lặp lại thêm phiền phức, bởi ý văn ở đây chẳng phải là nhằm phá riêng về "diệt", mà chỉ vì nói "sinh" là không, nên tức là vô diệt, gồm có ba ý:

1) Vì đối đãi với phá "có" sinh, nên "có" diệt, vì "sinh" "không" nên "diệt" cũng "không".

2) Lúc chưa có "sinh", thì chưa có dụng của "diệt". Nếu bỏ nghĩa "sinh", thì vô sinh để diệt.

3) Lấy "sinh" so với "diệt", "không" sinh chấp "sinh" đã là luống dối, "không có" "diệt", chấp "diệt" cũng đồng như vậy. vì không có "sinh", không có "diệt", nên sáu việc còn lại cũng "không". Dưới đây, là phần thứ hai, kế là, nói về pháp gồm thâu:

Pháp gồm thâu: Chẳng phải là phá riêng sáu việc, mà chỉ nói vì không có “sinh”, nên tức không có sáu, nên gồm thâu sáu ở trong “vô sinh”, đều là vì biểu thị rõ nghĩa vô sinh, sở dĩ nói về nghĩa vô sinh, là vì muốn chỉ rõ “tám không”, không có pháp nào không cùng, không có lời nào nói không tận, chỉ nói một câu “vô sinh”, hãy còn không có pháp nào không cùng, không có lời nói nào không tận, huống chi nói đủ “tám không” ư? tức là giải thích phá chung tất cả pháp nói trên.”

Hỏi: “Vì sao vô sinh diệt, thì không có sáu việc?”

Đáp: “Có hai nghĩa:

1) Sinh diệt là hữu vi. Đã không có hữu vi, cũng không có vô vi. Vì hữu vi, vô vi là không, nên tất cả pháp đều rốt ráo “không”.

2) Nhân quả sinh nhau, đây là thế đế. Vì thế đế là không, nên chân đế cũng không. Vì hai đế là không có, nên hai trí cũng không, thành ra tất cả pháp “không”, tức là không có sáu việc”.

Hỏi: “Bất sinh, bất diệt, để phá chung tất cả pháp: phần thứ hai, kế là, giải thích thông thường, không đoạn. Trước hỏi, kế là đáp. Hỏi có bốn ý:

“Bất sinh, bất diệt, đã phá chung tất cả pháp”, ở đây là nhắc lại trước.

“Vì sao lại nói sáu việc?”, đây là hỏi sau. Câu hỏi trước, nghi không ít quá, câu hỏi này, nghi không nhiều quá. Câu hỏi trước, chỗ thấy không nhiều, ngờ vực có thể không quá ít, tức là thấy bệnh, nhiều, nghi thuốc ít.

Nay hỏi Luận chủ vì vô sinh, không có diệt, nên sáu việc còn lại thì không. Thấy thuốc ít có thể chữa trị được nhiều bệnh, ngờ rằng không nhiều quá. Nếu vậy thì hỏi đáp ở trước nói “không” không phải ít? Một lượt hỏi đáp này nói “không” chẳng phải nhiều, tức là nói chiết trung.

2) Lấy sau vấn nạn trước. Nay nói bất sinh, bất diệt đã đủ, mà lại nói sáu, nghĩa là tám việc trước tuy đủ, cũng nên nói lại. Nếu tám việc trước mà đủ thì không nói lại, nay vì hai việc đã đủ, nên không nói lại sáu

3) Nếu nói bất sinh, bất diệt mà đủ thì không nên còn nói sáu việc nữa? Vì nếu, còn nói sáu thì sáu việc chẳng phải “không”.

4) Trách cứ thuyết trên, thuyết trên nói nghĩa là vô sinh là thành hay không thành? Nếu thành thì không nói lại nữa. Nếu không thành thì các pháp chẳng phải là bất sinh?”

Đáp: “Là thành thì bất sinh, bất diệt, đây là đáp. Nói bất sinh, bất

diệt, về thật nghĩa thì đủ mà lại nói sáu, là vì thành lập nghĩa bất sinh, bất diệt. Ba sự còn lại, khó có thể lấy ý biết, không cần đáp. Y cứ văn, chia làm hai:

Đầu tiên, nêu là vì thành, kế là, giải thích là thành .

Nêu là thành: Y cứ pháp là nói vô sinh, đã gồm thâu tất cả pháp, nên Bồ-tát chỉ được pháp nhẫn vô sinh , thật ra không cần nói sáu, lại nói sáu việc là vì con người nên nói sáu mà thôi.

"Có người không nhận lãnh bất sinh, bất diệt", đây là giải thích thứ hai vì nghĩa "thành". Luận chủ "phá các pháp sinh diệt, nói vô sinh diệt". Người ngoài nghe nói lời này, không chấp nhận.

Luận chủ phá các pháp đoạn, thường, nói bất đoạn, bất thường, người ngoài nghe nói, bèn sinh niềm tin. Vì thành thục con người không sinh niềm tin, cho nên nói sáu. Vì sao? Vì người ngoài kia cho rằng, các pháp đều có nhân diệt, quả sinh, nghe nói bất sinh, bất diệt, liền phá nhân quả kia, thành tà kiến Xiển-đề, cho nên, không tiếp nhận. Nếu vì nghe nhân diệt, cho nên không thường, vì quả nối tiếp, nên không đoạn, không mất nhân quả, cho nên sanh lòng tin, người này cho rằng: "Bất sinh, bất diệt khác với bất đoạn, bất thường cho nên có chấp này."

Hỏi: "Người nào có chấp này?"

Đáp: "Có hai hạng người có chấp này:

1) Tăng-khư Vệ-thế, cho đến Nhã Đề Tử v.v... lập ra nghĩa "có" nhân quả. Họ nghe nói "Bất sinh, bất diệt, liền cho rằng "không còn" nhân quả cho nên không tiếp nhận. Nếu nói nhân quả nối tiếp nhau bất đoạn, bất thường, thì không mất nhân quả, cho nên sinh niềm tin.

2) Chính là chín hạng Luận sư trên và nghĩa của năm trăm bộ. Luận Trí Độ nói: "Năm trăm bộ nghe nói rốt ráo "không", như dao đâm vào tim. Rốt ráo "không" tức là bất sinh, bất diệt, cho nên không tiếp nhận. Nếu nghe nói nhân quả không thường, không đoạn, thì nãy sinh niềm tin tham dự, là sẽ được "chúng sinh không chẳng được "pháp không", đều có chấp này".

Pháp sư Đàm Ảnh thuật lại lời ngài La-thập rằng: "Cũng nên hiểu rằng. Người kia nói rằng, "Bất sinh", thì không có pháp để ký thác; "không thường" thì thể của pháp cũng vẫn tồn tại, nên tiếp nhận. "Vô sinh" thì khó tin; không thường thì dễ hiểu, chỉ cần có giải thích này.

Lại, có người hiểu biết khác, đều không dựa vào nghĩa văn. Tâm người này tự tìm kiếm, bác bỏ mà thôi. Nếu, tìm sâu sắc thông thường, không đoạn, "tức" là bất sinh, bất diệt, thì câu trước được xuất phát từ người ngoài nói là "khác", ông cho rằng, bất sinh diệt khác với không

thường, không đoạn, vì thế, nên tin một, không tin một! Nay, không thường “thì” là bất sinh. Đã tin không thường “tức” lẽ ra phải tin bất sinh. Nếu không tin bất sinh thì cũng không tin không thường. Có ba:

Đầu tiên, là nêu “tức”. Kế là, giải thích “tức”; sau, là kết “tức”.

Sở dĩ nói tìm sâu sắc, là vì nói người ngoài, sở dĩ cho là “khác”, vì không tìm sâu sắc. Nếu tìm hiểu sâu sắc thì sẽ biết “không khác”.

Vì sao vì nếu pháp thật “có”, thì chẳng nên”không”, nghĩa là kế đây, giải thích “tức”. Ý giải thích này là nói vì cái “không” chẳng có “khác”, nên có thể “không” chẳng có riêng.

Câu đầu, phối hợp “diệt” với đoạn: Nếu pháp thật có thì không thể làm cho nó “không”, mà trước là “có”, sau lại “không”, đương nhiên phải biết là đoạn. Trước “có”, nay “không”, “tức” “đoạn; trước “có”, nay “không”, “tức” là “diệt”. Nếu “đoạn” “tức” “diệt”, nên biết rằng “không đoạn” “tức” là “bất diệt”.

Nếu trước có tánh thì ở đây phối hợp “sinh” với “thường”. Trước có tánh “sinh”, tất nhiên phải biết “sinh” này tức là đối với “thường”, nên biết “không thường” “tức” là “bất sinh”. Trong đây, dùng thể làm tánh. Dưới đây nói: tự tánh “tức” là tự thể, cho nên, nói không thường, không đoạn.

Sau đây là phần thứ ba, kết “tức”:

Hỏi: “Vì sao văn này lại có cách giải thích này?”

Đáp: “Vì luận về đại ý cách giải thích kia: Vì pháp “thật có”, nên rơi vào “đoạn”, “thường”; cũng vì “thật có”, nên rơi vào sinh diệt. Vì không thật, nên “không đoạn”, “không thường”; vì “không thật”, nên đâu có sinh, diệt, nên biết là “tức”.”

Hỏi: “Sinh, diệt vì sao là đoạn, thường?”

Đáp: “Nếu gồm luận về “đoạn”, “thường”, thì thần thức sẽ bất diệt, lại còn cảm thọ thần sau là “thường”, thần thức diệt, không cảm thọ thân sau là “đoạn”, vì là đoạn, thường trong Tiểu thừa.

Nay, trong Đại thừa, vừa khởi một niệm có “sở đắc” thì tâm liền rơi vào đoạn, thường, vừa nói “có” “sinh”, “tức” “thường” vừa nói “có” “diệt” “tức” “đoạn”, như Kim Cương Bát-nhã nói: “Nếu chấp tướng “nhân”, “thì” “vướng mắc” “ngã”, “nhân”, “chúng sinh”, chẳng phải chỉ lấy tướng “nhân”, chấp mắc “ngã”, “nhân”, “chúng sinh”. Nếu khởi tâm nhận lấy tướng của pháp, tức chấp “ngã”, “nhân”, do đệ tử Phật rất kiêng vướng mắc “ngã”, nên nêu ra để làm sáng tỏ.

“Có người dù nghe bốn thứ phá các pháp... trở xuống, là giải thích về không phải “một”, không phải “khác” thứ ba.

Hỏi: "Vì sao Thanh Mục lập ra bốn đôi để giải thích?"

Đáp: "Vì hiểu rõ ý của Thanh Mục, đầu tiên là phá "sinh" của Luận sư, nói vô sinh. Hiển bày vô sinh phá tất cả pháp tận, mà về sau, lại nói là pháp ba đôi, là ba thứ căn duyên: thượng, trung, hạ:

Thượng căn, nghe nói bất sinh, bất diệt, không tỏ ngộ vô sinh, nếu nghe nói không thường, không đoạn, mới tỏ ngộ vô sinh. Trung căn nghe nói bất thường bất đoạn không ngộ vô sanh, nếu nghe nói chẳng phải một chẳng phải khác mới ngộ vô sanh.

Hạ căn nghe nói sáu thứ đều không tỏ ngộ; nếu nghe nói căn bản của tất cả pháp không có đến, không có đi, mới tỏ ngộ vô sinh, nên biết đôi ban đầu, chính thức hiển bày vô sinh, phá bệnh đã khắp, chứng tỏ sự đạo đầy đủ, chỉ vì người ba căn, nên nói sáu không còn lại.

Y cứ văn đầu, chia làm hai: Dù nghe bốn thứ phá pháp, nghĩa là nhận lãnh phá trước, nhưng vẫn dùng bốn môn để thành lập các pháp, đây là lập nghĩasau. Ở đây, nói không tiếp nhận bốn phá trước, lập bốn pháp sau, là cũng không đúng: phần thứ hai, luận chủ đáp:

Lại, chia ra bốn trường hợp:

1) Tổng phi (sai trái tổng quát). Gồm có hai nghĩa:

a) Nay, dù lập bốn pháp sau đã lậu, nhưng vì trong bốn môn trước, thành thử không nên lập.

b) Bốn môn trước đã luống dối, chứng nghiệm bốn pháp sau cũng chẳng phải chân thật:

Nếu là "một" thì sẽ không có duyên, nếu là "khác" thìsẽ không có nối tiếp nhau.

2) Phá tóm tắt là: Giải thích tổng phi nói trên:

Nếu nhân quả là "một", thì sẽ không do nhân mà có quả, cũng không do quả mà có nhân. Duyên, là nghĩa duyên do. Lại, nhân quả đã là "một", thì chỉ có ở quả, lại vì không có nhân riêng, nên nói là "một", thì không có duyên, duyên cũng là nhân.

"Khác", thì không có sự nối tiếp nhau: Mầm khác với lúa giống, mà mầm nối tiếp với hạt lúa: mầm khác với cây lúa, lẽ ra cũng nối tiếp với cây lúa. Lại, nếu nhân, quả "khác" thì lúc nhân chưa có quả, là đã có năng nối tiếp, không có sở nối tiếp. Nếu khi có quả thì không còn có nhân, có năng nối tiếp thì không có sở nối tiếp. Nhưng "khác" đã không có tiếp nối thì "một" cũng không có tiếp nối. "Một" đã không có duyên, thì khác cũng không có duyên. Hạt lúa và mầm mộng đã khác, thì há là duyên của mầm. Nếu vậy, thì cây lúa khác với mầm, lẽ ra là duyên của mầm."

Sư Thành Thật nói: "Giả sử "có" "tức" nghĩa thật, "có" "khác" với nghĩa thật, nay xin hỏi bốn vì làm thành cây cột "tức" thật, hay làm thành cột khác thật? Nếu hình thành cột "tức" thật, thì tức là nghĩa thật, có tướng nhân quả nào được thành ư? Nếu hình thành cây cột khác thật, thì thật và cột lìa nhau, làm sao thành lẫn nhau ư?"

Về sau, sẽ có các thứ phá, nghĩa là thứ ba, chỉ ra phẩm sau. Phá "một", "khác", mỗi chỗ đều có văn, nhằm phá hai phẩm Nghiệp hiện hành nối tiếp nhau, cho nên lại nói "không phải một", "không phải khác", nghĩa là phần thứ tư, tổng kết.

"Có người dù nghe nói sáu thứ phá các pháp trở xuống, là giải thích đôi thứ tư. Trong đây, chỉ nêu lập mà không nêu phá: 1, Tức so sánh với phá trên, có thể biết. 2, Phẩm đến, đi, văn gần gũi dễ thấy, không cần phải phá.

Hỏi: "Trong "đến", "đi", vì sao không nêu "tức" sự, mà là nói về căn bản ư?"

Đáp: "Vấn đề này có chỉ thú sâu sắc.

Từ trên đến đây, sáu không, không phải là việc hiện thật, mà người mê lầm không tiếp nhận. Nay muốn nghiên cứu căn bản của sáu không đó đều không có chỗ "đến", không có chỗ "đi". Cho nên, phải biết rằng, vô sinh diệt, kể cả "một, "khác".

Hỏi: "trong phá "đến", "đi", vì sao chỉ nói về nghĩa lập của ngoại đạo?"

Đáp: "Luận này chính thức phá nội, phá ngoại là phụ. Vì chính thức phá nội, nên ba đôi trước phá rộng; vì phá phụ bên ngoại, nên một đôi sau phá tóm tắt. Lại, đây là điểm phá đồng. Luận sư Thành Thật có lưu truyền nghĩa "đến" trái với "đi". Địa luận Sư có đến trái chân, khởi vọng; đi dứt vọng, về chân. "Đến", "đi" như thế, đều đồng với ngoại đạo. Nay, nêu ngoại đạo, tức là phá nội."

Hỏi: "Thế nào là phá nghĩa của người ngoài kia?"

Đáp: "Nếu ông có chúng sinh nào đã từng được thành Phật, thì có thể nói là đã đến bản xứ. Nay, đã chưa có ái được thành Phật, thì sao lại nói là mình đã đến bản xứ? Người ngoài kia giải thích:

"Chúng sinh vốn có Phật tánh, vốn có Như lai tạng làm chỗ nương tựa, duy trì, kiến lập cho sinh tử, nay, vì dứt phiền não nên được thành Phật, nên trở về chốn cũ. Nay hỏi:

Vì Phật tánh tự thành Phật hay chúng sinh thành Phật ư? Nếu nói chúng sinh thành Phật, thì như kinh nói: "Khi xưa, nai đầu đànchính là thân ta.", vì là nai đến với Phật hay không đến ư? Nếu thành Phật, thì

cũng vẫn là nai. Nếu không thành Phật, nai đã diệt mất trước, ai thành Phật? Nếu Phật tánh tự thành Phật, thì chúng sinh lẽ ra không có sẽ thành Phật."

Hỏi: "Kinh cũng nói: "Từ vô trụ, vốn lập tất cả pháp, nếu liễu ngộ lại trở về vô trụ, cho đến điên đảo khởi từ "không", tỏ ngộ trở lại nguyên bản tịnh đâu có khác với ngoại đạo?"

Đáp: "Nếu nhất định chấp như thế thì cũng không khác gì với ngoại đạo, nhưng nay nói "đến" không từ đâu; "đi" không có chỗ đến, bởi không đến mà vẫn đến; không đi màvẫn đi, không hề hai tướng.

"Lại nữa, vạn vật vô sinh... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích khắp "bát bất", sinh khởi như trước".

Hỏi: "Dựa vào đâu Thanh Mục có hai cách giải thích khắp ư?"

Đáp: "Thanh Mục thấy một vòng phẩm Nhân Duyên của Luận chủ, y cứ lý để giải thích "bát bất", một vòng của phẩm khứ lai, y cứ sự mà giải thích bát bất, nay y theo ý này lại tạo nên hai vòng, trên nghĩa "khác" của hai vòng để luận đủ. Nay, lại tóm tắt nêu lên. Vòng trước, là dựa vào người để giải thích.

Vòng này biểu thị rõ pháp, giải thích vòng trước vì con người, nghĩa là một câu vô sinh phá bệnh đã khắp, biểu dương sáng tỏ đạo đã đủ, chỉ vì con người tiếp nhận sự tỏ ngộ không khắp, nên phải nói đủ "bát bất".

Vòng này chỉ rõ trực tiếp muôn pháp là bất sinh, bất diệt v.v... Giải thích "bát bất" tức là tám, đầu tiên là hai: Trước, nêu tổng quát, giải thích chung. Kế là, nêu riêng, giải thích riêng. Muôn vật vô sinh, là nêu chung."

Hỏi: "Vì sao xướng lên vạn vật vô sinh?"

Đáp: "Phái vâng giáo đã an trí nghĩa vô sinh một cách sai lầm! Nay, vì muốn cho đúng khắp là vô sinh, nên xướng vạn vật bất sinh."

Hỏi: Người nào lầm ư?"

Đáp: "Có năm nghĩa:

1) Tiểu thừa chẳng được pháp không, nghĩa là vô vi vô sinh, hữu vi có sinh. Lại, người Tiểu thừa chấp hữu vi, vô vi khác nhau. Luận Trí độ nói: "Trong pháp Thinh văn, không nói sinh tử tức là Niết-bàn, chỉ trong Đại thừa nói "tức là" mà thôi".

Nay, vì phá bệnh này, nên nói rằng hữu vi, vô vi tất cả bất sinh.

2) Xưa có nghĩa là bất "không giả", nghĩa là vì pháp thật tánh là "không", nên bất sinh; vì Nhân Duyên giả bất không nên có sinh. Nay, vì phá bệnh này, nên tánh và giả , tất cả bất sinh.

3) Luận về vô tâm, nghĩa là tâm pháp bất sinh; vạn vật bên ngoài có sinh. Nay, vì phá bệnh này, nên nói rằng vạn vật vô sinh. Theo vòng đầu, thì căn cứ ở con người để nói về vô sinh, có thể là tâm vô sinh. Nay, nói ngoại vật vô sinh, nên biết được cảnh và tâm, tất cả vật bất sinh.

4) Danh nghĩa của "không" giả, nghĩa là thể khác của hai đế. Thế đế tự là "sinh" làm thể; chân đế lấy vô sinh làm thể, chỉ vì không lìa nhau, nên nói "tức". Nay vì đối trị bệnh này, nên nói rằng, tất cả vật tức là bất sinh, chứ chẳng phải là thật bất sinh.

5) Chân tục một thể: Sau cùng khởi hai kiến. Nếu nghe nói có sinh thì yên ổn trong ba giả của thế đế. Nếu nghe nói vô sinh, thì nhập vào bốn tuyệt của chân đế. Nay, dứt hai kiến của người kia: Nếu nghe nói sinh, thì phải biết vô sinh; nghe vô sinh, thì phải biết sinh rõ ràng, nên Luận sư Tăng Triệu nói: "Đạo xa lắm thay! gặp việc mà chân. Thánh xa lắm thay! thể "tức" là thần!"

"Vì sao v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích chung về vô sinh, chính là nêu sinh mà thế gian hiện thấy:

Trước, đã nêu vạn vật, nêu cảnh. Nay, giải thích nêu trí. Gồm có ba nghĩa:

1) Vì nói vô sinh thì khó tin, nên nêu việc hiện thấy để giải thích, để cho người kia dễ hiểu.

Nhưng Luận chủ thấy vô sinh: đây là hiện thấy sinh , là vô sinh. Đã thấy sinh, vô sinh, tức là thấy sinh của vô sinh; thấy vô sinh của sinh là Bát-nhã phương tiện. Thấy sinh của vô sinh là phương tiện của Bát-nhã. Người ngoài không thấy vô sinh của sinh, cũng không thấy sinh của vô sinh, nên không có hai tuệ.

2) Luận Trí Độ nói: "Bằng lời nói khéo léo với trí nhạy bén của các Luận nghĩa sư, "có" thể làm cho "vô có"; "không có" khả năng làm cho "có", e rằng Long Thọ cũng đồng với các sư ở chỗ thật sự là "có" sinh mà nói "vô sinh". Cho nên nay nói hiện thấy vô sinh, chẳng phải nói dối.

3) Phái vâng giáo nghe nói vô sinh, chỉ nhìn sườn núi mà không tập trèo leo. Cho nên nêu việc của đời gần đây tức là vô sinh, để cho họ nhận lấy niềm tin là dễ tập mà thực hành theo, nên nói "mọi đối tượng mà mắt thấy đều là vô sinh, ông có thể quan sát chắc chắn, như kinh Đại phẩm đã nói: "Bồ-đề dễ được, vì tất cả pháp vô sinh, tức chứng được Bồ-đề".

Hỏi: "Vì là mắt Bát-nhã nên thấy các pháp bất sinh hay vì là mắt

điên đảo của thế gian nên thấy bất sinh?”

Đáp: “Để giải thích lời nói này, đầu đến cuối gồm có năm chuyển:

1) Vả triển khai vết hai bánh xe đi qua:

a) Vì mắt thế gian của Bát-nhã nên thấy vạn vật vô sinh;

b) Mắt thế gian điên đảo vì tự thấy sự sinh đích xác, nên dùng trí vô sinh diệt chiếu cảnh vô sinh diệt; trí sinh diệt, soi cảnh sinh diệt. Trí vô sinh diệt không thấy cảnh sinh diệt; trí sinh diệt không thấy được cảnh vô sinh diệt. Vì cho nên lời xưa của Sư rằng: “Bậc Thánh thấy cái mà phàm phu không thấy, không thấy cái mà phàm phu thấy, phàm phu thấy cái mà bậc thánh không thấy; không thấy cái mà bậc thánh thấy”.

2) Ý chuyển: Phái bẩm thọ giáo khi nghe lời này bèn khởi lên hai kiến. Vì thế, nên nay nói về Bát-nhã và thế gian không có hai.

Nếu thấy thế gian bất sinh, tức gọi là Bát-nhã, thấy Bát-nhã sinh, bèn gọi là thế gian, nên thế gian của Bát-nhã lại không có hai.

3) Ý chuyển: Phái vâng giáo nghe ở trước đã nói, bèn nghĩ ra một thứ hiểu biết đồng với ngoại đạo, giống như một người vừa là cha, vừa là con, cũng đồng với nghĩa của Địa Luận sư. Cũng như một ngôi nhà, nếu có tướng tâm nhận lấy thì thành ngôi nhà vọng tưởng. Nếu tâm vô tướng nhận lấy thì cuối cùng là ngôi nhà trống rỗng. Cho nên nay đối trị bệnh này, nói vạn vật chưa từng là Bát-nhã, và điên đảo. Cũng đâu từng sinh và vô sinh, y cứ ở liễu ngộ, thì gọi là vô sinh. Đối với người không liễu ngộ, gọi là sinh.

Ngoại đạo có một người mà hai vọng thành cha, con, Địa luận có một vật mà hai quán thành chân vọng. Nay không đồng với thuyết này.

4) Phái vâng giáo của ý chuyển, cho rằng: “Nếu y theo liễu, không liễu, nên thành Bát-nhã và thế gian . Nếu vậy, thì cuối cùng có một vật có thể từ hai tánh. Nay, vì đối trị bệnh này, nên nói chưa từng có vật, và không là vật. Đối với vật, là vật; không là vật, là không vật.

5) Cảnh của ý chuyển đã như thế, ở tâm cũng vậy, chưa từng là tâm, chưa từng không là tâm. Tâm, nghĩa là vì tâm; Không là tâm, nghĩa là vì không là tâm. Vì thế, nên Pháp sư Tăng Triệu nói: “Tâm sinh nơi có tâm; hình tượng hiện ra nơi có hình tượng”. Sư Tăng Triệu nói tiếp: “Bậc Thánh đã liễu đạt vô số các pháp ở ngoài, đối với nội tại không có tâm, bậc Thánh đó tâm đã vắng lặng, rộng lớn, nói là Niết-bàn.”

Hỏi: “Chỗ nào trong kinh nói có mắt của thế gian thấy, mà Thanh

mục đã dẫn chứng?"

Đáp: "Kinh Hoa Nghiêm nói: "Phẩm Thế Gian Tịnh Nhãn, tức là việc này: Mắt thế gian thấy kiếp sơ đích xác là không sinh, nghĩa là phần thứ hai, nêu riêng, giải thích riêng, tức là nêu riêng, giải thích chung."

Hỏi: "Hiện thấy với mắt thấy, điều này có khác gì nhau không?"

Đáp: Nói khác nhau "cũng được , nói không khác cũng được . Nói "không khác", nghĩa là hiện thấy như thế, mắt thấy như thế. Vì muốn cho rõ ràng nên nói lập lại.

Nói "khác": Hiện thấy là nói chung; mắt thấy là nói riêng. Lại hiện thấy là nói xa; mắt thấy là nói gần. Lại, hiện thấy là nêu cảnh, y cứ ở tâm; còn mắt thấy là y cứ riêng ở tâm. Lại, hiện thấy là phân biệt Nhân Duyên, nên luận Thành Thật nói: "Hiện thấy Nhân Duyên trong sự là không có tác dụng. Hiện thấy các pháp vô sinh, không nhờ Nhân Duyên, chứng cứ mới vô sinh, còn mắt trông thấy, lựa chọn truyền đến nghe, mắt thấy gần vô sinh, chẳng phải truyền văn nghe nói".

Hỏi: "Đã nói hiện trông thấy" vô sinh", lẽ ra chỉ mắt thấy hiện tại đích xác vô sinh mới phải, vì sao lại nêu xa từ kiếp sơ?

Đáp: "có hai nghĩa:

1) Vì muốn nghiên cứu tận gốc của sự sinh. Gốc đã bất sinh, thì ngọn lại há sinh ư?

2) Vì muốn trình bày rõ các pháp từ trên đến đây là không có sinh, chứ chẳng phải nay mới vô sinh"

Hỏi: "Vì sao nêu đích xác ư?"

Đáp: "Vì thế gian đều biết, như nói rằng lúa, có nghĩa là thứ được gieo trồng vào tháng hai, đến tháng tám thì lúa chín, vì thời tiết điều hoà từ sống đến chín. Lúa muà (một năm chín), cúng tế, chuyên chở, đều dựa vào lúa để lập. Như sau vụ thu hoạch lúa là một năm, dùng một năm để chăm sóc lúa. Năm, là uế. Một năm tất nhiên là lúa đã bị cỏ dại lấn hiếp, nên phải dọn sạch cỏ hoang sát thân cây lúa. Một năn, nghĩ đến được lúa là lúa chín. Một năm được lúa, để cúng tế. Một năm chuyên chở lúa, là chở.

Lại, lúa là gốc nuôi thân, biểu thị rõ vô sinh, là trở thành gốc của pháp thân. Vì sao lìa kiếp sơ đích xác, hiện nay chính xác không thể được, nghĩa là trước nêu chung vô sinh. Ở đây, giải thích riêng vô sinh. Lại, chia ra ba khác nhau:

1) Nói vì không lìa nên bất sinh.

2) Giả sử lìa, tức là sinh ra.

3) Nói đoạt lìa, nên bất sinh.

Văn này khó nói. Người giảng phải thêm nhiều ý riêng của mình, tức không giải thích văn, đến nỗi trở thành lộn xộn, sai lầm!

Nay, giải thích thẳng khiến cho sáng tỏ, có thể lãnh hội, không còn được hiểu từ các giải thích khác. Văn này chính thức là giải thích cây lúa của kiếp sơ bất sinh, và nêu cây lúa ngày nay, nghĩa là đem cây lúa hiện nay để làm sáng tỏ cho cây lúa ở kiếp sơ. "Lìa ngoài cây lúa kiếp sơ, cây lúa hiện nay không thể được". Đây là do cây lúa của kiếp sơ có cây lúa hiện nay, nên không lìa, tức là nghĩa nhân. Đã nhân kiếp sơ mới có cây lúa hiện nay, tất nhiên, vì cây lúa hiện nay có nhân, nên cây lúa hiện nay có "sinh", thì biết được kiếp sơ vì không có nhân, nên kiếp sơ bất sinh. Ý chính là như vậy. Nếu kiếp sơ có nhân thì không gọi là sơ, mà đã gọi là kiếp sơ, thì không có sở nhân tố. Vì không có sở nhân nên bất sinh".

Hỏi: "Giải thích thế nào về mắt không thấy kiếp sơ bất sinh?".

Đáp: "Vì mắt thấy cây lúa ngày nay có nhân, nên cây lúa ngày nay có sinh. Cũng như vì mắt thấy kiếp sơ không có nhân, nên kiếp sơ là vô sinh, ứng điều này rõ ràng có thể hiểu".

Câu thứ hai, "giả sử lìa thì lẽ ra sinh ": Lìa cây lúa của kiếp sơ chỉ là không nhân kiếp sơ mà thôi. Nếu cây lùa ngày nay không nhân kiếp sơ mà cây lúa ngày nay được "sinh", thì cũng là kiếp sơ không có sở nhân, mà kiếp sơ lẽ ra được "sinh". Nhưng thật ra thì không như vậy, câu thứ ba là đoạt lìa: Mắt thấy cây lúa hiện nay không nhân kiếp sơ mà cuối cùng, nó nhất định "bất sinh", nghĩa là cũng với mắt thấy kiếp sơ không có nhân, thì kiếp sơ cũng cuối cùng "bất sinh".

Hỏi: "Nếu vậy thì Luận chủ không thừa nhận sự "sinh" ở kiếp sơ, mà là thừa nhận sự "sinh" của cây lúa ngày nay ư?".

Đáp: "Hiện nay nhân kiếp sơ, kiếp sơ còn "bất sinh", nay há được "sinh" ư? Vì mượn nay để phá xưa; xưa đã bỏ, thì ngày nay cũng không tồn tại! Cho nên, xưa nay rốt ráo "vô sinh".

Văn luận chính là như vậy. Nay y cứ ngoài văn, để rộng phá.

Xưa, là nhân ngày nay hay không phải nhân ngày nay. Nếu nhân ấy nay chưa có, thì nay là sở nhân của cái gì ư? Lại, đối đãi với sau, mới có ban đầu, thì sau sẽ ở trước đầu, còn đầu thì sẽ ở sau sau. Nếu do xưa mới có nay, tức là cùng một lúc, thì làm sao gọi là nay, xưa? Lại ngay trong lúc xưa, chưa gọi là xưa, mà đến ngày nay thì không còn là xưa nữa, làm sao đối đãi ư. Lại, nếu đối đãi với nay thì lẽ ra phải ở nay, vì nếu không ở hiện nay, thì sẽ không đối đãi với nay. Lại nhân xưa ở nay,

thì xưa không có tự tánh, mà không có tự tánh, tức là không có xưa. Vả lại, xưa lại có xưa, thì vô cùng; vô cùng thì không có nhân.

Lại, xưa sinh nay, nghĩa là vì diệt rồi mà sinh, hay vì bất diệt mà sinh ư? Nếu diệt thì không có xưa, ai sinh ra nay ư? Bất diệt, thì là "thường".

Hỏi: "Nếu vô sinh, thì lẽ ra có diệt?, có một câu hỏi này, nghĩa là có thể có bốn nghĩa:

1) Người ngoài cứ việc theo pháp mà lập, không cần thứ lớp.

2) Vô sinh đối với có diệt, gọi là đều.

3) Vốn lập có "sinh", Luận chủ bèn phá sinh, khiến cho bất sinh, thì sinh liền diệt hoại, nên lẽ ra có diệt.

4) "Sinh" là pháp bắt đầu, "diệt là pháp sau cùng. Đã có sau cùng của vật, nên không có bắt đầu của vật, vì vậy mà hỏi?"

Đáp: (tức đáp bốn câu hỏi) "Nếu người ngoài đã trải pháp mà lập, nội đạo cũng trải pháp mà phá, nếu "có", "không" đối nhau thì điều này cũng vẫn là sinh diệt đối nhau. Vì vô sinh, nên không có diệt để đối nhau. Vì không có cái "có", nên không có cái "không" để đối nhau. Nếu "sinh" trước kia đã có "sinh" thành, thì có thể hủy hoại "sinh", làm cho "diệt". "Sinh đã vốn không thành, thì đâu có bị "diệt" ư? Nếu có pháp bắt đầu thì đâu có vật thể sau cùng ư?"

Hỏi: "Bất diệt" lẽ ra là thường?" Người của Thành thật luận thừa nhận trạng thái nối tiếp nhau là "thường", chỉ chẳng phải là thật "thường" mà thôi! Nhưng thật "thường" là bệnh thật; giả "thường" thì là bệnh giả, chung quy là bệnh thôi! Chỉ câu hỏi này có chung, có riêng. Chung, nghĩa là trên đã nói vô sinh, diệt, tức là "thường". Riêng là ở nếu có diệt thì có thể chẳng phải thường; đã không có diệt phải là "thường"?.

Đáp: "Dạy đủ chung, riêng. Nếu có vô thường, thì sẽ được có "thường". Đã không có vô thường thì sẽ không có "thường". Đáp riêng, lẽ ra có bốn trường hợp:

1) Lấy nay vấn nạn nay

2) Lấy xưa vấn nạn xưa

3) Đem việc ngày nay để vấn nạn việc xưa

4) Lấy chuyện xưa vấn nạn chuyện ngày nay.

Nhưng văn chỉ có hai câu: hai câu trên, xét dùng việc ngày nay để vấn nạn việc ngày xưa. Văn này lấy việc xưa vấn nạn việc xưa.

"Nếu là "thường" thì hạt giống lẽ ra không hư , hiện thấy hạt giống bị hư, tức là cây lúa xưa "không thường".

Hỏi: "Không thường, lẽ ra đoạn?" Câu hỏi này cũng có đủ chung, riêng: Chung: Đã vô sinh, diệt vô thường, thì cũng không có "bất sinh diệt", "thường", há chẳng phải là đoạn lớnhay sao?"

Riêng: "Nếu vì hạt giống hư mà nói không thường thì sự hư hoại của hạt giống này há chẳng phải là đoạn ư?"

Ý đáp chung: "Nếu "có" đối với "thường", có thể được nói "đoạn". Cuối cùng, không có "thường" thì đâu có đoạn ư?"

Đáp riêng: "Nếu nói đoạn, thì mầm không nên nối tiếp vì nối tiếp lẫn nhau, nến biết "không đoạn"."

Hỏi: "Pháp này và pháp khác thật không thường, nối tiếp nhau không đoạn, có khác gì nhau không?"

Đáp: "Pháp này là nghĩa hiện nay của người khác dùng , chẳng phải là nay dùng của người khác . Như Bách luận nói: "Vì tiếp nối, nên "không đoạn"; vì hư hoại, nên "không thường".

Hỏi: "Nếu nay, người khác đều có thì có khác gì nhau?"

Đáp: "Có ba nghĩa không đồng:

1) Đây là hai mục tiêu, chẳng phải là nhận lấy cả hai. Nói "không thường" của pháp kia, là nói pháp kia chẳng phải "thường". "Chẳng phải", nghĩa là "chẳng phải thường"; đoạn cũng vậy.

Nếu người khác nói "không đoạn" thì tức là "thường"; "không thường" thì chính là đoạn.

2) Các pháp này đều là mượn nghĩa của người ngoài để phá người ngoài; mượn sự hư của hạt giống kia để phá "thường kiến" của người ngoài. Mượn sự nối tiếp nhau của cáy lúa kia để bác bỏ "đoạn kiến" của người ngoài, không như người thường có đạo lý giả, thật.

3) Nói "không thường", "không đoạn" tức là "vô sinh", "không có diệt", mà ông cho rằng "không thường", "không đoạn" là thế đế, "không sinh", "không diệt", là chân đế, cho nên không đồng."

Hỏi: "Nếu vậy, thì vạn vật là "một", cũng có chung riêng, vô sinh, không có diệt, không có đoạn, không có thường, há chẳng phải vạn vật hồn nhiên là một ý riêng đã nối tiếp nhau, "không đoạn", tức là nối tiếp nhau là "một"?

Đáp: "Có bốn ý:

1) Nếu hạt lúa tạo ra mầm, thì lúa đã thành mầm, sẽ không có lúa. Như đất sét nắn thành bình, lúc có bình, thì đất sét không có nữa. Nay, hiện thấy khi hạt lúa đã nãy mầm, thì lúa vẫn còn, nên biết được lúa không tạo ra mầm.

2) Chính thức phá nghĩa tánh, lúa giữ lấy tánh chất lúa, lại không

còn tạo ra mầm; Mầm giữ tính chất của mầm, không chuyển biến thành cây lúa. Nếu không giữ lấy tánh, thì sẽ không có mầm lúa, vì không có tánh thì không có pháp.

3) Nếu thể lúa diệt thì không có lúa, lấy gì tạo ra mầm? Nếu hạt lúa bất diệt, thì "thường", đã là "pháp thường" thì tất nhiên không được tạo ra mầm.

4) Lúa không làm thành mầm, vì mầm không tạo ra lúa, nên nói là bất tác, tác giống như thị (là)

Hỏi: "Nếu "không phải một" thì lẽ ra "khác": câu hỏi này có hai ý:

1) Nếu không cho mầm, hạt lúa tương tác, thì hạt lúa và mầm sẽ có khác.

2) Ở trên, Luận chủ mượn "khác" phá "một". Người ngoài bèn cho rằng có "khác". Đáp có bốn ý:

1, Y cứ tên gọi là để vấn nạn: tên mầm, mầm lúa, đâu được khác với hạt lúa, cây lúa cũng vậy.

2, Nếu mầm khác với lúa, gọi là mầm lúa thì mầm cũng khác với cây, lẽ ra gọi là mầm cây? Đây là vấn nạn đều "khác".

3, Nếu mầm khác với cây lúa, mầm từ cây lúa sinh, mầm đã khác với cây, lẽ ra từ cây sinh. Đây là vấn nạn cùng sinh.

4, Nếu mầm khác với cây lúa, thì mầm có thể sinh ra cây lúa. Mầm đã khác với cây lúa, thì lẽ ra có thể sinh ra cây lúa.

Lại, trách "khác nhau": "Nếu nói "khác" thì mầm ở ngoài cây lúa, tức sẽ có đông tây khác nhau . Lại, nếu nói "khác" thì lẽ ra ở trong cây lúa, như trái cây đựng trong rổ. Đã không như thế, thì sao gọi là khác?"

Hỏi: "Lẽ ra có đến: là giải thích "không đến", "không đi"; Khác với ba Luận sư rằng: "đến" lẽ ra đối với "đi", nhưng nghĩa gồm nhau; nêu "đến" thì gồm "đi", bày "ra" thì gồm "vào"; vì muốn bảo cho biết nghĩa phá vô cùng, nên nói rằng "đến", "đi". Nay, nói là có thể đủ hai nghĩa:

1) Gồm nhau, như "đi" ở trên, nghĩa là trở lại đến chỗ củ, phải dùng "đến" đã gồm "đi".

2) Người ngoài tuy nghe nói sáu không mà cuối cùng cho rằng có mầm lúa, vì pháp của thế đế chẳng thể "không", cho nên sau cùng cả hai không nhận lãnh đại yếu lớn, tất nhiên nói là có mầm.

Nếu không từ ngoài đến thì lẽ ra phải từ trong ra, cho nên, kế là nói "không đến", "không đi".

Hỏi: "Không có chấp từ trong ra phải chăng?"

Đáp: "Người ngoài thấy hạt giống mọc mầm, bèn cho rằng mầm từ trong ra. Thấy hạt giống cần nhờ vào nước, đất, thời tiết, nhân công mới sinh, nên cho rằng từ ngoài "đến". Lại, mầm lúa là vật thể được cảm bởi hành nghiệp của chúng sinh, nên là từ trong "ra".

Lại cho rằng: "Là do trời Na-la-diên đã ban cho, nên nói "từ ngoài đến".

Vì các ngoại đạo thờ vị trời kia, nghĩa là vật thể tốt đẹp và nam. nữ v.v... của thế gian đều do vị trời kia ban cho.

Nay, vì phá việc này, nên nói "không đến", "không đi". Lại, chấp từ ngoài "đến" là nghĩa không có nhân mà sinh như môn nhân quả của luận Thập nhị môn thì phải ở trong Nhân Duyên rốt ráo không thật có, là nghĩa chấp có nhân của nội đạo, cũng không từ chỗ khác "đến", là phá nghĩa không có nhân mà sinh của ngoại đạo.

Thông thường, biện luận có sinh không ngoài hai pháp này. Cho nên, thuộc về hai không sau cùng, văn dễ hiểu.

Hai pháp đầu không thiên lệch, y cứ vào cây lúa xưa, để nói bất sinh diệt. Kế là, một pháp không nghiêng lệch, dựa vào cây lúa hiện nay để nói "không thường". Kế là, một pháp không nghiêng lệch, y cứ ở mầm, để nói lên không đoạn.

Hai "không" "một", "khác", là y cứ chung về mầm, lúa. Hai "không" "đến", "đi", là căn cứ riêng về mầm để nói."

Hỏi: "Tuy ông giải thích "bất sinh", nhưng đây là chương thứ hai, Luận chủ tự giải thích "bát bất"."

Hỏi: "Giải thích của Thanh Mục và giải thích của Luận chủ có gì khác nhau?"

Đáp: "Đại ý là đồng: Lược có ba điểm khác:

1) Thanh Mục giải thích đủ "tám không". Luận chủ chỉ giải thích một "không".

2) Người chú thích sinh khởi thứ lớp "tám không". Luận chủ giải thích thẳng mà thôi.

3) Thanh Mục giải thích theo thứ lớp. Luận chủ bao gồm bắt đầu, lĩnh lược sau cùng một phẩm Nhân Duyên nói về vô sinh, giải thích bắt đầu của "tám không". Một phẩm khứ lai nói về "không" đi, giải thích không sau cùng của "tám không". Trong đây, trước hỏi sau đáp, ý hỏi có hai:

1) Kết trước

2) Sinh sau

Người chú thích sở dĩ lập ra lượt hỏi đáp này, gồm có ba nghĩa:

1, E rằng tử bản không chia, người sau bèn cho là: "Kệ và văn xuôi, đều là Long Thọ tự soạn. Vì muốn phân tích để cho khác, nên đặt ra câu hỏi này".

2, Lý vô sinh sâu xa, vì e không trúng chỉ thú nên người chú thích tự khiêm tốn, kính suy Long Thọ.

3) Pháp sư La-hầu-la là người đồng thời với Long Thọ, giải thích "tám không", bèn tạo ra bốn đức: thường, lục, ngã, tịnh để nói.

Nay, Thanh Mục y cứ phá bệnh mà giải thích. Nay vì muốn dẫn chứng đồng với Long Thọ nên sinh ra câu hỏi này.

Lại nói: "E rằng về sau, người ta sẽ không tin ở lời người chú thích, nên dẫn Long Thọ để làm chứng.

"Trước kia, dù ông đã phá sinh, nói vô sinh, ý của Luận chủ đâu phải như vậy? Nay nói Long Thọ cũng tạo ra thuyết này, thì ta nói có thể tin?"

Đáp: "Các pháp không tự sinh:

Từ đây trở xuống, chính là Luận chủ tự giải thích "tám không" chia ra thành hai chương:

1) Phẩm Nhân Duyên giải thích không bắt đầu của "tám không".

2) Một phẩm khứ lai giải thích không sau cùng của "tám không", bao gồm đầu cuối, lĩnh lược sau cùng, trung gian, có thể so sánh.

Giải thích không bắt đầu của "tám không", được chia làm 3:

Thứ nhất, hai kệ nêu bốn môn, để giải thích vô sinh.

Hỏi: "A-tỳ-đàm v.v... trở xuống, là phần thứ hai, người ngoài lập bốn duyên để chứng minh có "sinh".

"Quả là từ duyên sinh v.v... trở xuống, là thứ ba, phá bốn duyên, chỉ bày vô sinh. Vì phần cũ không có ý chỉ nên nay sửa cho đúng.

Y cứ hai kệ, chia làm hai:

1) Kệ đầu, chia ra môn chương.

2) Kệ thứ hai, giải thích về môn chương.

Ở trước kia, nhắc lại "tám không", tức là nêu "trung" tâm của Phương Đẳng. Nay, hai bài kệ nêu ra lời nói mầu nhiệm của Bồ-tát Long Thọ.

1/6/99

Đạt Bửu

Do Long Thọ kiểm nghiệm bốn câu: Sinh không được tỏ ngộ vô sinh; đã không tiếp nhận sinh, cũng không tiếp nhận bất sinh, cho đến "không tiếp nhận", cũng không tiếp nhận, không có được, không có

nương tựa, gọi là vô sinh nhẫn.

Nay vì chúng sinh, thố lộ sở ngộ, nên làm bốn câu tìm kiếm sinh không được. Nhưng đọc thẳng văn này, vẫn chưa giác ngộ được chỗ kỳ diệu.

Sư Tử Hống dùng kệ này khen Phật. Đức Phật có khả năng giác ngộ bốn "bất sinh", tức là Đại Giác, lại bốn "bất sinh" này là tướng của vô tướng, gọi là thật tướng. Gồm có hai thứ bốn câu :

1) Bốn câu như không có tự tướng v.v...

2) Bốn câu như tự tướng vô vi v.v... .

Dù ngoại đạo lại phá thô, nhưng chưa thể trừ tế. Nếu không có bốn câu bất sinh này thì "không" cũng sẽ được gồm thâu tà quy chánh, nói về thật tướng ư?

Hỏi: "Trước, có tám sai lầm, kế có chín nhà, vì sao Luận chủ chỉ phá bốn câu?"

Đáp: Tám sai lầm không ngoài ba câu: "có nhân", "không nhân" để phá nhân của ngoại đạo kia. Một câu phá không có nhân, tức gồm thâu tám ở bốn, chín chấp đều chấp có sinh nhân. Nay ba câu phá có nhân thì ba gồm thâu chín"

Hỏi: "Ai chấp bốn câu như tự sinh v.v... ư?"

Đáp: "Nghĩa của mọi người đã lập, phần nhiều rơi vào bốn câu này, như tự thể có thể sinh của mầm , là tự sinh. Lý có thể sinh, nghĩa có thể sinh, tánh có thể sinh, cũng là nghĩa của một so sánh mà thôi. Dù có lý có thể sinh, lại giả duyên sinh, tức là nghĩa từ tha sinh. Có lý có thể sinh, lại nhờ "duyên", tức nghĩa cộng sinh.

Xét sinh này, xa do vô minh, vô minh không có nhân, tức nghĩa sinh, không có nhân "sinh" đã đủ bốn câu, "diệt" cũng vậy. Nếu vì có lý để diệt cho nên được "diệt", đó là nghĩa tự diệt. Nếu là giả trị đạo mới diệt được nghĩa tha diệt này, có thể diệt, lại giả trị đạo là diệt chung, xưa nay bất diệt nhân nay mới diệt, là nghĩa "diệt" không có "nhân".

Hỏi: "Vì sao không phá "một, "khác", "có" "không" mà loại phá mình, người và chung ư?"

Đáp: "Có ba nghĩa:

1) Vì kệ dưới nói:

"Pháp do Nhân Duyên sinh,
Ta nói tức là không
Cũng gọi là giả danh
Cũng là nghĩa Trung đạo."

Người ngoài chấp tự tánh, là mất cả giả trung Nhân Duyên. Nếu

mất giả trung của Nhân Duyên tự tánh kia, thì phá tất cả pháp. Cho nên, Phật bảo, trước hết phá tự, tức Nhân Duyên của thức; Nhân Duyên của thức tức là trung giả , cho đến có đủ niềm vui thế gian của Phật Bồ-tát.

2) Phá tự, tức bao gồm tất cả, bởi tất cả các pháp đều không có pháp nào ngoài tự, nghĩa là chỉ ra tự là tha, tự không có tức không có tha.

3) Vì muốn chỉ bày rõ tất cả pháp vốn tự vô sinh, do tất cả pháp vốn không có tự thể , cho nên các kinh Đại thừa đều nói trước kia đã tự bất sinh, nay cũng không diệt.

Sở dĩ không phá "có", "không", "một", "khác" là vì tự thể sinh là "có", sinh khác là "không". Sinh chung là vừa có, vừa không. Chấp "một" là tự sinh; chấp "khác" là tha sinh. Nay phá tự, tha, chung tức gồm thâu được "một", "khác", "có", "không".

"Có sinh thứ 8", "không" sinh thứ chín, trở lại là "có", "không". Nhập môn tự tha để phá. Kệ được chia làm hai:

Ba câu trên, chính là phá sinh. Một câu dưới, là kết nói về vô sinh.

Ba câu trên, nói về vô sinh, tức là nghĩa "Trung"; một câu dưới, nói về vô sinh, tức là nghĩa "Quán". Vì chúng sinh mà nói tức là "luận".

Luận chủ nghe nói "tám không", liền như thuyết thực hành. Nay, một bài kệ này tức như thực hành mà nói. Từ có "Trung" phát ra "Quán", "Quán" phát ra "Trung".

"Trung" phát ra "Quán": tỏ ngộ Trung đạo, phát sinh chánh quán quán phát ra trung: chúng sinh thấy các pháp là tự, là tha, thì chẳng phải Trung đạo. Nay dùng quán để kiểm nghiệm mình, người rốt ráo đều không thật có, tức là quán sát "Trung".

Lại, ba câu kệ trên, nói các pháp vô sinh; câu dưới, nói về vô sinh nhẫn. Lại, ba câu trên là quán tánh của cảnh giới; câu dưới là quán tánh trí. Như thế, vạn nghĩa của ba Bát-nhã v.v... có thể biết."

Hỏi: "Thế nào là không tự sinh?"

Đáp: "Văn xuôi tự giải thích: "Đây là đầu kệ của Long Thọ, nên tâm đi dạo cần nên ký thác. Luận Trí Độ đã giải thích phẩm Vô Sinh rằng: "Vì chúng sinh vô sinh, nên các pháp vô sinh. Vì tỏ ngộ hai thứ vô sinh, nên gọi là pháp nhẫn Vô sinh.

Chúng sinh vô sinh: Dựa vào bốn môn này để tìm kiếm sinh không được, cho nên vô sinh.

Trong năm nếu ấm có tự thể của chúng sinh, thì có thể từ tự thể chúng sinh mà sinh ra chúng sinh. Vì năm ấm nội không có tự thể của chúng sinh, thì làm sao từ tự thể chúng sinh mà sinh ra chúng sinh? Lại, nếu từ tự thể chúng sinh mà sinh ra chúng sinh, thì tức là chúng sinh không cần năm ấm. Vì đã cần năm ấm, nên biết được không từ tự thể của chúng sinh sinh ra chúng sinh.

Không tha sinh: "Người mê lầm đã nghe nói "không từ tự thể của chúng sinh, sinh ra chúng sinh", bèn cho rằng: "Cần ở năm ấm mà sinh ra chúng sinh. Năm ấm đối với chúng sinh, tức là vì tha, nên là nghĩa từ tha sinh. Nay, nói: nếu trong ấm có tự thể của chúng sinh thì có thể đối với năm ấm là tha, nhưng vì cuối cùng không có tự thể của chúng sinh, thì đối với ai là "tha"? nên không từ "tha sinh". Lại, trong năm ấm không có người, nhờ năm mới có, đây là kết hợp "không" làm "có". Lại, trong năm không có người, cần mượn năm mới hình thành con người. Trong năm không có cột, sao không thành cột? Lại, trong năm không có "một" có thể sinh ra "một", thì cũng không có nhiều, sao bất sinh ra nhiều? Lại, năm con chó không có sư tử, sao bất sinh ra sư tử?

Bất sinh chung: Người mê "hoặc" nghe nói hướng về hai cửa tìm kiếm chúng sinh không được, bèn cho rằng: trong ấm vốn có tự tánh của chúng sinh, lại cần năm ấm mà thành nên là sinh chung. Nay, nói:

"Nếu là sinh chung, tức hợp có hai lỗi:

1, Lỗi từ tự thể chúng sinh, sinh ra chúng sinh.

2, Vì có lỗi không mình, có người , nên bất sinh chung.

Không có nhân mà sinh: Người mê lầm đã nghe nói: "Chúng sinh không từ tự thể sinh, lại không cần năm ấm khác sinh. Nếu vậy, thì là vô nhân mà có chúng sinh, điều này cũng không đúng. Còn không từ hai nhân này sinh, há được không có nhân mà có chúng sinh ư? Vì lấy bốn chỗ để tìm chúng sinh không được, nên gọi là chúng sinh vô sinh. Tổ ngộ chúng sinh vô sinh, gọi là chúng sinh nhẫn.

Các pháp này vô sinh, nay lược y cứ hai pháp:

1) Nhân thành pháp, như bốn vi thành cột. So sánh với bốn câu trên để trách, không phiền nói nữa.

2) Pháp đối đãi nhau, như vật thể dài không tự dài, vì đối đãi với ngắn, nên dài, "dài" chẳng phải tự sinh, trong ngắn cũng không có dài, nên không từ tha sanh, nếu trong ngắn có dài thì không gọi là ngắn.

Nếu tự, tha có chung dài, thì sẽ có hai lỗi trước:

1, Có llỗi tự đối đãi với dài.

2, Lỗi trong ngắn có dài mà dài không tự dài. Lại, không do ngắn.

Vì không thể không có nhân mà có dài, nên chẳng phải là nghĩa không có nhân mà sinh.

Như dài, ngắn đã thế, tất cả pháp sinh tử, Niết-bàn v.v..., đều dùng bốn môn để tìm kiếm mà không được. Dùng bốn chỗ để tìm cầu pháp sinh mà không được, tức là các pháp vô sinh. Tỏ ngộ pháp vô sinh, được gọi là pháp nhẫn."

Hỏi: "Vì sao Luận chủ chỉ nói rằng "các pháp bất sinh", mà không nói "nhân" bất sinh?"

Đáp: "Vì lẽ "pháp" khó phá, "nhân" dễ phá. Lại pháp là gốc của nhân, lại luận này chính là phá "nhân" bên trong, "nhân" bên trong thường chấp có pháp. Lại, vì là trình bày tóm tắt một đường."

Hỏi: "Nếu chấp "có" sinh, thì dùng bốn môn để tìm sinh không được; chấp "có" "vô sinh", thì phá thế nào ư?

Đáp: "Phá, có nhiều môn:

1) Trở lại dùng "sinh" để phá: nếu bốn môn có "sinh" thì có thể có "vô sinh". Nghĩa "sinh" của bốn môn đã không thành, thì làm sao có "vô sinh", cho đến "cũng sinh" "vô sinh", "chẳng phải sinh", "vô sinh", cả năm câu tự sụp đổ. Tỏ ngộ như thế, mới là vô sinh. Vì thế, nên luận Trí Độ giải thích vô sinh nhẫn rằng: "bất sinh, bất diệt, chẳng phải chung, chẳng phải không chung, đây gọi là vô sinh nhẫn.

2) Đã dùng bốn môn để tìm "sinh" không được, lại dùng bốn môn để tìm không có "sinh" cũng không được. Nếu tự vô sinh, thì lẽ ra không đối đãi với "sinh" Vì đối đãi với sinh nên nói vô sinh", nên biết chẳng phải tự không có "sinh" thì tức là từ không có "sinh" khác, mà "sinh" không có "sinh' vốn không hai thể, há là cái khác ư?

Chung thì sẽ có hai lỗi: "Vô "sinh" thì không tự nhân, lại không nhân nơi "sinh", thì làm sao có "vô sinh". Dùng bốn môn để tìm "vô sinh" không được. Các câu: "cũng sinh"; "vô sinh"; "chẳng phải sinh". Vô sinh đều hoại, nên đối với tất cả pháp, tâm không có vướng mắc ái, tức tỏ ngộ vô sinh nhẫn.

Y cứ văn xuôi này chỉ giải thích phá bốn câu "sinh", chưa giải thích về kết không có "sinh" của câu thứ tư. Đến kệ sau, Văn xuôi mới giải thích. Phá bốn câu "sinh", tức thành lập bốn nhau. Y cứ phá bốn câu "sinh" có "ly", có "hợp". "Ly" làm bốn vấn nạn; "hợp" thành lập hai. Quan hệ Bốn vấn nạn là:

1, Phá lý đoạt.

2, Phá hai thể.

3, Phá mất Nhân Duyên.

4, Phá vô cùng.

Hợp thành hai vấn nạn: một câu trước là đoạt, ba câu sau, quan hệ theo chiều dọc (thời gian).

Không có cái "có", từ tự thể sinh: Đại, Tiểu thừa của Phật pháp nói: "Không có cái "có" từ tự thể sinh". Tiểu thừa nói: "Đến cuối cùng không có năng "sinh", vì bạn dụng "ly" v.v... Đại thừa nói: "Không hề có một pháp nào không từ Nhân Duyên sinh. Nay, đã không thuộc Đại, Tiểu , nên bác bỏ thẳng.

Phải đối đãi các nhân: Trên, nêu đoạt. Nay, giải thích đoạt. Lại, trên nói không có tự. Nay, mượn không "tự" để phá "tự":

Hỏi: "Vì sao nói phải đợi các nhân ư?"

Đáp: "Vì người ngoài chỉ cho rằng, một nhân tự thể của mình sinh. Nay, đoạt, vạn hoá đều nhờ vào các nhân, há riêng từ một nhân của mình mà sinh ư?

Gọi là nhân, nghĩa là tất cả các pháp đều có ba thứ nhân:

1, Chánh nhân: hạt lúa.

2, Duyên nhân: nước, đất.

3, Nhân sinh nhau . Đã phải đợi ba nhân mới được sinh, há từ tự thể sinh ư? Nếu từ tự thể sinh, thì phá dọc thứ hai, giả sử ông nói là từ tự thể sinh thì có "tự thể" để từ. Đã có vật thể để từ, thì trở thành nhân quả không đồng, năng sở khác nhau, thì sao được gọi là "tự".

Hỏi: "Nay, chỉ chuyển mầm tánh thành mầm sự thì đâu có hai thể?"

Đáp: "Nếu vậy, thì như ẩn, gọi là Phật tánh, hiển gọi là Pháp thân, chỉ là một thể, tất nhiên không được gọi là "từ" tự thể sinh, nên được 1 thể thì mất chủ thể "từ", đối tượng "từ" không thành nghĩa "sinh". Nếu có chủ thể sinh, đối tượng sinh, thì nghĩa "sinh" sẽ được thành, mà mất đi "một" thể kia. Nếu lìa nhân "khác", thì đây là phá mất Nhân Duyên thứ ba.

Văn này nói: "Nếu từ tự thể sinh, thì trước kia đã trách "một" thể của "sinh' trở thành hai thể. Nay, lại phá hai thể, trách thể của chủ thể sinh, là vì lại có "từ" hay là không có đối tượng "từ"? Nếu lại có đối tượng "từ" thì "từ", "từ" vô cùng! sẽ rơi vào vấn nạn thứ tư. Nếu không có đối tượng "từ", thì sẽ rơi vào vấn nạn thứ ba về "không có nhân". Đối tượng "sinh" cũng vậy: Nếu lại có thể sinh cái khác, tức sinh sinh vô cùng. Nếu không là chủ thể sinh, thì đối tượng "sinh" cũng thế.

Nếu văn này nói "sinh" khác hẳn, thì đầu tiên, dù nói không có tự "sinh", nhưng phải đối đãi với các nhân. Nay, nếu không đối đãi với

nhân mà tự "sinh", thì sẽ mất Nhân Duyên.

Nói nhân khác: Như mầm tự từ thể mầm mà sinh, thì ngoài thể của mầm, đều gọi là khác. Lúa là nhân; đất, nước là duyên, đều không từ Nhân Duyên này sinh. Nếu "sinh" lại có "sinh", thì là vô cùng, bị rơi vào vấn nạn vô cùng thứ tư. Vô cùng có năm thứ:

1, "Từ" khắp vô cùng, như trong lúa không có mầm, có thể mọc mầm: Tất cả vật "cũng không có mầm", cũng lẽ ra "từ" khắp mọi vật sinh?

2, "Sinh" khắp vô cùng, trong lúa không có mầm để sinh ra mầm, thì cũng "không có các vật ", lẽ ra "sinh" khắp các vật.

3, Tìm kiếm ngược vô cùng: Mầm đã sinh ra "từ" lúa, lúa lại "từ" cái khác.

4, Suy luận thuận vô cùng: Lúa đã sinh mầm, lại sinh ra vật, tức là vô cùng!

5, Thường "sinh" "vô cùng", vì tự thể "thường" ở "sinh", không có lúc ngừng dứt.

Trong dây không có hai thứ vô cùng: là "sinh" khắp; và "từ" khắp. Nếu đối với lại trách cứ hai thể, thì sẽ có hai vô cùng: tìm kiếm trái ngược, tìm kiếm thuận. Tìm kiếm trái, là nhân vô cùng; tìm kiếm thuận là quả vô cùng. Nếu y cứ tự thể "thường" có thì là thường sinh vô cùng!

Đã vốn có tự thể mà có thể sinh ra một mầm, thì tự thể này lẽ ra lại có thể sinh ra vô cùng mầm!? Vì tự thể chỉ là tự tánh, mà tự tánh thì không thể thay đổi, tức lẽ ra thường sinh. Như phẩm Nghiệp nói: "Thọ quả báo rồi, thì lẽ ra thọ nữa! Nếu ông nói: "tự thể sinh mầm xong, liền diệt vô, đã "có", lại "không", thì lẽ ra trước "không", nay "có". Thể đã trước "không", nay "có", thì đâu được từ tự thể gốc sinh. Nếu vốn có tự thể thì là "thường", vì "thường", nên thường sinh vô cùng!

Hai vấn nạn: không có nhân và vô cuìng này; phá đủ nghĩa của hai nhà:

Nhà thứ nhất, giải thích vô minh không có bắt đầu (vô minh vô thỉ) rằng: "Vì không có bắt đầu đối với "ngã", nên gọi là vô thỉ, đây là thành lập nghĩa vô minh hữu thỉ."

Phá rằng: "Ý niệm thứ hai từ ý niệm thứ nhất sinh có thể được có nhân. Niệm thứ nhất đã tồn tại ban đầu, thì sẽ rơi vào "vô nhân"."

Nhà thứ hai: "Vì vô minh không có bắt đầu, nên nói rằng vô minh vô thỉ."

Nếu vậy, thì niệm thứ hai có thỉ, ý niệm ban đầu lại từ cái "khác"

sinh, đây là vô cùng. “Tự” không, “tha” cũng không: Trước, trong “tự” có đủ bốn câu dùng làm hai cặp, cặp đầu, “tự” mà chẳng phải “sinh”, “sinh” liền chẳng phải “tự”. Cặp kế là, “từ” thì vô cùng! Cùng thì “không” nhân, Cái khác sinh cũng vậy.

“Cái khác” mà chẳng phải “sinh”, như bò, ngựa, cây lê, nại. “Sinh” mà chẳng phải “cái khác”, như đất sét, bình, cỏ bồ. Đã “từ” cái khác, lại có “từ”, “từ” thì vô cùng, cùng thì vô nhân.

Ba luận phá “cái khác” có ba môn:

1, Môn chung: Tất cả pháp đều là “tự”, ngoài “tự” ra không “cái khác” (tha). Nếu phá “tự” tức phá “tha”.

2, Tương tức: như “tha” đối với “tha”, tức là “tự” nên phá “tự”, tức phá “tha”.

3, Đối đãi nhau, có thể hiểu.

Sinh chung, thì có hai lỗi. Ở đây phá chung có hai:

1, Nói “không”, “có” chung. Vốn hợp “tự”, “tha”, gọi là chung, vì “tự”, “tha” có, nên có chung; vì “tự, “tha” không có nên “không” chung.

2, Giả sử có “sinh” chung, tức hợp 2 lỗi làm lỗi chung.

Không có nhân: Hỏi: “Người nào khởi chấp không có nhân?”

Đáp: “Người căn đần độn, phần nhiều khởi kiến chấp không có nhân?”

Người căn cơ nhạy bén thì tìm kiếm, bác bỏ, khởi kiến chấp vô nhân. Lại, người có “sở đắc” chấp nhân, tức là vô nhân, vì họ lập nhân không thành. Dù nói có nhân, nhưng tức là vô nhân”

Hỏi: “Sơn môn có nghĩa “vô nhân” phải không?”

Đáp: “Hai thứ: “nhân khác” và ‘vô nhân” chỉ là nhân, không được vô nhân. Không được vô nhân, há thành nhân ư? Nay, chỉ vì “nhân” là vô nhân, nên “nhân”, “không có nhân” không hai.”

Hỏi: “Vô nhân” có mấy thứ?”

Đáp: “Có hai thứ:

1) Chấp không có nhân, nên gọi là “vô nhân”.

2) Chấp “có” nhân là vô nhân, như chương đầu nói: “Có “cái” hữu để “có”, vì thì “tự có”, nên không nhân là vô, việc Phá vô nhân” có bốn lỗi:

1) Lỗi thuờng

2) Đoạt lý

3) Đều trái lại

4) Cảm trái ngược quả.

Lỗi "thường "Đã không do Nhân Duyên hợp mà "sinh"; cũng không từ "duyên" lìa mà "diệt". Vì bất sinh, bất diệt, cho nên là "thường".

"Lại, hư không chẳng từ "nhân" mà là "thường", nghĩa là vạn vật không từ "nhân", lẽ ra cũng là "thường"?. Việc này không đúng, phá đoạt lý thứ hai: Vì trong đạo lý chẳng phải là "không" nhân, nên Đại luận nói: "Các pháp thật có Nhân Duyên, chỉ vì ngu si nên không biết. Như người "từ" quạt tìm gió, "từ" gỗ tìm lửa, há là vô nhân.

"Không có nhân thì không có quả", thứ ba, là phá đều trái lại: "Vì "không có nhân", nên quả tức "không", lẽ ra cũng vì quả "có", nên nhân tức "có". Nếu "không" nhân mà "có" quả, thì cũng có thể "không" quả, mà "có" nhân. Nếu không có nhân mà có quả, nghĩa là phá do cảm trái ngược quả thứ tư. Về lý, thật nên nói rằng, không có nhân ác được quả ác; không có nhân thiện được quả thiện, mà nay không được như vậy: Người giữ giới, không có nhân địa ngục, lẽ ra đọa địa ngục? Kẻ có năm tội nghịch không có nhân sinh lên cõi trời, lẽ ra sinh lên cõi trời.

Lại nữa, như tự tánh các pháp, kệ này đối với kệ trước, có thể chia làm ba nghĩa:

1) Vì người căn cơ nhạy bén, xướng bốn vô sinh, liền hiểu. Nay, vì người căn cơ chậm lụt, luận lại nghĩa "không tự sinh". Lại ba kệ có thể vì ba căn: Thượng căn, nghe "tám không" của Phật ngộ ngay. Người căn bậc trung, nghe Luận chủ nói về "bốn bất sinh", bèn hiểu. Người hạ căn, phải đợi giải thích mói tỏ ngộ.

2) Trên, là phá nghĩa chẳng phải Nhân Duyên mà tự sinh , nên nói thẳng rằng không "tự sinh". Nay, phá nghĩa "tự sinh" của Nhân Duyên, như Tỳ-đàm nói "có tự tánh, mà vì nhờ duyên sinh", nên văn nói: "Như tự tánh các pháp không ở "duyên". Tất cả các pháp tự không phát ra, không nhờ "duyên" tự và tự cần "duyên", nên hai kệ đã phá hết.

3) Kệ đầu, chính thức phá bệnh "tự", "tha" v.v..., kệ sau, thì trình bày Nhân Duyên giả sinh , nên văn xuôi nói: "Chỉ vì các duyên hoà hợp, nên có tên gọi".

Hỏi: "vì sao không nói kệ đầu nêu môn chương, kệ sau giải thích môn chương?"

Đáp: "Vì Thanh mục không làm nêu chương và giải thích chương. Nay, nếu tạo ra môn chương, giải thích môn chương, thì đây là giải thích về môn chương thứ hai.

Luận chủ trước đã chia ra bốn câu, nhằm giải thích tám "không"

nghĩa là dùng luận giải thích kinh.

Nay kệ này giải thích kệ trước, nghĩa là dùng luận giải thích luận, trong hệ này chỉ giải thích không, tự không giải thích ba thứ khác. Vì sao? Vì Long Thọ nhắc lại "tám không", giải thích một "không", bảy "không" còn lại, có thể hiểu.

Trên, dù nêu bốn, giải thích một ba thứ còn lại có thể lãnh hội, hỏi: "vì sao như vậy?"

Đáp: Có bốn nghĩa:

1) Vì muốn chỉ thị rõ tất cả pháp chì là vô sinh, tất cả có sở đắc, đều là nghĩa sinh. Phật dù nói: "tám không", nhưng kết thúc quy về một vô sinh. Như thường nói: "sinh khởi là "sinh", chỉ "diệt" mới khởi, vì sao chẳng phải sinh? Vì chỉ "sinh" dứt lại là "diệt", nên biết rằng, pháp khởi, diệt tức là "sinh". Lại, trong tất cả pháp đều có tâm sinh giả khiến cho nói lý bốn tuyệt, tức có tâm của lý bốn tuyệt này sinh, cho đến lời nói của nghe, tưởng, gọi là, tức có tưởng, nghĩa là vì tâm sinh, nên trong tất cả pháp, đều có tâm sinh. Nay, phá "sinh" thì vì tất cả tâm tưởng bất sinh, nên tỏ ngộ pháp nhẫn vô sinh .

2) Tất cả chúng sinh vì có sinh, nên tức có sự ràng buộc của già, bệnh, chết v.v... . Nay, nếu dứt "sinh" thì già, bệnh, chết sẽ dứt. Vì thế, nên chỉ nói vô sinh.

3) Pháp "sinh" đã không, bảy pháp còn lại tự hoại.

4) Đã chia ra bốn môn phá "sinh", bảy pháp còn lại cũng giống như vậy.

Kệ này, cũng có ba nghĩa:

1) Vì muốn nói "tự" gồm thâu tất cả pháp. Nếu không có tự thể, thì tất cả pháp sẽ "không".

2) Trong các duyên không có tự tánh , cũng không có ba tánh còn lại.

3) Vì không có "tự" để đối đãi, nên không có ba. Như tự tánh các pháp không ở trong duyên, văn này có thể dùng ba nghĩa để giải thích:

1) Y cứ duyên giải để phá.

2) Đối với duyên giả, phá.

3) Đều quyết định phá.

1) Y cứ duyên, giả để phá: y cứ trong các duyên, xét không có "tự". Như trong năm ấm không có "nhân", trong bốn cực vi không có cây cột. Tự tánh còn "không", làm sao nói từ tự tánh sinh ư?

2) Đối với duyên giả: Mượn duyên, mầm "tự", cả hai đều bác bỏ. Nếu có tự tánh, thì sẽ không cần nhờ duyên. Nếu phải nhờ duyên thì sẽ

không có tự tánh.

3) Đều quyết định phá: Đã vốn có tự thể, thì không cần nhờ duyên mới "có", lẽ ra cũng tự thể vốn sinh, thì không cần duyên sinh.

"Mà nói như các pháp: Nếu các pháp thật có tánh, mà nói vô tánh, thì không "như các pháp". Nay thật vô tánh, mà vô tánh, nên nói "như các pháp", tức chứng tỏ người ngoài chấp có tự tánh không như các pháp.

Lại y cứ trong năm ấm duyên của ông, vì không có thể tánh của con người nên nói rằng: "như các pháp".

Vì không có tự tánh: nữa câu dưới, chẳng phải là phá "tha", mà là chứng tỏ không cần phá "tha". Sở dĩ không cần phá "tha" là vì tự "không", nên "tha" tức "không", tức minh hoạ đây là phá "tha" cũng được.

Y cứ trong duyên, đã không có tự tánh, chỉ tự vì người khác, tức không có tánh của người khác, chỉ "tự" "tha" là chung, tức không có tánh chung, chỉ ra "có", nghĩa là vì "không" có tức "không" "tánh không có nhân". Đây là bốn câu không có của Thiết Luận, đều dựa vào môn quả, để nói không có bốn câu. Nếu luận xa, thì vì đối đãi với "tự" của con người, nên có "tha" của năm ấm. Đã không có "tự" của người, thì đâu có gì đối đãi, mà có ấm "tha" ư? Hợp "người" với ấm, gọi là chung. Cuối cùng, không có "người" "tự", ấm "tha", thì làm sao có chung ư? Người "Tự" do "người" lại do nơi ấm, gọi là có nhân. Sau cùng, không có hai nhân này thì làm sao có "vô nhân" ư?

Lại, tạo ra một cách giải thích nửa trên của kệ này, là mượn "duyên" để phá "tự"; nửa bài kệ dưới, mượn "tự" để phá "duyên".

Nửa bài kệ trên mượn "duyên" để phá "tự", nói có các duyên thì không có "tự". Nửa bài kệ dưới, nói vì không có "tự", nên "không có" các duyên; mượn "duyên" để phá "tự". Đây là mượn "có" để phá "không". Mượn "tự" để phá "duyên", mượn "không" để phá "có", nên nói rằng, vì "tự" không, nên "tha" cũng không có.

Lại, một cách giải thích: Kệ này, nhờ nắm tay, ngón tay biểu thị rõ: Vì nắm tay do ngón tay mà có, nên nắm tay không có tự tánh. Nếu nói do ngón tay, mới có nắm tay, nên là tánh khác, thì việc này cũng không đúng. Ngón tay đối với nắm tay không được là "cái khác", bởi lẽ không có tự "thể" khác. Nếu nắm tay đối với ngón tay là "cái khác" mà nắm tay là do các ngón tay, nắm tay đối với cây cột là tha thì lẽ ra phải từ cây cột mà có, nên được tha thì mất "tự", được "tự" thì mất "tha". Lại nắm tay đối với nắm tay là "tự", mà "nắm tay" không có tự tánh,

ngón tay đối với ngón tay là ngón tay của "tự", cũng không có tự tánh. Không có tự tánh thì không có ngón tay, làm sao lấy ngón tay mà làm nắm khác.

Văn xuôi chia làm ba:

1) Giải thích bản kệ.

2) Biểu thị rõ ý kệ.

3) Giải thích theo một câu trước, y cứ trong giải thích kệ, trước giải thích nửa bài kệ trên, kế giải thích nửa bài kệ dưới.

Tự tánh các pháp không ở trong các duyên, nghĩa là như thể của con người không ở trong ấm, thể của cột không ở trong cực vi. Chỉ vì các duyên hoà hợp, cho nên có danh tự: ở đây có hai:

1) Vì giải thích nghi ngờ, cho nên đến. Nếu trong năm ấm không có tự thể của con người, thì vì sao năm chúng hoà hợp có tên là con người? bốn cực vi hoà hợp có tên cây cột. Đã có tên riêng, thì biết được có tự tánh riêng ở trong các duyên, cho nên giải thích rằng: "Chỉ vì các duyên hoà hợp, nên có danh tự, thật ra trong các duyên thật không có tự "thể".

2) Đây là mượn danh, để bác bỏ hoặc nghĩa của bốn nhà:

a) Ngoại đạo chấp con người là có thật trong năm ấm,

b) Độc tử chấp "ngã" ở trong năm ấm, pháp nhãn ở trong bốn đại.

c) Người Tỳ-đàm chấp có tánh lửa trong gỗ.

d) Trang Nghiêm cho rằng: "Các duyên hoà hợp, có thể, dụng, giả riêng , cho nên phá rằng: "Các duyên hoà hợp chỉ có danh tự, không có thể, dụng. Ở thể đã "không", thì danh sẽ không có đối tượng nương tựa. Nếu phá nghĩa của Khai Thiện rằng: "năm ấm của ông chưa hợp thời, thì chưa có tác dụng của con người, cũng phải có công dụng của con người. Dụng này thuộc về các duyên, đâu được lìa năm khác biệt có công dụng của con người. Nếu có tác dụng riêng thì là tự tánh. "Tự tánh tức tự thể": câu này giải thích về đàn hạch chấp khác của chương trước. Chương trước phá tự thể. Văn nay phá tánh, e người không hiểu, lại hội ý.

Trong kệ, nói tự tánh: "Đây là tánh của thể tánh, chẳng phải tánh của lý tánh".

Lại, có người chấp thể mà tránh xa tánh, lại có người xa lánh tánh mà chấp lý. Nay, nói về lý của tánh, thể, cũng vẫn là tên khác. Vì tự tánh là không, nên sau đây sẽ giải thích nửa bài kệ dưới, có hai ý:

1) Đối đãi với "tự" nói "tha", vì không có "tự", nên không có

"tha".

2) "Tha" tức là "tự". Không có "tự" tức không có "tha". "Nếu phá tự tánh, tha tánh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, biểu thị rõ ý kệ, nên có người hỏi:

"Kệ của môn chương đã tiêu biểu đủ 4, vì sao kệ sau chỉ giải thích về tự, tha, không giải thích về chung và vô nhân"?

Đáp: "Câu hỏi này nói: "Phá tự, tha tức là phá chung không cần giải thích chung, vì có nhân còn có thể phá, huống chi không có nhân, nên không cần giải thích "vô nhân". Lại, vô nhân, chẳng phải không có cái "không", chỉ không ở nhân, nên gọi là "vô nhân", cuối cùng không thấy có nhân, vậy chỗ nào là vô nhân ư?

Phá nghĩa tự nhiên của Trang Tử: "nhân của ông không tự nhiên được tự nhiên thì làm nhân cho nhau, không từ đâu, gọi là tự nhiên". Lạo, hỏi Ông: nếu "Có "không tự nhiên", thì lý tự nhiên không khắp. Nếu chẳng có "không tự nhiên", thì làm sao có tự nhiên? Nếu nói thật là tự nhiên, thì chỉ chấp giả dối trở thành không "tự", là cũng không đúng, tức chấp giả dối này cũng là tự nhiên, làm sao có "không tự nhiên"?

Đối với bốn câu tìm sinh, không thể được. Phần thứ ba này, giải thích kế là kệ đầu, cho nên biết vô sinh, vì trước kia chưa kết toát, nên chưa được giải thích. Nay nêu giải thích đều xong, mới được hiểu. "Lại, muốn phát v.v... trở xuống, mấu chốt của bào chữa, là dùng bốn câu vô sinh, thì nghĩa sinh sẽ tận diệt.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 3 (Phần 2)

PHẨM NHÂN DUYÊN THỨ NHẤT

Hỏi: Người của A-tỳ-đàm nói: "Các pháp từ bốn duyên sinh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, người ngoài nêu nghĩa bốn duyên để bào chữa . Nghĩa bào chữa này từ ba chỗ sinh:

1) Từ "tám không" sinh. Luận chủ dẫn kinh, nói tám không vô sinh người ngoài cũng dẫn kinh nói pháp từ bốn duyên sinh. Sinh và vô sinh, đều do Phật nói. Nếu phá thì đều phá, trình bày thì đều cùng trình bày. Nếu phá thiên lệch sinh, mà trình bày vô sinh, thì lẽ ra cũng phá nghiêng một bên vô sinh mà trình bày sinh. Cho nên, kinh nói: "Thà khởi thân kiến, chứ không khởi ác thủ không, không vì thân kiến này mà rơi vào đường ác. Lại, nếu phá sinh, thì không có thế đế, không có thế đế thì làm sao có đệ nhất nghĩa ư?

2) Từ trên, tự tánh của các pháp không ở trong các duyên, mà sinh. Người ngoài nói: "Vì trong các duyên có tự tánh, nên phải nhờ duyên mới được sinh. Nếu không có tự tánh thì cho dù cần "duyên", cuối cùng cũng không được sinh. Như kinh Niết-bàn đáp vấn nạn của Lưu Ly Quang rằng: "Pháp hữu lậu vì có tánh sinh nên sinh ra năng sinh. Pháp vô lậu vì không có tánh sinh, nên "sinh" ra không thể sinh. Kinh Đại thừa của Phật, nói về tánh có , nhờ duyên mà được sinh. Vì sao ông nói tánh không ở trong các duyên ư?

3) Từ "sinh" cuối của văn xuôi sau cùng, nếu nói 4 cầu vì tìm "sinh" không được, nên vô sinh, nay cũng nói các pháp vì từ bốn duyên sinh, nên lẽ ra có "sinh". Hỏi:

"Luận này đã gọi là phá mê người Đại thừa, lẽ ra người Đại thừa dẫn nghĩa bốn duyên để bào chữa , sao lại dẫn lập luận củA-tỳ-đàm ư?"

Đáp: "Ảnh Pháp sư ở Quan nội nói: "Kệ này là hỏi, vì là chỗ khéo thường cảm của Thanh Mục. Vì sao? – Vì Luận chủ dẫn thẳng

bốn duyên, gồm thâu khắp các sư. Phá bốn duyên sinh cũng phá khắp các luận sư, chỉ vì ý của Thanh Mục cuộc hạn, nên thiên lệch về chủ Tỳ-Đàm, mất ở người chú thích, không nên hỏi. Nay, kỹ càng vì Thanh Mục thông suốt qua, gồm có tám nghĩa:

1) Tỳ-Đàm thông qua Đại, Tiểu, như A-hàm thông qua Đại, Tiểu, Ca-diếp nói: "Phương Đẳng, A-hàm.". Lại luận Nhiếp Đại thừa nói: "Phân biệt nghĩa Đại thừa là Tỳ-Đàm Đại thừa ngài La-thập nói: Nếu ta đoạn Đại thừa A-tỳ-đàm thì sẽ hơn Ca-Chiên-Diên-Tử, do đây suy ra, thì Tỳ-Đàm đi suốt qua Đại, Tiểu.

2) Đây là phá điểm đồng, như không đến, không đi trong tám không ở trước, làm sáng tỏ nội đạo, nếu tạo nên lập luận này thì đồng với ngoại đạo. Nay, biểu thị rõ người Đại thừa nếu chấp bốn duyên thật có "sinh" thì đồng với Tiểu Thừa, nên Tiểu Thừa có sở đắc thì cũng là ngoại đạo. Đại thừa có sở đắc cũng là Tiểu Thừa.

3) Dù có hai mươi Bộ mà năm bộ hưng thịnh ở đời, trong năm bộ, Tát-bà-đa thực hành thiện lệch ở đời. Trong Pháp Tiểu Thừa có ba Tạng giáo. Chánh Lượng Bộ hoằng truyền thiên lệch về luật. Luật là căn bản trụ trì của Phật pháp.

Thượng toạ bộ hoằng truyền nghiêng về kinh . Kinh là căn bản của ba tạng, hai trăm năm sau khi Phật diệt độ. Từ thượng toạ bộ, phát ra Tát-bà-đa bộ, truyền bá rộng nghiêng về Tỳ-Đàm. Tỳ-Đàm là pháp chân thật, nên ba trăm năm mươi năm sau Phật diệt độ. Ca-Chiên-Diên giải thích Tỳ-Đàm của Phật, lập ra tám kiền-độ, sáu trăm năm, giải thích tám kiền độ, sáng tạo Tỳ-Bà-Sa, bảy trăm năm sau soạn Bà-sa, rất rộng nên Pháp Thắng soạn Tỳ-Đàm. Vì Pháp Thắng quá giản lược nêu trong một ngàn năm, Đạt-Ma soạn ra Tạp Tâm.

Như thế, đều là nghĩa A-tỳ-đàm của phái Tát-bà-đa bộ, nên Tỳ-Đàm rất thịnh hành.

Hỏi: "Vì sao bộ này được thịnh hành?"

Đáp: "Vì bộ này nói ba đời là có kiến, có đắc đạo, tương ưng với tâm phàm phu, nên đa số người đời đều tin tưởng ở bộ này. Và, thời điểm này, Số luận có lẽ cũng vậy.

Năm trăm năm trước phần nhiều nói pháp Vô Tướng. Năm trăm năm sau, phần nhiều nói pháp có tướng, nên có hai thời kỳ chánh, tượng.

Nay, vì là trong thời tượng pháp, nên đa số người học Tỳ-Đàm đều có pháp tướng.

4) Bộ này chỉ được Nhân không, không được Pháp không, thấy

các pháp “có” sinh, không tin các pháp vô sinh, nên chướng ngại vô sinh, của Đại thừa. Nếu năm trăm bộ nghe Đại thừa rốt ráo vô sinh, như dao đâm vào tim. Đây đều là dòng nhánh của Tát-bà-đa.

Nay, phá nhất định thật có sinh, của A-tỳ-đàm , là phá khắp năm trăm bộ.”

Hỏi: “Bộ này thành lập bốn duyên sinh có bao nhiêu nghĩa?”

Đáp: “Có hai nghĩa:

a) Chấp “sinh” của Tiểu Thừa, bác bỏ vô sinh của Đại thừa: Vô sinh của Đại thừa chẳng phải là Phật nói mà là do Điều đạt nói ra, đích thân tôi nghe vị tăng Tiểu Thừa kia đã nói: “Kinh Phương Đẳng của Đại thừa là do đạo nhân Long Thọ sáng tác, cho nên không tin.”

b) Chấp bốn duyên của Tiểu Thừa, ngờ vực kinh Đại thừa nói vô sinh: “nếu nói vô sinh, thì vì sao kinh nói các pháp đều từ bốn duyên sinh, như trên nói: “Nghe pháp Đại thừa nói rốt ráo “không” liền sinh kiến nghi v.v...

5) Luận này phá “sinh” của Tiểu Thừa, nói các pháp “vô sinh” , tức là trình bày đủ hai giáo quyền, thật của Đại, Tiểu thừa của Phật. Nay, tìm “sinh” không thể được, tức biết bản tánh vô sinh, nên thật sự “sinh” là phương tiện, “vô sinh” là chân thật. “Sinh” là phương tiện tức triển khai môn phương tiện, nên Pháp Hoa nói: “Các pháp từ xưa nay tướng thường tự vắng lặng, nên biết bản tánh vô sinh, nghĩa là chân thật. Dù ta nói Niết-bàn là “diệt” nhưng cũng chẳng phải thật diệt, nên biết sinh, diệt là phương tiện.

6) Hỏi: “Luận này có văn này ở chỗ nào, ư?”

Đáp: “Chương Duyên duyên nói: “Pháp vi diệu chân thật này là đáng tin, tùy cơ nghi mà nói, không thể là thật. Đây là giải thích rõ ràng kinh Pháp Hoa.

7) Chỉ bày phá có thứ lớp. Như Bách Luận, đầu tiên là xả tội, kế là xả phước. Nay, cũng vậy, vì ngoại đạo chướng ngại Tiểu thừa nên phá ngoại đạo mà trình bày Tiểu Thừa. Vì Tiểu Thừa chướng ngại cho Đại thừa nên phá Tiểu thừa mà bày Đại thừa, đó là lý do phá nghiêng về Tỳ-Đàm.”

Hỏi: “Không được “pháp không”, vì Tiểu thừa không tin vô sinh, nên phá sinh, trình bày vô sinh. Như Tỳ-Đàm của Xá-Lợi-Phất, nói về hai “không”. Luận Thành Thật v.v... cũng nói “hai không”, đáng lý không bị phá mới phải?”

Đáp: “Vô sinh có hai thứ:

1) Phá sinh, nói vô sinh.

2) Bản tánh vô sinh, người Tiểu Thừa, trước hết là phân tích có "sinh", mới được vô "sinh", chứ chẳng phải bản tánh vô sinh, cho nên phải phá. Vì thế, kinh Đại Phẩm nói: "Nếu pháp trước "có", sau "không", thì Chư Phật Bồ-tát có tội lỗi".

Hỏi: "Tỳ-Đàm, trước nêu ra có thể chứng đắc, để rửa sạch, Thành thật sau này mới được hưng thịnh, lẽ ra khôg bị phá?"

Đáp: "Chỉ sao cho đồng bệnh, thì bị phá đâu luận gì trước sau? Nếu trước kia luận không phá nay mê , thì phương thuốc xưa không chữa trị bệnh nay.

8) Tiểu thừa có hai:

a) Không thể chuyển nhập Đại.

b) Có thể chuyển nhập Đại.

Nay, vì người có thể chuyển, tức chuyển thành người Đại thừa, nên Pháp Hoa nói: "Vì Thanh văn nói Đại thừa, phải biết, Thanh văn là người bỏ Tiểu về Đại.

Không thể chuyển, phàm có hai người:

a) Bậc Thánh nói là do đoạn "hoặc" đã hết, mà được rốt ráo, nên không thể chuyển.

b) Phàm phu bảo thủ Tiểu Thừa, không tiếp nhận Đại thừa.

Lại, e rằng sẽ mất đi học nghiệp một đời, mất cả danh lợi. Người như thế rất oán ghét Đại thừa, bởi Đại thừa ưa đã phá Tiểu Thừa. Chính cho nên người Đại thừa thường trái với Thanh văn, luôn khởi tâm thương xót, sao cho họ được thần thông, trí tuệ, diệt trừ tiểu kiến của họ.

Hỏi: "Người Đại thừa vì sao không nêu ra nghĩa bào chữa?"

Đáp: "Có hai hạng người Đại thừa:

1) Như phái Phương Quảng, nghe vô sinh càng thêm tâm chấp, cho nên không có nghĩa bào chữa.

2) Người Đại thừa có sở đắc, nếu nghe vô sinh thì cho là Chân đế. Nếu nghe bốn duyên sinh thì nói là thế đế, liền khởi hai kiến: "sinh", "vô sinh".

Phái như thế, đều gồm thu vào trong nghĩa bào chữa của Tiểu thừa. Lại có người Đại thừa "bất không", "giả sinh", chỉ nói "không", vô tánh, thật sinh, bất không , giả sinh, cũng thuộc về nghĩa bào chữa của Tiểu thừa.

Y cứ trong lập có ba:

1) Văn xuôi

2) Bản kệ

3) Giải thích.

Văn xuôi có hai: đầu tiên, lập bốn duyên sinh. Kế là, bác bỏ "vô sinh".

Hỏi: "A-tỳ-đàm là pháp do Phật nói, sao gọi là "người A-tỳ-đàm " ư? Đây chẳng phải người Tỳ-Đàm tạo ra bốn duyên, sao lại tạo ra nghĩa bào chữa này?"

Đáp: "Phật nói bốn duyên như ánh lửa mặt trời, như chiêm bao, nên bốn duyên là "chẳng phải duyên". Duyên, tuy duyên chẳng phải duyên, nên không dẫn chứng Phật nói. Nay, nghe bốn duyên tạo ra duyên duyên nhất định thật mà chấp, nên gọi là người A-tỳ-đàm . Như Phật quở Ca-Chiên-Diên không dùng tâm hành sinh, diệt để nói pháp Thật tướng, vì tâm sinh, diệt cũng là tâm đoạn, thường. Lại, Tiểu thừa gọi là "bán tự", vì chỉ được duyên, không được "phi duyên".

Hỏi: "Văn A-tỳ-đàm , trước nói về sáu nhân; sau phân tích bốn duyên. Nay, vì sao không nêu sáu nhân, mà chỉ nêu bốn duyên?"

Đáp: "Trong Tỳ-bà-sa có nhiều cách giải thích :

1) Giải thích: Bốn duyên là do Phật nói; sáu nhân chẳng phải Phật nói. Sáu nhân chẳng phải Phật nói, chỉ vì Ca-Chiên-Diên Tử tạo ra sáu nhân, để giải thích nghĩa bốn duyên của Phật. Vì sáu nhân chẳng phải Phật nói, nên không dẫn chứng. Nay, muốn dẫn lời nói thành thực của Phật để vấn nạn luận chủ.

Kế là, giải thích: "Sáu nhân cũng là Phật nói, chỉ vì văn lìa rạc, nên thích ứng với thuyết của pháp môn sáu số do Tăng Nhất A-hàm nói.

Kế là, giải thích: "Sáu nhân, thật sự là do Phật nói, chỉ Phật nói tản mác, Chiên Diên kiết tập sau mà thôi."

Tam Tạng Chân Đế nói: "Phật nói kinh Lục Nhân trên cõi trời. Chư Thiên vì thấy Chiên-Diên muốn soạn Tỳ-Đàm, nên đem đến Chiên Diên dùng Trí Túc Mạng quán biết sáu nhân là do Phật nói, nhưng cuối cùng không nhất định, nên không dẫn.

Bản kệ thứ hai, gồm có ba ý:

Nửa bài kệ trên, nêu tên của bốn duyên. Một câu thứ hai, nói về dụng của bốn duyên. Bốn duyên, gồm thâu chung hữu vi, vô vi, mà chỉ "sinh" hữu vi, nên Tạp Tâm nói: "Từ sáu nhân này chuyển sinh pháp hữu vi".

Lại, không có duyên thứ năm: duyên thứ ba, nói về thể của bốn duyên, vì bốn duyên gồm thâu hết tất cả duyên, tức dùng tất cả pháp làm thể, nên nói là không có duyên thứ năm, nên một bài kệ này lập ra ba nghĩa: danh, dụng và thể. Lại chia làm hai: ba câu lập nghĩa "sinh".

Câu thứ tư, nói về nghĩa "vô sinh".

Người ngoài nói: "Tôi cũng có nghĩa "vô sinh". Nói vô sinh, nghĩa là không có duyên sinh thứ năm, chứ chẳng phải không có bốn duyên sinh. Duyên sinh thứ năm tức tám sai lầm được nêu ở đầu phẩm.

Lại nói, "không có duyên thứ năm, nghĩa là Luận chủ muốn gồm thâu chung tất cả nghĩa "sinh". Hễ có "sinh", thì đều nằm trong bốn duyên. Nếu nghĩa "sinh" của bốn duyên không thành, tức là tất cả cuối cùng vô sinh, nên nói: "lại, không có duyên thứ năm".

Văn xuôi từ giải thích sau, nhắm vào danh đã được nêu trong kệ trước. Kế là dụng; sau là thể, tức là từ ngọn đến gốc. Trường hàng, trước là thể; kế là dụng; sau danh. Từ gốc đến ngọn đều bảo cho biết "một thể".

Lại, kệ chính là nêu ra nghĩa bào chữa của bốn duyên. Trước, là nêu danh; kế là, nói dụng; sau là nói thể. Văn xuôi trình bày sự tìm xét sinh nhau, nên tiếp nhận văn của câu sau, vẫn tức là giải thích.

Tất cả duyên sở hữu đều gồm thâu trong bốn duyên. Đây có hai ý:

1) Muốn nói không có duyên mà ngoại đạo chấp.

2) Muốn nói kinh Phật dù nói nhiều thứ duyên, nhưng đều ở trong bốn duyên. Lại như Tỳ-Đàm của Xá-lợi-phất thì nói mười duyên, cũng gồm trong bốn duyên. Mười nhân của luận Địa Trì cũng vậy.

"Vì bốn duyên này nên vạn vật được sinh", là giải thích câu thứ ba, nói về dụng của bốn duyên:

Nhân Duyên, gọi là tất cả pháp hữu vi, là giải thích nửa bài kệ trên, nêu tên bốn duyên. Trong đây, kèm nêu ra thể để giải thích danh, chứ chẳng phải chính thức giải thích tên của bốn duyên.

Giải thích bốn duyên, gọi là hai trường hợp: đầu tiên, giải thích riêng tên của duyên; kế là, giải thích chung hai duyên sau. Giải thích riêng hai duyên đầu: vì thể của hai duyên đầu có rộng, hẹp. Nhân Duyên, duyên quả đều gồm thâu ba tụ. Quả của duyên thứ đệ , đi suốt qua hai tụ. Nếu tâm diệt, tâm sinh, thì quả của duyên đều có tâm. Nếu tâm diệt, thì 2 định bổ xứ, thì tâm là "duyên", mà "quả" là phi đắc, phi tâm. Y cứ trong tâm, lại có lấy bỏ.

Nói "trừ", nghĩa là trừ tâm sau cùng của A-la-hán hai đời.

Hỏi: "Vì sao hai tâm này là "phi"?

Đáp: "Có người nói: "Quá khứ là tâm đã diệt, nên "phi"; hiện tại, là tâm sau cùng của A-la-hán, tâm sắp nhập Niết-bàn, không có quả để sinh, nên cũng phi".

Có người y cứ ở nghĩa của luận Thành Thật có ba câu:

1) "Duyên" mà chẳng phải quả, tức niệm đầu tiên của vô minh quá khứ.

2) Quả mà chẳng phải "duyên", tức tâm sau cùng của A-la-hán.

3) Vừa "duyên", vừa "quả": từ niệm thứ hai của Vô Minh trở đi, đến tâm thứ hai sau cùng của A-la-hán, từ các tâm trung gian này là "phải", nay đều không đồng với giải thích này.

Nay, nói: văn này đã gọi là nghĩa bào chữa của A-tỳ-đàm , lại dùng Tỳ-Đàm để giải thích.

Y cứ văn chia làm hai:

1) Nói đối tượng trừ, nghĩa là phân biệt chẳng phải "thứ đệ".

2) Đối tượng nhận lấy, nói là duyên thứ đệ . Nói đối tượng bỏ: tâm sau cùng của A-la-hán hai đời, chỉ là quả của duyên thứ đệ . Vì không có tâm sau để sinh, nên chẳng phải duyên.

Không nói La-Hán vị lai, tâm phàm, Thánh trong đời loạn vị lai của nhiều người, vì đều không có thứ lớp nên không nói đến. Luận Trí Độ nói về duyên thứ đệ có ba câu:

1) Là thứ lớp, cũng là duyên thứ đệ, trừ tâm sau cùng của A-la-hán ở quá khứ, hiện tại.

2) Là thứ lớp không cùng với duyên thứ đệ, tức tâm sau cùng của A-la-hán hai đời.

Lại, pháp tâm, tâm sở sinh cõi Dục ở vị lai, cũng đúng.

3) Không phải thứ lớp, cũng không cùng với duyên thứ đệ: trừ pháptâm, tâm sở sinh, ở vị lai sắp sinh, là pháp tâm, tâm sở ở vị lai khác".

Hỏi: "La-hán của hai đời không có quả sau để sinh, sao gọi là ý căn?"

Đáp: "Ý căn đương thể đặt tên, dù không có quả sau để sinh, nhưng vẫn được gọi là căn, như đất dù bất sinh cỏ, nhưng vẫn được gọi là đất.

Duyên thứ đệ từ quả đặt tên, vì không có quả để sinh, nên không gọi là duyên thứ đệ.

Duyên duyên, duyên tăng thượng , tất cả pháp: phần thứ hai, giải thích chung hai duyên sau. Vì thể của hai duyên này không có rộng, hẹp nên giải thích chung, chỉ quả của duyên duyên là tâm quả của duyên Tăng thượng đi suốt qua ba tụ".

Hỏi: "Sáu nhân, bốn duyên làm sao khai, hợp?"

Đáp: "Có bốn câu:

1) Nhân là nghĩa gần. Sáu nhân, tức khai thân hợp sơ. Hợp sơ: là hợp ba duyên làm nhân sở tác. Khai gần: là khai Nhân Duyên thành năm nhân.

2) Vì môn duyên là nghĩa sơ, nên bốn duyên hợp thân, khai sơ khai sơ: là khai nhân "sở – tác" làm ba duyên, hợp với thân, nghĩa là hợp năm nhân làm Nhân Duyên.

3) Đều khai: tức mười hai Nhân Duyên, "nhân" và "duyên" đều có mười hai.

4) Đều hợp, kinh nói: "Nói tóm tắt một pháp hữu vi, Bà-sa cũng thế"

Đáp: "Quả là từ duyên sinh, hay từ "chẳng phải duyên" sinh? trở xuống v.v... là phần thứ ba, phá bốn duyên sinh, nói nghĩa vô sinh".

Hỏi: "Vì chỉ phá bốn duyên sinh, nói vô sinh hay vì nói bốn duyên sinh tức là vô sinh?"

Đáp: "Vì có đủ hai nghĩa:

1) Người của A-tỳ-đàm không được pháp không, không biết các pháp vô sinh, nghĩa là có sinh của tánh nhất định. Đây là người không biết đệ nhất nghĩa đế. Đã không được đệ nhất nghĩa, cũng không biết thế đế, nên Tỳ-Đàm chấp sinh ra ngoài hai đế. Nay, phá không có "sinh" của tánh nhất định này, nên nói rằng vô sinh. Như Luận Trí Độ hỏi: "Muốn học bốn duyên, lẽ ra nên học Tỳ-Đàm, sao lại học Bát-nhã?". Luận chủ đáP:

"Đầu tiên học Tỳ-Đàm, dường như có thể hiểu, chuyển biến lâu tìm kiếm, mong cầu thì thành tà kiến. Vì thế, nên cần học Bát-nhã. Lại, nếu các pháp từ bốn duyên sinh, thì cái gì lại sinh bốn duyên? Nếu lại có chỗ từ, thì là vô cùng! Nếu không có chỗ từ mà tự sinh, thì pháp cũng như thế. Do đây suy ra, không nên học Tỳ-Đàm.

Lại, phá các Tiểu thừa được nghĩa Pháp không, dù biết vô sinh, nhưng không biết bốn duyên vốn tự vô sinh, phân tích sinh mà nói vô sinh, nên nay phá. Phân tích sinh mà nói vô sinh, nên nay phá.

2) Nay, trình bày nghĩa giả gọi là bốn duyên sinh, bởi các pháp từ bốn duyên sinh, đó là pháp vô sinh. Nếu nhất định thật tức không cần duyên. Đã cần duyên, thì vô tánh. Vì vô tánh, nên không có "sinh". Lại, nếu người khác nghe bốn duyên tức nói có "sinh". Nếu nghe vô sinh thì không có bốn duyên. Nay phải nói trái lại: "Nếu nghe nói bốn duyên, thì biết vô sinh, cũng nghe Chân Đế, tức phải biết có sinh."

Hỏi: "Các pháp đã không làm sao các pháp từ bốn duyên sinh?"

Đáp: "Như mặt trăng đáy nước, dù là không, nhưng phải từ ánh

trăng từ trước mà sinh, tuy từ hai vật này sinh mà thật vô sinh. Tất cả pháp cũng như vậy.”

“Đáp rằng trở xuống, là phần thứ ba, phá nghĩa bốn duyên sinh. Từ khi nghe Sư giảng và tự giảng đến nay, tôi thường hận vì phân tích câu văn của phẩm này không tốt đẹp. Đã là thuyết xưa, nên không dám sửa đổi. Nay, dựa vào ý luận, cần nên phân tích riêng. Trong phần phá được chia làm ba:

1) Phá bốn duyên năng sinh ra quả, quả không từ nghĩa bốn duyên sinh.

2) Nói phi duyên không thể sinh ra quả; quả không từ nghĩa “phi duyên” sinh.

3) Kết song song hai môn. Kết quả vì không từ duyên, vì “phi duyên” sinh, nên không có quả. Vì quả là “không”, nên kết “duyên”, “phi duyên” cũng không có. Xem rõ văn luận chính là như vậy, đến sau, đương lai, hiện tại.

Y cứ phần đầu lại có ba: ba bài kệ đầu, phá chung nghĩa bốn duyên sinh; bốn bài kệ tiếp theo, là phá riêng bốn duyên sinh; một bài kệ sau, là kết phá duyên sinh.

Ba bài kệ trước được chia làm hai:

Kệ đầu, song định hai quan điểm; hai kệ sau, đều cùng thiết lập hai vấn nạn. Y cứ song định hai quan điểm của kệ đầu, tức là hai khác nhau.

Nửa bài kệ trên, là quả nhất định, nói về nghĩa phá quả. Nửa bài kệ dưới, là duyên nhất định, nói về nghĩa phá duyên.

Sở dĩ biết như vậy là vì văn xuôi nói: “Nếu nói là có quả, thì quả này là từ duyên sinh, hay là từ “phi duyên” sinh? Nói nên biết.

Quả nhất định của nửa bài kệ trên, nói về nghĩa phá quả. Nửa bài kệ dưới cũng thế.”

Người ngoài hỏi: “bài kệ trước nói: “Bốn duyên sinh các pháp”, tức là lập nghĩa quả từ bốn duyên sinh, sao lại nhất định là từ “duyên”, là từ “phi duyên”?”

Đáp: Có ba nghĩa:

1) Người ngoài dù lập quả từ duyên sinh, nhưng không lập “phi duyên”. Nay, trách cứ “duyên” kia trở thành “phi duyên”, tức nói là nghĩa phi duyên sinh. Nay, muốn nói “duyên” và “phi duyên” đều không thể “sinh”, nên phải song định. Đây tức là phá kèm nhất định.

2) Người nội đạo tạo lập quả từ “duyên” sinh; ngoại đạo thành lập quả từ “phi duyên” sinh, như tám sai lầm v.v... Nay vì muốn phá khắp

nội, ngoại đạo, nên song định hai quan điểm.

3) Luận chủ song định hai quan điểm: Đại ý muốn cho kiến chấp "sinh" dẹp bỏ nghĩa "vô sinh", chỉ bày rõ, không cần phải hỏi đáp đối nhau. Lại, sợ phá "duyên", không thành "duyên", đổi sang chấp "phi duyên", thì ngăn ngừa trái với con người, cho nên song định."

Hỏi: "Duyên", Phi duyên" có mấy thứ?

Đáp: "gồm có ba thứ:

1) Một pháp, gọi là "Duyên", "Phi duyên", như trách cứ nghĩa "duyên" của người ngoài không được thành đối với "phi duyên".

2) Hai pháp, nói "Duyên", "phi duyên", như sữa là "duyên" của lạc, chẳng phải "duyên" của bình.

3) Nội, ngoại đạo nói "duyên", "phi duyên". Người nội đạo lập bốn duyên là "duyên". Người ngoại đạo lập tám sai lầm là "phi duyên".

Nửa bài kệ dưới nhất định là "duyên" phá "duyên". Giả sử người ngoài là "duyên", vì có thể sinh ra quả, nên y cứ nội duyên để trách cứ."

Hỏi: "Vì là hai trường hợp nhất định một chấp hay hai quan điểm khẳng định hai chấp?"

Đáp: "Nếu người ngoài chỉ lập "duyên" năng sinh quả, thì Luận chủ sẽ triển khai ngay hai quan điểm "có", "không", để phá một chấp sinh quả của họ. Nếu lập "có", "không" của hai đời, tức thiết lập 2 quan điểm, song định hai chấp.

Văn xuôi chia làm ba:

1) Song định

2) Song "phi"

3) Song thích

Nhất định như văn, cả hai đều không đúng: thứ hai, là song phi, có ba thứ hai, đều không đúng:

1) Nửa bài kệ trên là "Quả" nhất định ; nửa bài kệ dưới, là "duyên" nhất định thì "duyên", "quả" cả hai đều không đúng.

2) Nửa bài kệ trên nói có hai "duyên", "phi duyên".

3) Nửa bài kệ dưới nói "có" hai quả, "không" quả.

"Vì sao trở xuống, là thứ ba, giải thích song song, phát khởi kệ sau.

"Nhân là pháp sinh quả v.v... trở xuống, hai bài kệ thứ hai đều cùng thiết lập hai vấn nạn. Người giảng phần nhiều nói rằng, kệ đầu giải thích; nửa trên của kệ trước, là phá "duyên". Bài Kệ tiếp thao là giải thích nửa dưới của kệ trước, là phá "quả", vì là thấy gần, không

thấy xa, nên tạo ra cách giải thích này. Nay, nói: kệ đầu, là giải thích nửa trên của kệ trước, là nói về nghĩa phá quả. Kệ tiếp theo là giải thích nghĩa phá duyên của nửa dưới kệ trước."

Hỏi: "Văn kệ này chính là vấn nạn "duyên" ngoài trở thành "phi duyên", chính là phá duyên, làm sao phá quả ư?"

Đáp: "Cần phải quán lâu ý kệ. Người ngoài nói: "Vì "quả" từ "duyên" sinh, cho nên có quả." Phá rằng:

"Lúc quả chưa sinh, có quả của "duyên" có thể từ "duyên" sinh. Cho nên có quả. Khi quả chưa sinh, không gọi là "duyên", thì làm sao quả từ duyên sinh mà có quả ư? Lúc quả chưa sinh thì chẳng phải duyên, không phải duyên thì làm sao có thể sinh ra quả mà có quả ư? Cho nên chánh phá quả.

- Y cứ kệ, chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, tạo ra duyên không có tánh nhất định phá. Nửa bài kệ dưới, "duyên" trở thành "phi duyên"; phá nửa bài kệ trên duyên theo tánh bất định mà phá, được tên duyên mà mất trước sau, nửa bài kệ dưới duyên thành phi duyên phá được trước, sau mà mất tên "duyên", cho nên tiến thối, rơi vào thua thiệt.

Nửa bài kệ trên có ba ý:

1) Nếu "duyên" có tánh nhất định, thì lẽ ra không do quả có "duyên". Do quả có "duyên" không có tánh nhất định. Vì "duyên" không có tánh nhất định, cho nên không có duyên.

2) Phá "duyên" nhất định ở nghĩa trước của quả. Ông do "duyên" có quả, "duyên" trước mà quả sau; cũng do "quả" có "duyên", thì "quả" trước mà duyên sau.

3) Phá nghĩa "duyên" có thể sinh ra quả.

Ông nói là do "duyên" có "quả", "duyên" sinh ra "quả" ấy, cũng do "quả" có "duyên" thì "quả" lẽ ra sinh "duyên"?

Nửa bài kệ dưới, "duyên" thành "phi duyên phá", lại trái với ba nghĩa của nửa bài kệ trên:

1) "Duyên" có tánh nhất định thì không do "quả" mà có "duyên", tức không gọi là "duyên", lẽ ra gọi là "phi duyên"?

2) Nếu "quả" không ở trước "duyên" mà "duyên" ở trước quả, thì "duyên" không do "quả", sao được gọi là "duyên"?

3) Nếu "duyên" sinh ra "quả", "quả" bất sinh ra "duyên", thì không do "quả" có "duyên", cũng gọi là "phi duyên".

Kệ này đủ phá được nghĩa nhân trước, quả sau của Số luận, Đại thừa, v.v..., như Tỳ-Đàm nói: Quả vô ký của báo lúc chưa khởi, làm sao

gọi là thiện, ác làm nhân? Quả Phật của Đại thừa khi chưa khởi, làm sao gọi là vạn hạnh của tâm Kim Cương làm nhân ư?" Lại đồng thời khi. Quả chưa sinh, gọi là duyên, thì quả sinh, cuối cùng, lẽ ra gọi là "phi duyên". Lại nữa, nếu"quả" chưa sinh của ông đã gọi là "duyên", "duyên" không do "quả" cũng là khi chưa có "duyên" đã có "quả", thì lẽ ra không do "duyên".

Văn xuôi chia làm hai:

1) Giải thích bản kệ này.

2) giải thích kệ của môn chương trước.

Giải thích bản kệ này, được chia làm hai:

1) Giải thích chung

2) Y cứ sự, giải thích riêng.

Trong giải thích chung, ở trước, đã giải thích phá "duyên" tánh không có nhất định của nửa bài kệ trên.

"Các duyên không có quyết định: là nêu không có nhất định.

"Vì sao? v.v... trở xuống, là giải thích không có nhất định. "Duyên" thành do quả, kết không có nhất định. Vì quả sau, duyên trước, nên có người nói: "Do quả có "duyên", thì "quả" sẽ rơi ở trước "duyên" "Duyên" rơi ở sau "quả", có người nói" Duyên thành do "quả", đây là do quả có "duyên", nên "duyên" không có tánh cố định, thì "duyên" không nhất định trước. Vì quả sau, duyên trước, nên quả này là do duyên, thành thử quả quả không có tánh nhất định, "duyên" không nhất định sau. Nay, đều không đúng.

Từ trên đến đây, đã giải thích nửa bài kệ trên xong. Từ văn này trở đi, mới giải thích nửa bài kệ dưới.

Y cứ trong giải thích nửa bài kệ dưới, văn này là nhắc lại nghĩa của người ngoài:

Nếu nửa bài kệ trên đã được nói về "duyên" được thành lập là do quả, thì "duyên" không ở trước, "quả" không ở sau. Nay, "quả" của ông bèn ở sau, "duyên" ở trước, cho nên nhắc lại.

Nếu chưa có quả thì đâu được gọi là duyên? Chính thức nêu nửa bài kệ dưới để phá.

Nếu "quả" ở sau, "duyên" tự ở trước, quả đã chưa có thì đâu được gọi là "duyên", nên nửa bài kệ trên được thành "duyên", mà mất "duyên" trước "quả" sau.

Nếu nửa bài kệ dưới được "duyên" trước, "quả" sau, thì "duyên" trở thành "phi duyên", nên tiến, lùi quanh co.

"Như bình v.v... trở xuống, là vòng thứ hai, y cứ ở việc để giải

thích riêng, cũng như trước kia đã giải thích nửa bài kệ trên:

"Nếu lúc bình chưa sinh", là giải thích nửa bài kệ dưới.

"Cho nên, "quả" không từ "duyên" sinh: Đây là kết thứ hai ý kệ này, tức giải thích kệ của môn chương trước.

Kết ý kệ này: Từ trên đến đây, hai vòng trách cứ "duyên" trở thành "phi duyên", cho nên quả không được từ "duyên" sinh.

Cho nên chương trước nói: "Quả vì từ nghĩa "duyên" sinh thì không thành, huống chi "phi duyên". Sở dĩ có văn này là vì muốn giải thích hoài nghi, nghi rằng: "Môn chương quyết định song song cả "duyên", "phi duyên". Nay vì sao chỉ phá "không từ "duyên" sinh, mà không phá từ "phi duyên" sinh? Vì thế, nên giải thích:" Duyên" còn bất sinh, huống chi "phi duyên"? vì không có "phi duyên" riêng. Chỉ trách "quả" của người ngoài lúc chưa sinh, vì không gọi là "duyên", nên "duyên" thành "phi duyên". "Duyên" còn bất sinh, "phi duyên" há sinh? Tức biểu thị rõ ý không phá "phi duyên" của bài kệ này.

"Quả" trước ở trong "duyên", kệ thứ hai ở dưới kế là phá "duyên". Giải thích nửa bài kệ dưới của môn chương, y cứ kệ, chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, nhắc lại mà quở; nửa bài kệ dưới trách mà vấn nạn.

Quả trước ở trong duyên, là nêu.

"Có" "không" đều "không thể": chẳng phải quở, "không thể" gồm có năm nghĩa:

1) Vốn đặt để "có", "không" trong "duyên", "phi duyên". "Duyên", "phi duyên" đã bất sinh "quả", thì đặt để "có", "không" ở chỗ nào ư?

2) "Duyên", "phi duyên" trên đã "không thể", nay "có". "không" cũng "không thể".

3) Vì người ngoài thầm bào chữa phá trước nên sinh, ở trên phá rằng: "Được tên "duyên", thì mất trước, sau; được trước, sau, thì mất tên "duyên". Người ngoài bào chữa rằng:

Được tên "duyên" cũng không mất trước sau, lúc chưa có quả mà trong "duyên" đã có lý của "quả". Vì đối đãi với quả của lý nên được tên hiện duyên, tức là hiện duyên đối đãi với quả đương lai. Đây là đương lai, hiện tại đối đãi nhau, cũng là nhân quả đối đãi nhau, cho nên, cả hai nghĩa đều thành lập. Vì một lối bào chữa này, nên lại nghiên cứu quả trong "duyên" là "có" hay là "không", tức là phá nghĩa đối đãi nhau giữa nhân hiện tại và quả đương lai kia, cho nên hai bài kệ đều thành lẫn nhau.

4) "Có", "không" đều phá hoại đạo lý nhân quả, vì không xứng đáng với đạo lý nhân quả nên nói là "không thể".

5) Vì không xứng đáng với Tam bảo, nên nói: "không thể". Như kinh Niết-bàn nói: "Nếu nói trong nhân có quả, thì phải biết rằng, người này chê bai Phật, Pháp, Tăng. Nếu nói "không" quả; vừa có, vừa không; chẳng phải có, chẳng phải không, cũng là chê bai Tam bảo.

Trước đã không có quả thì làm "duyên" cho cái gì?, lời trách cứ. Đã không có quả, thì không được gọi là "duyên" quả. Lại "bất sinh" chẳng phải quả, lại không được gọi là "duyên của chẳng phải quả". Một lối trách này, không có lời nói nào có thể đối xứng. Trước đã có thì đâu có dùng "duyên"?, là vấn nạn: "Nếu chưa có "quả", thì có thể cần "duyên", là nói "quả" đã có, thì cuối cùng đâu cần dùng "duyên" ư? Nhà lập "không" quả, thì được dụng của "duyên", mà mất tên "duyên". Nhà lập "có quả" thì được tên "duyên" mà mất dụng của "duyên". Thế nên cả hai nhà đều "không thể", là giải thích nửa bài kệ trên.

Phá người của Địa Luân rằng: "Vốn có A-lê-da, thì đâu cần nhờ vào duyên của Thập địa để tu ư?"

Phá người của Thành Thật: "Vốn có Niết-bàn thì cần gì phải tu vạn hạnh ư? Nếu nói vốn có ở đương lai, thì đương lai chẳng khác gì với trống rỗng ư? Nếu khác với trống rỗng, thì đâu dùng "duyên"? Chưa khác với trống rỗng thì đâu thể nói ư?

Văn xuôi chia làm hai:

1) Song phi

2) Song thích

Vì không thể sinh vật thể khác, cho nên ở đây có ba ý:

1) Trong đất sét không có bình, cũng không có vật khác. Nếu cả hai đều "không", thì cả hai đều bất sinh.

2) Cả hai đều không thì cả hai đều nên sinh.

3) Đều sinh ra vật thể khác, mà sinh ra bình, thì cũng có thể sinh ra vật khác mà bất sinh bình."

Hỏi: "Vì phá chung tất cả Nhân Duyên v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá riêng bốn duyên.

Pháp sư Đàm Ảnh nói: "Ý luận của Long Thọ không có phá chung, riêng, chỉ bốn bài kệ trước phá Nhân Duyên; ba kệ sau phá ba duyên. Bốn kệ phá Nhân Duyên chia làm ba:

Bài kệ đầu triển khai song định của môn chương. Hai bài kệ tiếp theo là giải thích vấn nạn song song của môn chương; một bài kệ sau là kết phá.

Hỏi: "Vì sao chỉ dùng bốn bài kệ để phá Nhân Duyên; Ba kệ sau đều phá một duyên ư?"

Đáp: "Duyên thứ đệ mờ tối, người đời ít biết; Duyên duyên; Tăng thượng thì xa mà chấp ít, nên phá tóm tắt. Bốn kệ phá nghiêng về Nhân Duyên, gồm có năm nghĩa:

1) Nhân Duyên ở đầu

2) Nhân Duyên, gồm thâu nhân rộng, nghĩa là gồm thâu năm nhân:

a) Nhân tương ưng: Tâm vương và tâm sở, đồng khởi, đồng duyên, không chống trái nhau.

b) Nhân có chung: Tâm vương, tâm sở cùng bốn tướng, đồng thời khởi chung, gọi là nhân cộng hữu.

c) Nhân tự phần: Thiện lại sinh thiện ác, và vô ký cũng vậy.

d) Nhân biến: Mười một biến sử, sinh ra tất cả phiền não, nên gọi là khắp (biến).

đ) Nhân báo: pháp thiện, ác có thể sinh ra quả báo khổ, vui, làm báo, làm nhân.

Vì gồm thâu năm nhân này làm duyên, nên nói Nhân Duyên rộng.

3) Nhân Duyên thân mật, ba duyên thì xa.

4) Sự Nhân Duyên rõ ràng.

5) Chúng sinh chấp nhiều.

Thế nên dùng bốn bài kệ để phá. Vì ba duyên sau không như vậy, nên chỉ một kệ để phá."

Hỏi: Thanh Mục đã thấy, nghe điều gì mà chia ra chung, riêng?"

Đáp: "Thấy văn dưới nói rằng: "Trong các duyên rộng, lược, tức biết sẽ kết ở chung, riêng. Lại, thấy ba kệ đều phá ba duyên, tức biết một bài kệ phá riêng Nhân Duyên. Luận Sư Đàm Ảnh nói: "Thanh Mục mạnh về lấy loại, kém về tìm văn. Nay, kiểm tra luận Trí độ, lẽ ra như Pháp sư Đàm Ảnh đã nói". Ảnh sư lại nói: "Giả sử khiến cho có ý chung riêng, nghĩa là một bài kệ Nhân Duyên nhập vào trong chung, ba kệ dưới đều phá.

Nay, lại dựa theo Thanh Mục, lấy ba kệ làm chung; bốn bài kệ làm riêng. Bốn kệ phá bốn duyên, làm bốn chương:

1) Kệ y cứ môn "có" "không" để phá.

2) Môn ba thời để phá.

3) Môn Thật tướng để phá.

4) Môn Vô tánh để phá.

Nhưng bốn môn này có thể có hai nghĩa:

1) Hổ dụng

2) Hợp dụng

Hợp dụng: Bốn môn cùng phá một. Hổ dụng: đã được môn "có", "không", nhằm phá Nhân Duyên. Cũng được môn "có", "không", phá duyên thứ đệ. Đã được ba thời, phá duyên thứ đệ. Cũng được ba thời phá Nhân Duyên. chỉ theo nghĩa thuận tiện. Người kia chấp đất sét năng sinh ra bình, lúa năng sinh ra mầm, là nghĩa Nhân Duyên, nên phải dùng "có", "không" để trách.

Người ngoài kia chấp tâm trước diệt, tâm sau sinh là nghĩa duyên thứ đệ, phải dùng ba thời để trách.

Người kia chấp Thánh và Phàm đều dùng tâm làm chủ thể duyên, cảnh làm đối tượng duyên, nên dùng thật tướng để "dứt" chủ thể, đối tượng trách.

Người ngoài kia chấp muôn pháp có tánh, có thể làm "tác duyên" cho cái khác, nên dùng môn vô tánh để phá.

Nói Nhân Duyên: đầu phẩm đã giải thích. Lại giải thích: "Vì gồm thâu năm nhân làm Nhân Duyên, nên gọi là Nhân Duyên". Có người nói: "gần là "nhân", như hạt lúa. Xa là "duyên", như đất, nước, nên gọi là Nhân Duyên".

Lại nói: "Tức nhân là duyên, chỉ y cứ nghĩa khác, "không" mà nói "có". Đối với quả, vì có năng lực của sinh gần, nên làm nhân; vì quả có nghĩa sinh, nên là "duyên".

Ba câu trên trong bài kệ đều "chẳng phải". Một câu dưới, là kết phá. Cho nên đều "chẳng phải", có thể có ba nghĩa:

1) Kệ trước đã phá "có" "không", nay không cần phá, nên nói thẳng "phi".

2) Pháp Nhân Duyên gọi là sâu xa, tức là Trung đạo, đâu được nhất định "có", nhất định "không". Người ngoài kia, nay mới chấp ở "có", "không", chẳng chấp Nhân Duyên. "Có", "không" ở đây chính là chướng ngại của nhà Nhân Duyên, cho nên chỉ sai trái (phi).

3) "Có" và không chính là loại ngoại đạo, như nghĩa "có" của hai đời có thể giống với Tăng-khư; nghĩa "không" của hai đời, mới giống với Vệ-thế. Vừa có, vừa không, đồng với bộ Lặc Sa Bà.

Hỏi: "Có", "không" hai đời, gần là Phật nói, sao lại nói đồng với ngoại đạo ư?

Đáp: "Trước kia, ngoại đạo đã khởi chấp "có", "không". Nay chấp sau các bộ, đâu gọi là "khác"? nếu nói "khác", thì nay xin cứ

trách.

Đã gọi hai đời là "có" , nghĩa là vì khi làm nhân, mới có tánh của quả hay lúc chưa làm nhân đã có tánh của quả? Nếu khi làm nhân mới có tánh của quả, thì lúc chưa làm nhân, sẽ không có tánh của quả, phải biết rằng tánh của quả là kết hợp "không" làm "có", tức là nghĩa "không" của hai đời. Nếu nói lúc chưa làm nhân là đã có tánh chất của quả rồi, thì tánh này là xưa nay thường "có" như Niết-bàn. Lại, chưa gây ra năm tội nghịch, là đã có tánh của năm nghịch, chưa tạo ra mười thiện, là đã có tánh của mười thiện rồi."

Hỏi: "Chỉ có tánh, chưa có sự, thì có lỗi gì?"

Đáp::"Về sau sẽ phá."

Hỏi: "Nếu nói hai đời là không có, thì nhân làm sao dẫn dắt quả khởi? Nếu dẫn quả khởi, tức có quả để dẫn, sao nói là "không"? Nếu dẫn cái "không", thì pháp "không" là "Vô", làm sao có thể dẫn? Nên Sư Tử Hống nói: "Trong hư không chẳng có mũi nhọn đâm, thì làm sao nói nhổ? Nếu nói: "dù là "không", mà có nghĩa "có", nay hỏi về nghĩa "có": Vì nêu ra cái "có" khác với "không", hay vì chưa phát ra cái "có", nêu chưa khác với "không"? Nếu phát ra cái "có" khác với "không", thì đây tức là "có", sao nói là hai đời "không"? Nếu chưa nêu ra cái "có", chưa khác với cái "không", thì nghĩa "có" được luận ở đâu? Nên biết hai chấp đồng với ngoại đạo kia.

Văn xuôi chia làm năm:

Nếu "duyên" năng sinh "quả", thì đây là nhắc lại, lẽ ra có ba thứ. Dưới đây, là phần thứ hai, ba quan điểm nhất định. Như trong kệ trước nói thứ ba là phá . Nhưng phá ba câu này, chỉ hỏi về lý của quả trong nhân. Nếu lý trong nhân có quả, tức là đã ra khỏi "không" rồi, vào "hữu", thì không cần sinh. Nếu không có lý của quả, chưa ra khỏi "không", chưa vào "hữu" thì sẽ không khác gì với hư không, sừng thỏ; không thể sinh. "Nửa" đồng với hữu, nửa vô đồng với vô, nếu không tiếp nhận hai nửa chỉ là một lý, lý hữu thì không được vô, lý vô thì không được "hữu", vì hại nhau, nên tức "hữu", "không" đều vô.

Tìm kiếm ba thứ như thế không thể được, là câu thứ tư, kết.

"Sao nói là có Nhân Duyên?, câu thứ năm, quở. Tức giải thích câu thứ tư của bài kệ.

Duyên thứ đệ: phần thứ hai, phá duyên thứ đệ. đầu tiên là lập; kế là phá.

Giải thích về duyên thứ đệ có ba nhà:

1) Thành luận sư nói: "Theo thứ tự bốn tâm, như thức diệt tưởng

sinh, thức diệt làm “duyên”, tưởng sinh làm “quả”.

2) Người Tỳ-Đàm nói: “Tâm vương, tâm sở đều khởi, đều diệt, lấy đều cùng diệt làm “duyên”, đều khởi làm thứ đệ.

3) Người của bộ khác nói: “Tâm thiện diệt, lại sinh tâm thiện, tâm khác cũng vậy, nên gọi là duyên thứ đệ. Nhà bình luận không thừa nhận thuyết này. Nếu tâm bất thiện trở lại sinh bất thiện, thì không giải thoát, chỉ dùng trước diệt sau sinh, ba đời thứ lớp, không nói thứ lớp ba tánh. Hỏi: Sắc pháp cũng trước diệt sau sinh, vì sao không lập duyên thứ đệ ư?”

Đáp: “Vì có ba nghĩa nên không lập sắc:

1) Tâm là pháp của thần linh, có nghĩa là lánh mở lẫn nhau. Sắc, là vô tri, không có khả năng này, cho nên không lập.

2) Sắc được thiện, ác đều khởi, khởi của sắc thì loạn, tâm tức không như vậy.

3) Chúng sinh phần nhiều chấp tâm thần là thường, nên nay nói tâm, niệm niệm sinh diệt, không có “thường”.

Hỏi: “Sao gọi là duyên thứ đệ ư?”

Đáp: “Năm bộ dù khác, nhưng đồng lấy trước “diệt” làm “duyên”, sinh sau là thứ đệ, thứ đệ là “quả” sau. Vì lấy tâm diệt trước với quả thứ tự sinh sau làm “duyên”, nên gọi là duyên thứ đệ. Tâm sau chẳng phải vượt qua thứ tự mà sinh, vì tức thứ tự mà sinh nên gọi là thứ đệ”.

Hỏi: “Không thể “có” là tâm mà chẳng phải duyên thứ đệ chăng?”

Đáp: “Nghĩa của Tiểu Thừa, đã giải thích như trên. Quả Phật thường trụ trong Đại thừa và tự tánh thanh tịnh tâm của người Địa luận xưa nay là có nghĩa, chẳng phải từ trước “diệt” mà sau “sinh”, nên tâm này không phải thứ đệ. Nếu tạo ra quả Phật, nghĩa mới có, nhân Kim Cương diệt mà sinh, thì cũng vẫn là “quả” của nhà duyên thứ đệ, mà chẳng còn là duyên thứ đệ.

“Nếu lúc quả chưa sinh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, chính thức phá. Nay, trước nêu lên ý phá duyên thứ đệ:

Kinh Niết-bàn nói:

“Các hành vô thường
Là pháp sinh diệt
Sinh diệt diệt rồi
Vắng lặng là vui”

Kệ này, tên là toàn như ý châu. Vì các hành sinh diệt, nên vô thường; vì vô thường nên khổ; vì khổ nên “không”; vì “không”, nên vô

ngã, bất tịnh: Đây là nói về nghĩa sinh tử cùng khắp : sinh, diệt diệt rồi tức gọi là thường; thường thì có "ngã", lạc và tịnh. Đây là nói Niết-bàn rốt ráo, nên một bài kệ này nói nghĩa đầy đủ, gọi là toàn như ý châu. Nay, kệ này phá duyên thứ đệ, chính thức khiến chúng ta tỏ ngộ sinh, diệt, diệt rồi, vì tìm tâm sinh diệt này không thể được, nên sinh diệt liền dứt. Nên biết rằng bản tánh của tâm này bất sinh, bất diệt, gọi là quán vô sinh diệt, gọi là thường. Vì "thường", nên tức là ngã, lạc, tịnh, La-hầu giải thích "tám không" làm bốn đôi, có ý sâu sắc. Kệ này được chia làm hai:

Ba câu trên, là phá duyên thứ đệ; một câu sau, kết phá. Căn cứ phá duyên trước có hai phá ly, hợp. Phá hợp: chính thức dùng tâm trước "diệt" làm "duyên"; tâm sau "sinh" làm "quả". Ý vấn nạn rằng: "Tâm sau chưa sinh, tức tâm trước không được diệt, trước thì chẳng phải "duyên". Giả sử tâm trước diệt, diệt, gọi là vô sở hữu, đâu được làm "duyên", cho nên hai môn đều không có "diệt" trước làm "duyên". Đã không có "diệt" trước làm "duyên", thì há có "sinh" sau làm "quả"? Nói phá lìa: nửa bài kệ trên, y cứ môn "quả" để phá "duyên". Nửa bài kệ dưới, y cứ môn "duyên" để phá "duyên". Môn "quả" phá "duyên" có ba: nghĩa là quả đã sinh, chưa sinh, đang sinh, đều không được thành "duyên". Môn "duyên" phá "duyên" cũng có ba, nghĩa là duyên đã diệt, chưa diệt, đang diệt, cũng không thành "duyên".

Văn nay, gồm nhau, trong quả, nêu duyên vị lai, tức nêu rồi, rồi thì "chưa" gồm nhau. "Duyên", "quả" đã có "đã", "chưa" tức gồm thời thứ ba.

Nói "quả" đã khởi, không cần "duyên": Nếu quả chưa sinh có thể được cần "duyên" để nói về sinh. Nay "quả" đã khởi, thì đâu dùng "duyên" làm gì?

Nói "quả" sau chưa khởi, tâm trước không gọi là duyên: "diệt" trước vốn làm "duyên" cho "quả" sau, "Quả" sau chưa khởi thì làm "duyên" cho cái gì? Lúc sinh, lại đồng với đã, chưa, nên không cần phá.

"Pháp "diệt" đâu thể "duyên", câu này y cứ môn "duyên" để phá "duyên", cũng có ba:

Nói "đã diệt không thể làm "duyên": Đã "diệt" là "không", không có sở hữu, không thể làm "duyên" cho sau.

Bà-tẩu-Bàn-Đậu Phá Tát-bà-đa rằng: "Pháp đã diệt, có thể làm duyên: con gà đã chết, lẽ ra có thể dò xét sáng sớm, mà không như vậy.

Nói “chưa diệt không thể làm duyên”: vốn dùng “diệt” trước làm “duyên”, trước đã chưa diệt, đâu thể làm “duyên”. Vả lại, vì pháp hữu vi không có cái chưa diệt, nên không gọi là “duyên”. Nếu chưa “diệt” gọi là “duyên”, thì lẽ ra cũng như chưa “sinh” gọi là “quả”. Chưa “sinh” đã không gọi là “quả”, thì chưa “diệt” há gọi là “duyên”? Lúc “diệt”, lại đồng với đã, chưa, thì không cần phá”.

Hỏi: “Tâm trước diệt, tâm sau sinh, tức là nghĩa “duyên”. Sở dĩ như thế là? Vì tâm trước trở ngại tâm sau, tâm sau không được sinh. Tâm trước cũng diệt, tức tâm sau không có chướng ngại, nên tâm sau là “quả”, tâm trước làm “duyên”?

Đáp: “Tâm trước tự “diệt”, chẳng phải “duyên” của tâm sau; tâm sau tự “sinh”, chẳng phải là “quả” của tâm trước. Vì đây là tự “diệt”, tự “sinh”, há quan hệ trước dẫn đến sau, sau đáp với trước ư?

Văn xuôi chia làm hai: đầu tiên giải thích lập. Kế là giải thích phá:

Các pháp tâm, tâm sở sinh theo thứ tự trong ba đời, nghĩa là đầu tiên, phân biệt pháp ba tụ, vì là duyên thứ đệ, nên nói nghiêng về tâm pháp, mà nói pháp tâm sở , là phân biệt không có bộ tâm sở riêng, nên nói pháp tâm, tâm sở . Các bộ có hai:

1) Nói có tâm sở

2) Nói không có tâm sở

Không có tâm sở là nghĩa trong Thành Thật của Phật-Đà-Đề-Bà. Nếu lấy “sinh” trước làm tâm vương, “khởi” sau làm tâm sở, thì Thành Thật cũng được có. Văn hiện nay, chính là lập nghĩa có tâm sở. Trong ba đời: chính là nhận lấy thứ tự của ba đời, phân biệt không phải là thứ tự của ba tánh.”

Hỏi: “Các bộ nhiều vô lượng, vì sao nói nghiêng về chấp này?”

Đáp: “Vì bộ này thịnh hành, nên phá nghiêng về”

“Pháp vị lai chưa sinh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích phá. Trước, giải thích ba câu chính thức phá. Kế là, giải thích câu thứ tư, kết phá.

Giải thích ba câu, chia làm hai: trước, giải thích nửa bài kệ trên, nêu quả, phá “duyên”. Kế là, giải thích môn “duyên”, phá duyên. Giải thích nêu “quả”, phá hai môn duyên:

1) Y cứ môn chưa sinh, để phá.

2) Y cứ môn đã sinh để phá, có thể đủ hai nghĩa:

a) Dùng hai quan điểm để trách một nhà: “quả” đã chưa sinh, hiện tại đang làm “duyên” với cái gì? Nếu quả đã sinh thì không cần

"duyên". Hai trường hợp kế là, phá nghĩa của hai bộ. Chưa sinh, phá nghĩa "không" của hai đời, "chưa sinh" là "không", không khác với hư không, làm "duyên" với cái gì? Nếu đã có, tức là "sinh", phá nghĩa "có" của hai đời, khác với hư không, tức là "có", khác với "vô sinh", tức là đã sinh, thì đâu dùng "duyên" ư?

"Pháp Tâm, tâm sở hiện tại không có lúc nào dừng trụ v.v... trở xuống, là giải thích môn "duyên" của câu thứ ba, phá "duyên". Đây có thể có hai nghĩa:

1) Là phá tâm hiện tại, không được làm "duyên" cho vị lai, chỉ trên, là căn cứ môn "quả" để phá. Nay y cứ môn "duyên" để phá.

2) Ở trước văn xuôi đã nói: "pháp Tâm, tâm sở sinh theo thứ tự trong pháp ba đời: Trên đã phá tâm hiện tại, không được làm "duyên" cho vị lai. Nay, phá quá khứ không được làm "duyên" cho hiện tại. Không phá vị lai, sẽ làm "duyên" với ai? Nghĩa là pháp vị lai của người Số Luận đã rối loạn, không có duyên thứ đệ, nên không phá.

Y cứ văn chia làm ba:

1) Y cứ môn vị lai, để vấn nạn.

2) Y cứ môn dĩ vãng

3) Y cứ môn thời gian diệt

Y cứ môn vị lai, vấn nạn có hai ý túng, đoạt. Ý đoạt nói: "Pháp hiện tại, nếu có một niệm chưa diệt, thí có thể thừa nhận chưa diệt làm "duyên". Đã không có một niệm chưa diệt, thì đâu được dùng chưa diệt làm "duyên"?

Hỏi: "Các bộ cũng có nói tâm pháp là bất diệt phải không?"

Đáp: "Trong Thượng toạ bộ có một vị sư nói rằng: "Sắc pháp cũng sinh tức diệt; tâm pháp kinh qua mười lăm Sát-na bất diệt. Nay, phá nghĩa này:

"Nếu có trụ", thì không phải hữu vi. Đây là phá theo chiều dọc thứ hai (thời gian).

Về mặt thời gian (dọc), có một niệm chưa diệt, tức một niệm là thường. Một niệm chẳng phải hữu vi. Nghĩa của ông không có một niệm thường, làm sao một niệm chưa diệt? Nếu đã diệt rồi thì đây là niệm thứ hai, y cứ vào nghĩa đã diệt để phá, cũng có hai:

1) Chính là giải thích về ý hai thủ. Chính thức giải thích rằng: "Diệt" là không có sở hữu, không có sức để dẫn khởi sau, nên chẳng phải "duyên". Câu này chính là thuận với văn kệ. Lại, chính là phá quá khứ, không được làm "duyên" cho hiện tại. Nếu nói pháp diệt thì cũng có ý nhận lấy pháp diệt này. Ý của Thượng toạ bộ nói: "Tâm trước dù

"diệt" mà vẫn còn có sức dẫn dắt sau. Đây là nghĩa "có" thầm chế phục quá khứ của người Số luận. Lại là nghĩa của Ca-diếp-tỳ, làm nhân bất diệt, trụ ở quá khứ, chờ đợi "quả" khởi mới dứt diệt. Ha-lê phá: "Đây là mất rồi lại mất. Lại, là nghĩa quá khứ thành tựu của người Thành Thật. Phá rằng:

"Nếu sức dẫn sau của tâm trước bất diệt, thì tức là thường. Như tâm tội ở trước bất diệt, tức "thường", là tâm tội, bèn không có phước. Phước "thường" là phước, tức không có tội, nên nói là không có tội, phước.

Lại, ông có sức này mà nương tựa chỗ nào? Nếu dựa vào thể của tâm, thì thể tâm đã diệt, vậy công sức dẫn sau sẽ dựa vào đâu ư?

Lại, nếu sức dẫn sau bất diệt, tức sức thường, thể của tâm tự vô thường, tức chia nhất tâm thành hai: nửa thường, nửa vô thường.

Lại, nếu nối tiếp về sau bất diệt, bất diệt là "một", "một", đây là duyên thứ đệ.

Lại, Đại luận không ngoài hai ý: Nếu niệm niệm diệt, không tự cũng cố thì đâu thể sinh niệm sau ư? Nếu bất diệt thì thường, như nghĩa chân thật của Địa Luận, tức không có duyên thứ đệ. Nếu nói rằng, lúc diệt có thể cho làm duyên thứ đệ. Đây là thứ ba, phá thời gian diệt. Văn cũng có hai: đầu tiên, nhận lấy ý; kế là, phá ý của người ngoài kia nói: "Thời gian diệt làm "duyên", vì chẳng phải đã diệt, chưa diệt nên hai vấn nạn đều hoại. Lúc "sinh" làm "quả", vì chẳng phải đã sinh, chưa sinh, nên hai vấn nạn không thành."

Hỏi: "Nhà kia làm sao lập thời gian diệt?"

Đáp: "Tâm trước sắp diệt; tâm sau sắp sinh. Sắp diệt, làm dao động sắp sinh. Sắp sinh vì bị dao động bởi sắp diệt, nên sắp diệt làm "duyên", sắp sinh làm "quả". Lúc diệt, gọi là phân nửa diệt, phân nửa chưa diệt, đây là phá thứ hai. Văn có ba nghĩa:

1) Phá điểm đồng
2) Phá gạn hỏi kinh
3) Phá ngăn ngừa thoái lui.

Phá điểm đồng: Tuy lập đang "diệt", lại đồng với dĩ vãng, vị lai, nên một nửa diệt là dĩ vãng, một nửa bất diệt, đồng với vị lai, trước kia, chính là dĩ vãng, vị lai thô, nay là dĩ vãng vị lai tế.

Lại, sắp diệt đã diệt, tức thuộc phần dĩ vãng. Sắp diệt, chưa diệt, thuộc về phần vị lai trước kia. Sắp sinh, đã sinh, thuộc về phần dĩ vãng trước kia. Sắp sinh, chưa sinh, lại thuộc về phần vị lai.

Lại, sắp diệt chưa diệt, quả sau sẽ không được sinh. Sắp diệt, đã

diệt, không có trước làm "duyên" sau, sau cũng không được sinh. Sắp sinh, chưa sinh, trước kia đã làm "duyên" cho ai? Sắp sinh, đã sinh, đâu dùng "duyên" trước?

Nghĩa Thành Thật nói: "Lúc thức diệt, thì tưởng sinh; khi tưởng sinh, thì thức diệt, chỉ là cùng lúc. Nay hỏi:

"Nếu hai lúc sinh, diệt là cùng lúc, cũng như hai pháp sinh, diệt đồng là một pháp, thì thức tưởng đồng là một thức, đồng là một tưởng. Nếu hai pháp không thể đồng một pháp, cũng như hai thời gian không thể đồng một lúc. Nếu đồng thời mà có hai pháp, thì lìa pháp phải, có thời gian riêng .

Lại, thường nói rằng: "Thức diệt, thì tưởng sinh. Trung gian nếu "không", thì tức là người vô tâm. Cho nên, thức, tưởng cùng lúc. Nay hỏi:

"Thức diệt, thì tưởng không được sinh; tưởng sinh thì thức không được diệt, vì cùng một lúc, cho nên, nếu một diệt, một sinh thì tức là hai thời gian.

Thường lại nói: "Tâm là thể, việc thiện, ác là dụng trong tâm, nay hỏi:

"Tâm chẳng phải thiện ác, lẽ ra cũng tâm chẳng phải chủ thể duyên? Hay tâm là chủ thể duyên, tâm là thiện, ác?". Người kia đáp:

Đáp: "Tâm có lúc khởi thiện, có khi khởi ác, có khi không phải thiện, không phải ác. Nay tâm cũng có khi là chủ thể duyên, lắm lúc không thể "duyên", như Tiểu Thừa khi nhập diệt định và vô dư, thì không "duyên" minh chân của Đại thừa, tức không duyên. Nếu ông nói tâm là thiện ác, khi đã dứt thiện ác, thì lẽ ra cũng dứt tâm? Nhưng tâm không bao giờ dứt, tức là tâm chẳng phải ác, mà là ác tự ác. Nếu vậy, thì "giải" tự "giải", tâm chẳng phải "giải"? Nếu vậy, thì "duyên" tự "duyên", tâm chẳng phải "duyên"?

"Lại, như Phật nói v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá gạn hỏi kinh: Trước kia, Luận chủ tạo ra hai trường hợp để phá, người kia tất nhiên không tiếp nhận, nên dẫn kinh Phật chứng minh tất cả pháp hữu vi, niệm niệm diệt, đâu có sắp diệt, chưa sắp diệt, gọi là thời diệt thứ ba. Hỏi:

"Ở đây dẫn kinh nào để phá?"

Đáp: "Tịnh Danh nói: "Nay ông tức thời vừa sinh, vừa già, vừa chết". Kinh Vô Lượng nghĩa nói: "Lại nữa, quán sát tất cả pháp tức thời sinh, trụ, dị, diệt.". Ông cho rằng, "trong một niệm không có sắp diệt này", đây là thứ ba, phá đề phòng thoái lui. E rằng, người kia nghe dẫn

kinh Phật để minh chứng tông nghĩa cũng sinh, tức diệt, bèn sửa đổi. Cho nên, lại, nắm giữ nghĩa ấy, nhằm ngăn ngừa đường thoái lui của họ."

Sơn Trung nói: "Đây là phá bốn tướng Niết-bàn thứ ba của Văn xuôi". Nay, nói, đây là phần thứ ba, đề phòng thoái lui trong phá thời gian diệt, chứ chẳng phải phá 4 tướng của Niết-bàn.

Nói "sắp diệt", "chưa sắp diệt", Sơn Trung nói: "Diệt là tướng "diệt", "bất diệt" là "tướng sinh". "Sắp diệt" là tướng "dị", "không sắp diệt" là tướng "trụ".". Lại giải thích: "Diệt" là "tướng diệt", "bất diệt" là hai tướng "sinh", "trụ", "sắp diệt" là "pháp sở tướng" của tướng "diệt". "Không sắp diệt" là "pháp sở tướng" của "sinh", "trụ". Nay, dựa theo văn đều không đúng.

Nói "sắp diệt", "không sắp diệt" là nói về pháp hữu vi:

Thời gian một niệm sinh, có hai nghĩa:

1) Bắt đầu sinh

2) Sắp diệt

Phần vị sắp diệt, gọi là "sắp diệt"; phần vị bắt đầu sinh, gọi là "không sắp diệt". Nhưng "không sắp diệt", là lời nói chung, nên luận rộng bốn pháp, đó là: quá khứ, vị lai, hiện tại, vô vi. Sở dĩ chỉ giải thích "sắp diệt", "không sắp diệt", là vì người ngoài vừa nghe dẫn kinh để phá, bèn định tránh né, cho nên giải thích để bảo cho họ biết, chỉ giải thích hai pháp này mà luận rộng hai pháp còn lại, và vì thế, nên không giải thích hai pháp còn lại.

Lại, bốn pháp giải thích bốn, hai pháp giải thích bốn:

Bốn pháp giải thích bốn: "sắp diệt", là phần vị "sắp diệt" của hiện tại; "không sắp diệt" là phần vị bắt đầu "sinh" của hiện tại.

"Diệt" là pháp quá khứ, bất diệt là pháp vị lai và vô vi.

Hai pháp giải thích bốn pháp: như văn, chỉ lấy "sắp diệt" của hiện tại làm "sắp diệt" ngoại trừ "sắp diệt" này ra, đều là "không sắp diệt".

"Cho nên, không có duyên thứ đệ v.v... trở xuống, là kết thứ hai. Duyên duyên: phần thứ ba, phá "duyên duyên". Nay, trước nêu ý phá "duyên duyên": Từ Vô thỉ đến nay, thường có tâm này, tức có chủ thể duyên, đối tượng duyên. Kinh Tịnh Danh nói: "Tâm có duyên theo, tức là gốc bệnh; duyên theo đối tượng nào? Đó là ba cõi. Thế nào là Dứt duyên theo ? Nghĩa là không có sở đắc. Nay, tìm cầu chủ thể duyên, đối tượng duyên (duyên duyên) không thể được, tức dứt gốc bệnh của chúng sinh, khiến cho được giải thoát. Trước lập; kế là phá. Giải thích

duyên duyên có năm:

1) "Tâm là chủ thể duyên; cảnh là đối tượng duyên, vì tâm, cảnh hợp nói, nên gọi là duyên duyên.

2) Giải thích: "Tâm là "chủ thể duyên", lài "duyên" cảnh trước, nên tâm gọi là "duyên duyên".

3) Giải thích: "Cảnh trước là "duyên", "duyên" của tâm chủ thể sinh, vì "duyên" chủ thể sinh, duyên nên gọi là "duyên duyên", từ "cảnh" tiếp nhận tên".

4) Giải thích: "Duyên duyên: là "duyên" của tâm duyên, tức là "quả" vạn pháp là tâm. "Duyên" tác duyên, từ "quả" được tên, nên nói "duyên duyên", căn bản tập A-tỳ-đàm sư tạo ra giải thích này. Vì sao biết? Vì kinh Đại Phẩm nói: "Do duyên thứ đệ, tăng thượng, mà thứ đệ và Tăng thượng đã là quả, thì biết. Vì "duyên duyên" cũng là "quả", nên tiếp nhận tên từ "quả", tức luận này nói: "không có tướng, không có duyên. Không có "duyên" là không có chủ thể duyên; không có tướng, là nói không có đối tượng duyên, nên biết dùng tâm làm chủ thể duyên, muôn pháp làm "tâm năng duyên", là tác duyên, nên nói "duyên duyên".

5) Giải thích: Nêu cả hai chung riêng, gọi Duyên là sanh tâm, là duyên riêng. "Duyên" này lại là một "duyên" trong bốn duyên, là "duyên" chung, nên hai nêu chung riêng, gọi là "duyên duyên".

Nửa trên trong bài kệ phá, nêu thật tướng do Phật nói. nửa bài kệ dưới, nói không có "duyên duyên", là quở người ngoài".

Hỏi:"Ở trước đã phá hai duyên có khác gì với phá này?"

Đáp: "Trước kia là phá dọc (thời gian), còn ở đây là phá "đoạt". Phá "đoạt", là nói trong pháp tướng không có "duyên duyên" này. Vì các pháp không có tánh, nên không có duyên tăng thượng này.

Trên phá dọc, nghĩa là giả sử có Nhân Duyên là "có" hay là "không"? Giả sử "có" thứ tự là "diệt", bất diệt, lại, trước là y cứ giả duyên, căn cứ theo tình của người ngoài kia tìm kiếm Nhân Duyên, và thứ đệ, nay là đối với giả duyên, dùng chánh pháp của Phật để đối trị, phá tà."

Hỏi: "Trước kia đã phá hai duyên, vì sao phải phá cùng cực, còn hiện nay phá hai duyên, chỉ phá sự sai trái chung ư?"

Đáp: "Vốn lập bốn duyên, hai duyên đã hoại rồi, hai duyên sau dễ bị gãy đổ!, nên chỉ vạch ra sai trái . Vả lại, vì hai duyên trước, về nghĩa rất thân mật, nên thảy đều phá; Hai duyên sau vì xa, chậm chạp nên chỉ phá sự sai trái chung. Lại vì phá Nhân Duyên, nên không có

cảnh; phá duyên thứ đệ là phá tâm. Đã không có tâm, cảnh, thì làm sao có “duyên duyên”. Nay, vì vọng tình phóng túng, nên nói “có”, dễ đả phá, dễ gãy đổ. Lại, hai môn trước sau thành lẫn nhau: Môn trước nói: đã không được diệt trước, sinh sau, thì làm sao được duyên cảnh ư?, tức lấy môn trước để thành lập môn sau. Nay nói: “Đã không được “duyên” cảnh thì làm sao được sinh, diệt ư? Tức dùng môn sau để thành môn trước. Lại, đều chạy theo nghĩa dễ dàng, người kia đã lập tâm diệt trước, sinh sau, nên phải nhất nhất y cứ trong ba đời để trách. Nay, lập chủ thể duyên, đối tượng duyên, nên dẫn thật tướng rốt ráo “không” để quyét sạch.”

Hỏi: “Phá duyên thứ đệ phá duyên duyên, rộng hẹp ra sao?”

Đáp: “Vì trí Phật thường trụ cũng “duyên” cảnh mà chẳng phải sinh, diệt, cho nên duyên duyên rộng.”

Hỏi: “Chúng sinh nào là duyên duyên ?”

Đáp: “Sau thức của phàm phu “duyên” sáu trần; hai tuệ chân, tục của bậc Thánh, “duyên” tất cả cảnh, đều là nghĩa “duyên duyên”.

“Như Phật đã nói v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá “duyên duyên”. Nửa bài kệ trên, là nhắc lại chánh; nửa bài kệ dưới, là phá tà. Pháp vi diệu chân thật: pháp này cắt đứt trí, cảnh. Vì cắt đứt cảnh, nên không có cảnh để duyên vì cắt đứt trí nêu không có chủ thể duyên. Nay, dẫn năm việc sau đây để chứng minh cho giải thích:

1) kinh Hoa Nghiêm nói: “Tánh của Chánh pháp xa lìa tất cả đường ngôn ngữ, tất cả đường, chẳng phải đường đều là tánh vắng lặng, há có chủ thể duyên, đối tượng duyên ư?”

2) Luận Trí Độ giải thích phẩm Tập Tán rằng: “Duyên là một bên; quán là một bên; lìa hai bên này, gọi là Trung đạo.

3) Pháp sư Đàm Ảnh nói: “Luận về vạn hoá, chẳng phải không có chỗ y cứ, mà chỗ y cứ là “vô tướng”, đây là nói không có cảnh. Chỗ y cứ không thật, chẳng phải không có sự khế hợp, mà khế hợp là vô “tâm”, đây là nói vô trí, nên trong, ngoài đều sâu kín, duyên, quán đều vắng lặng, đều không có cảnh, trí.

4) Triệu sư: “Pháp không có tướng “có”, “không”, đây là nói không có cảnh. Bậc Thánh không có cái biết “có”, “không”, đây là nói vô tâm, không có tâm sở ở ngoài, không có tâm ở trong, tổng kết không có trí, cảnh.

5) Đại sư Nhiếp Lãnh nói: “Duyên tận ở quán, quán tận ở “duyên”. “Duyên” tận ở quán, nghĩa là phàm phu, Nhị thừa có chứng đắc. Đại thừa thì các duyên tận này ở trong chánh quán, vì chánh quán đã sinh,

vì "duyên" như thế tức bất sinh, nên nói là "duyên" tân ở quán. Ở "duyên" đã tận, chánh quán liền dứt, nên gọi là quán tận ở "duyên". Chẳng phải "duyên", chẳng phải "Quán", thì không biết cho cái gì là tốt đẹp, nên gượng gọi là trung, miễn cưỡng xưng là quán."

Hỏi: "Nếu không có chủ thể duyên, đối tượng duyên là thật tướng, nay, Luận chủ vâng giáo của hai đế, phát sinh hai trí, thì "cảnh" là chủ thể sinh; trí là đối tượng sinh. Trí là chủ thể chiếu; cảnh là đối tượng chiếu, lẽ ra chẳng phải chân thật?"

Đáp: "Dù đặt ra cách giải thích về chủ thể, đối tượng của cảnh, trí như thế, cũng bị đã phá. Nay, nói:

Duyên Cảnh trí cảnh của Luận chủ dù "sinh" mà không "phát". Trí dù chiếu mà không có biết. Vì trí, cảnh này chính là chẳng phải trí cảnh, nên không bị phá"

Hỏi: "Hiện có chủ thể duyên, đối tượng duyên, sao nói không có duyên duyên ư?"

Đáp: "Đã nói đối tượng của chủ thể thì không có đối tượng, đã nói chủ thể (năng) của đối tượng, thì chẳng phải chủ thể, bởi đối tượng của chủ thể là Nhân Duyên, mà Nhân Duyên tức là vắng lặng, nên biết không có chủ thể, đối tượng.

Văn xuôi phân tích làm ba:

1) Nói không có duyên duyên.

2) Giải thích nghi ngờ.

3) Kết, không có duyên duyên.

Phần đầu lại chia làm hai: Đầu tiên, là pháp thuyết, kế là, nêu thí dụ.

Trong pháp thuyết, trước nói về "duyên duyên". Kế là, nói không có "duyên duyên".

Có sắc, không có sắc: Hỏi: "Vì sao nêu pháp sắc, vô sắc v.v...?"

Đáp: "Vì chính "sắc" này là "duyên duyên", vì tìm kiếm sắc này không thể được, nên không có "duyên duyên", mà chẳng có gì không có nghĩa "duyên duyên". Nay, chỉ nói "duyên duyên", tức là không có "duyên duyên". Nếu không có "duyên duyên", thì làm sao được nói "duyên duyên" là "không" ư? Chỉ nói "sắc", "không", đâu được không có sắc mới "không"? Nếu nghe nói sắc tự an trí thế đế; nghe "không", đặt ở đệ nhất nghĩa đế, thì đây là "không", nghĩa là tự "không". "Bất không", nghĩa là tự bất "không", tức là hai kiến đoạn, thường.

Nay, chỉ có "hữu" này: nghĩa là không "có", há được không "cái có".

Chỉ nói “không”: là bất “không”, há được không có “cái không”, nên biết “không”, “hữu” chẳng hai. Chỉ phá chấp nghiêng một bên nhất định “có”, nhất định “không”, nên nói: “chẳng phải có”, “chẳng phải không”.

Thành luận nói: “Có mười bốn thứ sắc: năm căn, năm trần và bốn đại. Người số luận cho: là mười một thức sắc: năm căn, năm trần và sắc giả vô tác.”.

Không có sắc: Tâm và vô vi v.v... gọi là chung vô sắc.

Có hình, không có hình: Hình, tất nhiên là sắc. Vì sắc chưa hẳn là hình, nên người Số luận nói có ba thứ sắc:

1) Sắc có đối có thể trông thấy, tức sắc xanh, vàng v.v...

2) Sắc có đối không thể trông thấy, nghĩa là năm căn v.v...

3) Sắc vô đối không thể thấy, nghĩa là sắc vô tác

Sắc có đối có thể thấy trong ba thứ sắc, là hữu hình, các sắc còn lại là vô hình.

Hữu lậu: người Số luận nói có ràng buộc duyên, buộc ràng tương ưng, gọi là hữu lậu. Không có hai thứ ràng buộc này, gọi là vô lậu.”

Người luận nói: “Tâm vô tướng, gọi là vô lậu; tâm chấp tướng, gọi là hữu lậu. Hữu vi, vô vi: Đối tượng gần của ba tướng, gọi là hữu vi; không có ba tướng, gọi là vô vi.

“Nhập pháp tánh, tất cả đều “không”; là phần thứ hai, nói về không có “duyên duyên”.

Hỏi: “Đã có nhập pháp tánh, lẽ ra có xuất pháp tánh?”

Đáp: “Có hai nghĩa:

1) Y cứ hai môn nói, nên gọi là xuất nhập. Vì y cứ ở môn sai biệt nói, nên gọi là xuất; dựa vào môn vô sai biệt nói, nên gọi là nhập.

2) Y cứ mê, ngộ để nói xuất, nhập : vì mê, nên gọi là xuất; vì ngộ, nên gọi là nhập. Vì mê nên nói xuất, thật ra không có chỗ xuất. Vì ngộ, nên nói nhập, thật ra không có chỗ nhập. Vì thế, nên kinh Hoa Nghiêm nói: “Tất cả chúng sinh nhập chân, thật ra không có sở nhập, cũng tất cả chúng sinh xuất chân, thật ra không có chỗ xuất”.

Hỏi: “Ai là người xuất pháp tánh?”

Đáp: “Như Tát-bà-đa phân biệt về người của tướng quyết định có sắc, không sắc, tức là người xuất pháp tánh.

Không có tướng, không có đối tượng duyên. Không có tướng không có chủ thể duyên, không có sở duyên, không có năng duyên.

“Ví như các dòng chảy v.v... trở xuống, là phần thứ hai, thí thuyết: Từ dòng chảy ra biển. Biển là dòng chảy, từ biển chảy ra. Dòng chảy là

hải lưu, không có biển khác với dòng chảy, không có dòng chảy khác với biển. Nếu có biển khác với dòng chảy thì biển chẳng phải là biển của dòng chảy. Nếu có dòng chảy khác với biển, thì dòng chảy chẳng phải là hải lưu.

“Pháp thật đáng tin v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích nghi. Nghi có “duyên duyên” là Phật nói; không có “duyên duyên” cũng là Phật nói, vì sao lay “không” phá “có” ư? Cho nên, giải thích rằng: “Không có duyên duyên” là thuyết chân thật; có “duyên duyên” là thuyết tùy cơ nghi, cho nên dùng “không” để phá “có”.

Hỏi: “Vì sao y cứ kệ này để nói quyền thật ư?”

Đáp: “Kệ này có hai ý:

1) Dẫn chánh phá tà.

2) Nêu thật, bày quyền.

Kệ đã nói: “Pháp vi diệu chân thật”, thì biết có pháp tùy cơ nghi phương tiện.

“Cho nên, không có “duyên duyên” v.v... trở xuống, là thứ ba, kết phá”.

Duyên Tăng thượng : giải thích, có hai nhà:

1) Rằng, lúc mầm lúa mọc ra, muôn pháp không ngăn ngại, là vì mầm lúa được sinh trưởng tăng thượng, nên muôn pháp làm tác duyên cho quả tăng thượng, nên nói là tăng thượng, đây là từ quả được tên. Kế là, giải thích: “Khi mầm lúa sinh, muôn pháp ở mầm, đều có năng lực vượt hơn tăng thượng, như đất có công sức duy trì vượt hơn, hư không có sức bao dung tiếp nhận, vì muôn pháp đều có sức tăng thượng nên đương thể được gọi là tăng thượng.

Duyên Tăng thượng có chung, có riêng. Nói chung, nghĩa là vì tất cả pháp không ngăn ngại một pháp, nên một pháp được sinh thì hết thảy pháp làm tác duyên cho một pháp. Một pháp không chướng ngại tất cả pháp, nên tất cả pháp được sinh, thì một pháp làm nghĩa duyên tăng thượng cho tất cả pháp, chỉ duyên tăng thượng làm chung vô vi mà quả chỉ là hữu vi. Lại, dù không chướng ngại nhau, mà cuối cùng vẫn nhận lấy nhân, quả nhất thời và “duyên” trước, quả sau, không có nghĩa sinh nhau rối loạn trước sau.

Nói riêng, như nhãn thức từ nhãn căn sinh, nhãn căn đối với nhãn thức, chỉ là duyên tăng thượng của tướng riêng. Như luận Thành Thật nói: “Từ sự trội hơn mà được tên, nên nói là tăng thượng. Như hư không, ánh sáng v.v... sinh, mà gọi là nhãn thức, không gọi là “sắc thức”. Vì từ sự vượt hơn mà được tên, nên gọi là duyên tăng thượng.

Phá duyên tăng thượng: Nhưng "duyên duyên" gồm đủ tất cả pháp. Nếu phá "duyên duyên", thì đã phá tất cả pháp rồi, chỉ buông thả tình ngoài, lại phá.

Kệ chia làm hai: nửa bài kệ trên phá, nửa bài kệ dưới quở. Về phá, có ba ý:

1) "Duyên", "quả" không có tánh. Do "quả" có "duyên", thì "duyên" vô tánh. Do "duyên" có "quả", thì "quả" không có tự tánh, tức không có tự tánh, tức không có pháp.

2) "Duyên", "quả" không có nhất định. Như muôn pháp không ngăn ngại mầm; mầm là "quả", vạn vật là "duyên". Nay, mầm không chướng ngại muôn pháp, mầm tức là "duyên". Vì muôn pháp là "quả", nên biết "duyên", "quả" không có tánh nhất định.

3) Thiện, ác không nhất định, như bố thí không làm trở ngại người, trời, nên là nhân thiện, vì thí cho cũng không chướng ngại ba đường, thí cho tức là nhân ác, nên không có tánh nhất định.

Nên không có tướng "có": một "có" là "duyên" có; một "có" là "quả" có. E rằng người ngoài nói: "Dù không có tánh nhất định, nhưng lẽ ra có nhân quả của "vô tánh", nên nay nói: Có tánh tức là có nhân quả; không có tánh, thì không có nhân quả.

Nửa bài kệ dưới quở: Vì nói "có" việc này, nên sự này "có", đây là nhắc lại. Hai chữ "không đúng" là quở.

Văn xuôi chia làm ba:

1) Giải thích kệ

2) Kết không có duyên tăng thượng.

3) Giải thích: Ý Phật lập có bốn duyên.

Đầu tiên, lại có ba: Trước, là nhắc lại nửa bài kệ dưới.

"Vì sao v.v... trở xuống, là dùng nửa bài kệ trên, để giải thích phá."

"Vì có tướng không v.v... trở xuống, là lại chấp lấy nửa bài kệ dưới, bị quở".

"Cho nên, không có duyên tăng thượng, là phần thứ hai, kết."

Hỏi: "Vì sao y cứ mười hai để nói không có duyên tăng thượng?"

Đáp: "Luận kỹ mười hai sinh nhau, thật có đủ bốn duyên, hễ luận thô mười hai sinh nhau, chính là Duyên tăng thượng, nên y cứ mười hai để phá duyên tăng thượng. Lại, ý luận này phá bốn duyên, vì muốn biểu thị rõ mười hai vô sinh.

Trên, đã phá ba duyên trong mười hai, nay, phá duyên tăng thượng trong mười hai. Phật tùy phàm phu, vì phân biệt "có", "không", mà nói:

đây là giải thích ý phá lập. Kinh mà Luận chủ phá, không lẽ nói "có". Nếu kinh nói "có" mà phải phá, tức là phá kinh, nên nay nói:

Nếu y cứ mặt lý, thì không có duyên tăng thượng, chỉ tùy phàm phu phân biệt, nên nói "có" thôi. Vì lẽ, Phật nói "có", "không", tức là nói "không hai". Vì ông chỉ thấy hai, nên là người ngu. Luận chủ đã liễu đạt không hai, nên gọi là người trí. Ông thấy chủ thể, đối tượng của Nhân Duyên là hai, không tin "không hai", tức là phá kinh. Luận chủ biết ý Phật nói hai là vì muốn cho chúng sinh tỏ ngộ "không hai", tức là trình bày kinh".

Hỏi: "Trong đây, thế nào gọi là phân biệt "có", "không" ư?"

Đáp: "Nếu y cứ chung bốn duyên, thì gồm thâu thể của hữu vi, vô vi, nên gọi là "có", "không". Nếu y cứ nghiêng về duyên tăng thượng để nói "có", "không", thì "có" tức là trên, là vì sự có, nên là có sự. Vì "không" tức là sự "không", nên là sự không có. Vì là tùy phàm phu phân biệt mười hai là "có", "không". Vì mười hai vốn "bất sinh", nên không có. Nay, cũng vì "bất diệt", nên chẳng phải "không".

Đây là một bài kệ kết phá thứ ba trong nói các duyên lược, rộng. Nửa bài kệ trên là kết, nửa bài kệ dưới là quở trách.

Ý của Thanh Mục dùng ba kệ trước phá chung là lược; bốn bài kệ sau, phá riêng là rộng.

Xưa, ba Luận sư không dùng chú thích của Thanh Mục mà bốn bài kệ phá Nhân Duyên; ba kệ phá ba duyên.

Bảy kệ này phá bốn duyên gọi là rộng.

Từ đây trở xuống, bốn bài kệ kết phá bốn duyên gọi là lược.

Ngài La-thập nói: "Họp các ngón tay không năm lại là lược; buông các ngón tay ra cũng không là rộng. Sư Đạo Lãng ở Hà Tây phá bốn duyên là lược; phá sáu nhân là rộng.

Đàm Ảnh nói: "Phá bốn duyên hợp với pháp sinh là lược; bốn duyên đều là pháp sinh là rộng".

Theo Tỳ-Đàm, tâm pháp đủ từ bốn duyên sinh; sắc pháp từ hai duyên sinh, trừ "duyên duyên" và thứ đệ, không phải sắc, chẳng phải tâm pháp có hai phần. Nếu định vô tưởng , định diệt tận thì từ ba duyên sinh, trừ duyên duyên, còn lại không phải sắc, thuyết như sắc của bất tương ưng hành.

Nửa bài kệ dưới quở:

Trong Nhân Duyên, nếu không có: Đây là tìm "quả" trong bốn duyên không thể được, nói là không, chứ chẳng phải là cái "không" của "không" "quả" trong nhân.

Nay, lại dựa vào ý Thanh Mục, kết chung, riêng trên nghĩa là phát sinh ý phá phi duyên quyết định dưới. Dùng rộng, lược, y cứ trong "duyên" tìm "quả" không thể được. Phải biết trong "duyên" không có quả. Vì trong "duyên" không có quả, "phi duyên" cũng không. Nếu cả hai đều là "không" thì không lẽ đều sinh ra "quả".

"Vì cho nên v.v..., là kết phá.

"Lại, sở dĩ rộng, lược, là vì muốn sinh, lý do quở trách của nửa bài kệ dưới.

Trên, dù phá mà chưa quở, muốn quở, thì phải vươn lên trên sự sai lầm của người kia mới được quở trách lỗi lầm, nên nửa bài kệ trên, vượt lên trên lỗi lầm; nửa bài kệ dưới, là quở trách lỗi lầm.

Lại, có rộng, lược: so với ý của luận Thập nhị môn , trên là phá chung, riêng đồng thời là rộng. Nay, lược rộng tức là lược, vì gồm thâu chung, riêng trên là rộng, lược hiện nay. Nay, lược rộng là lý do của chung riêng trên.

"Nếu nói là "duyên" không có "quả" v.v... trở xuống, từ trên đến đây là phần thứ nhất phá bốn duyên sinh ra quả đã xong. Nay, phần thứ hai, nêu "phi duyên" để quyết định."

Hỏi: "Vì sao nêu "phi duyên" để quyết định?"

Đáp: "Vì có bốn ý:

1) Nói về nghĩa chẳng phải có, chẳng phải không. Vì trong bốn duyên, tìm "quả" không thể được, nên không thể nói "có". Lại, không từ "phi duyên" xuất phát, nên tức "quả" chẳng thể "không". Vì phá hai chấp "có", "không", nhằm hiển bày Trung đạo.

2) Vì muốn đoạn tâm chấp sinh, nên dù phá bốn duyên sinh, nhưng ý sau cùng cho rằng "quả" từ bốn duyên sinh; vì tâm này không bỏ, nên nêu chẳng phải "duyên" để quyết định, khiến cho tâm chấp sinh rốt ráo tận.

3) Vì muốn đề phòng người ngoài khởi tâm tà kiến, nghe tìm kiếm quả của bốn duyên sinh không được, bèn cho là chẳng phải bốn duyên có thể sinh ra "quả". Cho nên, nay nói chẳng phải "duyên" cũng bất sinh.

4) Vì muốn cho người ngoài tỏ ngộ "duyên", và chẳng phải duyên "không hai", nên đều phá "duyên", "phi duyên" sinh.

Nửa bài kệ trên lấy ý rằng: "Dù lược, rộng tìm "quả" trong bốn duyên cũng không có mà quả chung quy từ bốn duyên sinh. Nếu quả không từ bốn duyên sinh, thì lìa ngoài bốn duyên, lại không có pháp nào nữa, phải từ chỗ nào sinh ư?

Lại, mắt nhìn thấy quả từ trong bốn duyên ra, cho nên, bốn duyên nhất định sinh ra quả. Lại, duyên, phi duyên sau cùng có khác. "Phi duyên" đã bất sinh, thì duyên lẽ ra sinh.

Nửa bài kệ dứi, nêu phi duyên quyết định: Không có quả trong bốn duyên, phi duyên cũng không, thì lẽ ra đồng sinh. Nếu không như vậy thì lẽ ra đồng bất sinh. Nếu bằng nhau "không" mà "duyên" thì sinh, còn "phi duyên" bất sinh, thì lẽ ra cũng chẳng phải "duyên" sinh, mà bốn duyên bất sinh"

Hỏi: "Ở đây nêu "phi duyên" của chỗ nào để quyết định ư?"

Đáp: "Từ ban đầu đến kệ lược rộng đến nay, đã phá người ngoài, lập bốn duyên với ba câu trên của kệ đã xong. Nay, một bài kệ này phá người ngoài, lại không có "duyên" thứ năm. Người ngoài kia cho rằng "thế tánh" bằng nhau là "duyên" thứ năm, nên không có quả trong "phi duyên". Sở

dĩ nay nêu "phi duyên" để quyết định, là vì muốn cho họ biết "duyên" và "phi duyên", tất cả đều bất sinh. Lại, vấn nạn bốn duyên sinh kia đã thành "phi duyên", "phi duyên" này cũng bất sinh "quả". Lại, y cứ trong bốn duyên để luận lẫn nhau về "duyên", "phi duyên".

"Nếu quả từ "duyên" sinh, đây là phá, kết phá thứ ba trong bốn duyên, được chia làm hai khác nhau:

1) Một hàng rưỡi đầu, kết không có quả sinh ra. Nửa bài kệ kế là, kết không có khả năng sinh "duyên", "phi duyên".

Một hàng rưỡi kệ được chia làm hai:

1) Năm câu đầu, kết phá "quả" không từ duyên sinh.

2) Một câu kế là, kết phá "quả" không từ "phi duyên" sinh.

- Năm câu được chia làm hai:

1) Bốn câu đầu, nêu "quả" không từ duyên sinh.

2) Một câu kế là, kết "quả" không từ " duyên" sinh.

Bốn câu đầu được chia làm ba môn:

1) Câu thứ nhất, nêu môn bị phá.

2) Câu thứ hai, nêu môn năng phá.

3) Nửa bài kệ dưới, nêu môn quở trách.

Nếu "quả" từ "duyên" sinh, tức là dùng bốn duyên trên sinh các pháp, thì "quả" là sở sinh, "duyên" là năng sinh, nêu chung tất cả chủ thể, đối tượng.

"Duyên" này không có tự tánh, là nêu chủ thể phá. Chấp kia lấy "duyên" có sinh "quả", "quả" của tự tánh "có" từ tự tánh của "duyên".

Dùng hai môn chung, riêng trên để tìm “duyên” không có tánh của chủ thể sinh; tìm “quả” không có tánh của đối tượng sinh, nên nói là vô tánh”.

Lại, “duyên” do “quả” có, thì “duyên” vô tự tánh; “quả” do “duyên” có, thì “quả” vô tự tánh.

Lại, “duyên” lại nhờ vào “duyên”, thì “duyên” vô tự tánh. Lại, “quả” sinh thì “duyên” hoại, tức “duyên” có thay đổi nên không có tánh.

Nửa bài kệ dưới quở: “Từ không có tự tánh sinh”: Ý này chẳng phải là đoạt tự tánh chấp duyên kia không tự sinh, chính là nói đều không có tánh của chủ thể sinh, đối tượng sinh, sao lại chấp có sinh trong pháp vô sinh ư? Các pháp khác đều như văn.

Pháp sư Đàm Ảnh giải thích về hai ý của hai kệ này:

1) Kệ đầu, là nêu phẩm; kệ tiếp theo là, kết phẩm.

2) Bài kệ kế là kết, phẩm hai rằng bài kệ đầu “duyên” không, nên “quả” không có. Kệ sau nói: Vì “quả” không có, nên “duyên” không có. Xem văn xuôi như cách giải thích của ta.”. Vì văn xuôi phá “duyên”, nên nói “phi duyên”, thật ra không có pháp “phi duyên”. Một ý nói: “Người ngoài cho rằng, bốn duyên gồm thâu hết tất cả pháp”. Ngoài bốn duyên ra, không còn có “phi duyên”, mà nói “có”, vì là chấp ngang là “có”.

Hai ý rằng: “Vì phá “duyên” của ông, nên “duyên” thành “phi duyên”. Vậy, chỗ nào có riêng “phi duyên” mà có khả năng sinh ư?”

Hỏi: “Vì sao mà “duyên”, “phi duyên” đều phá? Chỉ phá “quả”, không phá “chẳng phải quả”?”

Đáp: “Vì nội, ngoại đạo đồng chấp một “quả”, nên quả tức không có khác, mà lối chấp của nội đạo là từ bốn duyên sinh; còn lối chấp của ngoại đạo lại từ thế tánh v.v... sinh ra nên có “duyên”, “phi duyên”.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 4 (Phần 1)

PHẨM KHỨ LAI THỨ HAI

Hỏi: "Hai mươi bảy phẩm là có thứ lớp hay không có thứ lớp? Nếu không có thứ lớp, thì nói pháp điên đảo. Nếu có thứ lớp thì vì sao kế là, có phẩm khứ, lai?".

Đáp: "Tất cả kinh luận, đều có thứ lớp, chỉ thứ lớp có hai:

1) Thứ lớp theo nghĩa

2) Thứ lớp tùy căn.

- Thứ lớp tùy căn: gồm có ba nghĩa; thứ lớp tùy nghĩa thì có bảy môn, hợp với mười ý. Thứ lớp tùy căn có ba nghĩa:

1) Thứ lớp trải pháp, sao cho tâm quán này đối với tất cả pháp, thông suốt không có căn ngại.

Phẩm trước dù đã quán chủ thể sinh, đối tượng sinh mà không được. Nay kế là, trải quán "đến" "đi", cho đến Niết-bàn.

2) Chúng sinh được ngộ không đồng, tự có người nghe phá sinh diệt, không thể đắc đạo, quán "đến", "đi" liền liễu ngộ, cho đến nghĩa của hai mươi bảy điều cũng như thế. Vì lẽ căn tánh bất đồng, cho nên, Luận chủ chia ra các quán.

3) Vì muốn giải thích pháp quán quan trọng trong Đại thừa, trong kinh, hoặc y cứ không có sinh, không có diệt, nói về quán hạnh Trung đạo; hoặc căn cứ không có "đến", "đi", để nói quán hạnh trung đạo, chỉ khi Phật còn ở đời, chúng sinh căn cơ nhạy bén, nghe Phật lược nói, liền đắc đạo, đời Mạt pháp căn cơ chậm lụt, nghe lược nói kinh, vì chưa hiểu, nên Luận chủ phải giải thích thật rộng, mới được tỏ ngộ.

- Thứ lớp tùy nghĩa, gồm có bảy môn:

1) Nói "tám không", là luận về tông chỉ Đại thừa. phẩm Nhân Duyên đã giải thích về điểm bắt đầu của "tám không", nghĩa là: bất sinh, không diệt.

Phẩm này giải thích về điểm sau cùng của "tám không", nhằm

nói không đến, không đi. Đầu cuối đã sáng tỏ thì trung gian có thể hiểu, nên kế là Nhân Duyên, để nói về “đến”, “đi”.

2) Phẩm trên đã phá bốn duyên, phá khắp tất cả pháp, gọi là quán chung. Nay quán “đến” “đi”. Đến Đi, là sắc của dở chân lên, để chân xuống, gọi là quán riêng, nên phẩm trước, là nói chung, kế là quán riêng.

3) Phá “đến”, “đi”, để thành tựu vô sinh. Người ngoài nói: “Nhân dứt diệt, tức là “đi”; quả khởi liên tục tức là “đến”. Đã có “đến”, “đi”, thì đâu không có sinh diệt. Người Số luận cho rằng, chỉ có một loại ba đời, nghĩa là từ vị lai đến hiện tại; từ hiện tại dứt quá khứ”. Người luận nói có hai thứ ba đời:

1/ Ba đời của pháp thật, tóm tắt đồng với Số luận.

2/ Ba đời giả gọi chuyễn biến: từ quá khứ đến hiện tại; hiện tại chuyễn thành vị lai. Nếu không có sự sinh của bốn duyên, thì đâu có “đến”, “đi” của ba đời, nên nêu “đi”, đến để thành tựu nghĩa sinh.

Nay phá “đến” “đi”, vì thành tựu quán vô sinh.

4) Có hai thứ quán:

1) Y cứ quán về sự. Quán sự: quán là trạng thái động, tĩnh, “đến”, “đi” mà mắt nhìn thấy, nói về không có cái có.

2) Quán về lý: Quán thẳng bốn duyên “không” nghĩa “sinh”.

Hỏi: “Vì sao lập ra hai quán: sự lý ư?”

Đáp: “Thanh mục đã sử dụng hai vòng giải thích “tám không” tạo thành hai quán sự, lý để giải thích. Long Thọ giải thích “tám không”, đầu cuối cũng tạo ra hai quán, bởi sự, lý bao gồm chung vạn hoá, và còn tùy duyên mà thích nghi nữa.

5) So với phá sinh ở phẩm trước của nghĩa Thành Thật, tìm kiếm pháp thật không có từ đâu, ở đây kiểm tra không có “đi”, nói về hiện tượng nối tiếp nhau của giả danh không thể được.

6) Cuối phẩm Nhân Duyên trên, là kết không có “duyên” năng sinh, không có quả sở sinh. Người ngoài nói. Nếu nhân quả sinh nhau, rốt ráo là “không”, thì vì sao hiện thấy có “đến”, “đi” ư? Nên kế là, cuối phẩm trước, sinh ra chương này.

7) Phẩm trên đã tìm kiếm sinh không thể được. Người ngoài bèn cho rằng: “Bệnh sinh” dứt, tức là “đi”. Quán vô sinh, sinh thì là “đến”, nên chấp sinh diệt, tức trong khoảnh khắc mà chứng bệnh “đến”, “đi” bèn khởi, nên kế là, phá “đến”, “đi” nói vốn không có sinh bệnh, thì đâu có luận về “đi”. Đã không có sinh để “đi”, thì há có vô sinh để đến ư?”

Hỏi: “Quán phẩm “đến” “đi” của pháp nào, gọi là khứ lai?”

Đáp: “Phẩm Nhân Duyên ở trên nói quán ba thứ Nhân Duyên. Phẩm này cũng nói ba nghĩa:

1) Phẩm trên nói mười hai Nhân Duyên bất sinh, không diệt. Nay, lại y cứ Nhân Duyên để nói “không đến”, “không đi”. Hai nhân quá khứ “diệt” là “đi”; năm quả hiện tại “sinh” là “đến”, cho đến ba nhân hiện tại “diệt” là “đi”. Hai quả vị lai khởi là “đến”, nên mười hai Nhân Duyên chỉ có hai phần: bảy phần là “đến”, năm phần là “đi”. Nay, vì quán “đến” “đi” này để gọi tên phẩm”.

Hỏi: “Vì sao quán Nhân Duyên “đến”, “đi”?”

Đáp: “Vì năm hạng người chưa đạt Nhân Duyên, nên mới quán:

1) Người thế tục chỉ thấy từ đây đến kia là “đi”. Ngược lại, từ chỗ kia, trở lại nơi này là “đến”, mà không biết sinh từ đâu đến? Chết sẽ đi về đâu?

2) chín mươi sáu thuật không biết gốc, ngọn của Nhân Duyên, nghĩa là từ Tự tại, vi trần v.v... “đến”, “đi”, trở lại đến bản xứ.

3) năm trăm Luận sư dù biết mười hai Nhân Duyên qua, lại sáu đường, mà chấp là nhất định “có”, chẳng được pháp không.

4) Như dòng thí dụ Bạt-ma dù đã hiểu rõ Nhân Duyên là không có chi cả, nhưng vẫn không thể biết bản tánh vắng lặng.

5) Người học Đại thừa dù biết bản tánh vắng lặng, nhưng vẫn bác bỏ nhân quả, tội phước, báo ứng.

Nay, phá năm hạng người này, chỉ bày nghĩa “đến”, “đi”, không có “đi”, đến của chánh Nhân Duyên, nên quán “đến”, “đi” của Nhân Duyên.

Hỏi: “Vì sao phá năm hạng người này?”

Đáp: “Kinh rằng: “Sông mười hai duyên sâu, khó xuống được tận đáy. Nói đáy sông: gọi là tướng “không”. Thấu rõ bản tánh vắng lặng của mười hai Nhân Duyên, đến tận đáy sông, nên gọi là ngỗng chúa. Nay, vì muốn cho 5 người này liễu đạt Nhân Duyên vốn không có “đến”, “đi”, cũng đến tận đáy sông, đồng thành Bồ-tát. Vì nghĩa trên đây, nên phá 5 người này”.

Hỏi: “Người Nhị thừa cũng hiểu rõ mười hai Nhân Duyên “không”. Trong “không”, có pháp nào để khác?”

Đáp: “Nhị thừa chỉ quán mười hai duyên “không”, chẳng biết Nhân Duyên tức có nghĩa Phật tánh bất “không”. Đại sĩ rõ biết mười hai duyên là không, lại biết nghĩa Phật tánh, bất không nên khác hẳn với nhị thừa.”

Hỏi: "Nhị thừa chỉ biết mười hai duyên không rơi vào đoạn diệt; Đại sĩ biết đủ "không" và bất không, lẽ ra rơi vào hai bên?"

Đáp: "Đại sĩ biết mười hai vốn "không", nên khác với "hữu" của phàm phu. Biết có Phật tánh trung đạo là bất "không ", khác với "không" của nhị thừa. Lại, vị mười hai vốn "không ", nên "chẳng phải có"; Phật tánh diệu hữu thì "chẳng phải không". "Chẳng phải không", chẳng phải "hữu", tức là trung đạo".

Hỏi: "Cứ theo tông nghĩa này, làm sao lập ra hai đế?"

Đáp: "Đại thừa nói Phật pháp, gồm có ba thứ hai đế:

1) Sinh tử Niết-bàn hợp thành hai đế. mười hai Nhân Duyên luống dối vốn "không", gọi là thế đế; Phật tánh diệu hữu, chẳng thể nói "không", gọi là chân đế.

2) Y cứ pháp sinh tử, tự luận hai đế. mười hai Nhân Duyên giống như huyễn, mộng, qua lại sáu đường, gọi là thế đế, mà bản tánh vắng lặng, thật không đến đi gọi là chân đế. Mà Niết-bàn cũng "không", gọi là "chân đế".

Hỏi: "Chỗ nào kinh nói Niết-bàn cũng "không?"

Đáp: "Chỗ nói rất nhiều, tóm tắt dẫn hai chứng:

1) kinh Đại Phẩm giải thích mười tám "không" rằng: "Đệ nhất nghĩa "không": Niết-bàn gọi đệ nhất nghĩa. Niết-bàn cũng "không", gọi là Đệ nhất nghĩa "không ". Kinh Niết-bàn nói: "Thành Ca-Tỳ-La "không", đại bát Niết-bàn "không", nên biết các pháp chưa từng sinh tử, cũng chẳng phải Niết-bàn. Lời nói mất, ý lo nghĩ dứt hẳn".

Hỏi: "Phẩm này chỉ y cứ tức sự động, tĩnh, nói không có "đi", đến", làm sao biết được y cứ ở mười hai Nhân Duyên?"

Đáp: "Phẩm trên nói: "Vì đã tập cho người Đại thừa nói mười hai Nhân Duyên đầy đủ "tám không ". Phẩm trước đã giải thích Nhân Duyên bất sinh, không diệt, nên nay, y cứ Nhân Duyên để nói "không đến", "không đi", chỉ vì pháp lý khó nói, nên ký thác ở sự để giải thích."

Hỏi: "Văn "tám không "nói "không đến", "không ra", nay, sao lại nói "không đến", "không đi"?"

Đáp: "Vì "tám không" muốn phá nghĩa nhân quả sinh nhau, "hai không" sau cùng, cùng tận nhân quả trong ngoài kia. Nếu cho rằng, phải có nhân sinh ra quả, nghĩa là quả từ trong nhân mà "ra" hay từ ngoài nhân mà "đến"? nên nói "không đến", "không ra". Phẩm này muốn ngay nơi sự để quan sát. Vì từ chỗ này đi đến nơi khác là "đi", ngược lại, từ chỗ kia, trở lại nơi này là "đến", nên nói "đến", "đi".

2) Quán chung tất cả pháp, không có nghĩa “đến”, “đi”, nên nói phẩm này chấp “đến”, “đi”, lại là vô cùng!

Lược nói bảy:

1) Người thế gian dùng tai, mắt để nghe thấy, nói là thật có động, tĩnh, lạnh, nóng, qua, lại của con người.

2) Ngoại đạo cho rằng: “Từ trời Tự tại “đến” là “đến”, đến rồi trở lại là “đi”. Lại nói: “Không có nhân mà “đến”, không có nhân mà “đi”.

3) Hai đời hữu bộ từ vị lai đến hiện tại, từ hiện tại dứt diệt là quá khứ.

4) Hai đời không có bộ, vị lai chưa có, mà vì mượn “duyên” nên “đến”, duyên lìa thì “đi”.

5) Nghĩa Đại thừa của Thành Thật rằng: “Từ hang thức vô minh trôi dạt “đến” vào ba cõi, đầu tiên, là khởi một niệm nhân thiện mười hai “đến”; trái với cội nguồn mà “đi”.

6) Nghĩa của Địa luận sư xưa: “trái chân, khởi vọng là “đến”, vì thôi dứt vọng, trở về chân, nên là “đi”.

7) Luận sư Nhiếp Đại thừa nói: “Chúng sinh sáu đường đều từ bản thức “đến”, bởi lẽ trong bản thức có chủng tử của sáu đường, nên sinh sáu đường. Từ pháp giới thanh tịnh có ra mười hai bộ kinh, khởi một niệm nghe, huân tập, nương tựa, bản thức. Đây là trái với lúc bắt đầu “đi”. Nghe, huân tập tăng dần, bản thức giảm dần. Nếu kiến giải đều thành thì bản thức đều diệt. Dùng Tánh giải trong bản thức để thành tựu báo thân Phật, tánh giải không thể cũ mục diệt mất. Tự tánh thanh tịnh tâm, tức là pháp thân Phật. Tánh giải với tự tánh thanh tịnh tâm, thường hợp và “thời rốt ráo”. Tánh giải và tự tánh thanh tịnh tâm tương ưng một thể, nên pháp thân là thường, báo thân cũng thường.

Những người như thế đều chấp “đến” có chỗ từ; “đi” có chỗ đến, nhất định chấp chặc.

Nói có “đến” “đi”: thì năm nhãn vì không thấy nên không có “đến”, “đi”.

3) Như văn, nói quán tức sự vì “đến”, “đi”, nên không có “đến”, “đi”, nói về phẩm phá khứ lai, nên Tăng Triệu soạn luận vật Bất Thiện cho rằng: Quán mới biết kia đi, người đi không đến phương. Lại nói: các dòng sông đua nhau rót mà không chảy. Ngày, tháng trãi trời mà không khắp.”

Hỏi: “Các sông chen nhau rót, sao không chảy?” Đã nói rằng, không chảy sao lại chen nhau rót?”

Đáp: "Vì thường tình của người thế tục, như đã hỏi. Người Nhị thừa chưa được đều quán, cũng không thể biết đúng. Đại sĩ được quán "không hai", không hoại giả danh mà nói thật tướng, nên chú thích mà không lưu thông. Không lay động chân tế, vì kiến lập các pháp, nên không lưuthông mà chú thích."

Hỏi: "Việc này khó tin, thì làm sao hiểu nổi?"

Đáp:"Gần mà không thể biết: Phải chăng là tánh duy vật của người ngoài kia? Nói động mà tĩnh, giống như "đi" mà lưu, khả dĩ thần hội tụ, không khả dĩ sự cầu. Xin trình bày thí dụ gần để so sánh lý xa. Như thân ta ở quê người, nằm mộng thấy mình trở về quê cũ. Sau khi thức giấc, thân cuối cùng không di chuyễn. Nên biết dù đi mà không cử động, không cử động mà vẫn đi. Tất cả các pháp dụ như giấc chiêm bao. Vì ngủ có một chiều tối thì đã có thức dậy một buổi sáng. Đã có triền miên đêm dài, cũng có hoàn toàn tỉnh giấc một cách sáng suốt. Quanh quẩn năm đường, dụ như giấc mộng. Dùng chánh quán để thấu suốt thật ra không có qua lại, gọi là giác."

Hỏi: "Trước đây đã nói phẩm này giải thích nghĩa không có "đến" "đi" trong kinh. Giải thích thế nào ư?"

Đáp: "Văn kinh đã giải thích về "đến", "đi" rất nhiều, ở đây tóm tắt nêu cốt yếu:

Kinh Tịnh Danh nói: "Tướng không đến là đến; tướng không đi là đi. Đến không có đối tượng đến; đi không có đối tượng đi, tức là ý ở đây."

Kinh Niết-bàn nói: "Lưu Ly Quang đến, Đức Phật hỏi: "ông đã đến đây hay là không đến?"

Đáp: "Đến cũng không đến, không đến, cũng không đến. Đến là "đã đến", không đến; "không đến" là "chưa đến", tức không đến. Ta quán nghĩa này đều không có "đến", "đi".

Kế là, kinh Đại Phẩm nói: "Thường Đề nghi Phật có "đến", "đi", mà pháp còn trái lại phân tích rằng: "Nước trong ánh nắng mặt trời "đến" từ biển đông, biển tây, từ biển nam, biển bắc mà "đi"?"

Thường Đề đáp: "Trong ánh nắng còn không có nước, thì làm sao có "đến", "đi"?" Nhân đây, tức tỏ ngộ pháp thân không có nghĩa "đến". "đi".

Kế là, luận Trí Độ giải thích phẩm Đạo, giảng về chánh nghiệp của Bồ-tát, cũng nói không có "đến", "đi", cuốn chiếu (trùng hợp) văn này về sau, đọc trực tiếp phẩm này vẫn chưa hiểu được tinh tường. Nếu so với các kinh Đại thừa, thì mới biết có vị sâu xa của nó."

Hỏi: “Vả đặt để kinh khác, Tịnh Danh đã nói: “Tướng không đến mà đến”, ở đây y cứ vào nghĩa nào để giải thích?”

Đáp: “Luận Thành Thật sư nói: “Pháp thật không có “đến”, nối tiếp nhau có “đến”, nên nói: “Tướng không đến mà đến”. Lại nói: Thế đế có đến, chân đế có đi, nên nói không có tướng đến mà đến.

Địa luận sư nói: “Thể pháp giới không có dụng “đến”, tức có “đến”.”

Trung Giả sư nói: “Trung Đạo không có “đến”, “đi”; giả nói có “đến”, “đi”. Nay, đều không đồng với thuyết này. Phải đọc kinh thẳng rằng, chỉ “đến” rõ ràng mà thật không có chỗ “đến”, không được chia làm hai tấm. Phẩm được chia rộng làm bảy, trong xứ chia làm bốn, lược nói hai vòng.

Nói bảy:

1) Đầu tiên dùng môn ba thời để phá pháp “đi”.

2) Dùng môn ba thời để phá người “đi”.

3) Lấy môn ba thời để phá phát ra đầu tiên.

4) Dùng môn ba thời để phá ở, người ở.

5) Lấy môn “một”, “khác” để phá “đi, người đi.

6) Dùng môn Nhân Duyên để phá “đi”, người đi.

7) Lấy môn nhất định, không nhất định để phá “đi”, người đi.

- Kế là, nói trong xứ, chia ra bốn môn: Từ môn năng phá đặt tên:

1) Môn ba thời, phá.

2) Môn “một”, “khác”, phá

3) Môn Nhân Duyên, phá.

4) Môn “có”, “không”, phá

Với đại ý mong sao cho chúng sinh đều tỏ ngộ không có “đến”, “đi”, nhập vào thật tướng, phát sinh chánh quán, diệt các phiền não. Chỉ vì tiếp nhận tỏ ngộ của mỗi chúng sinh đều khác nhau, nên Phật đã chia ra nhiều môn. Sở dĩ có bốn môn này là vì chấp “đến”, “đi” là pháp khởi động, tất nhiên sẽ rơi vào ba đời, nên trước, phải y cứ vào môn ba thời để phá:

Người ngoài nói: “Nếu ba đời là không có, thì mắt không nên nhìn thấy, do đó, y cứ “một”, “khác”, để phá đối tượng thấy của mắt”.

Lại cho rằng: “Nhân Duyên “đến”, “đi” vì không thể “một”, “khác”, nên kế là, phá Nhân Duyên. Bệnh thì vô cùng, môn quán “chẳng phải một”, nay vì muốn lãnh hội chỉ yếu của Đại thừa, và vì muốn giản ra sự phong toả của Tiểu thừa, nên kế là có môn ”có”, “không”.

Kế là, dù có bốn môn, nhưng hợp lại có hai:

1) Vòng đầu, phá tóm tắt “đến”, “đi”.

2) Ba vòng sau, phá rộng “đến”, “đi”.

Lại, vòng đầu phá chung “đến”, “đi”; ba vòng sau, phá đối tượng mắt thấy. Lại, vòng đầu, chỉ y cứ ở môn hữu vì để phá; vòng sau là dựa vào vô vi, để phá tất cả. Nay, phải dựa vào bốn môn, y cứ ở môn đầu chia làm hai:

1) Phá “đi”, người đi.

2) Phá “ở”, người ở.

Dù có bốn dáng dấp, nhưng vì không ngòai trang thái động, tĩnh, nên quán tóm tát hai môn này. Y cứ môn đầu lại có ba:

1) Phá pháp “đi”

2) Phá người “đi”

3) Phá nhân “đi”

- Dựa vào pháp pháp “đi”, chia thành ba khác nhau:

1) Văn xuôi lập

2) Kệ phá

3) Bào chữa

4) Phá bào chữa

Hỏi: “Thế gian, mắt thấy ba thời có tác giả, dưới đây, là lập nghĩa. Phẩm trên, tìm bốn duyên sinh ra quả, rốt ráo không có từ. Người ngòai đuối lý, lời lẽ nghèo nàn, miệng lưỡi họ không thể bào chữa, nên nay, nêu những gì mắt thấy để lập nghĩa. Ngọai đạo Số luận, phái Thí dụ đồng nói thời gian không thể thấy, nên nay chỉ nói rằng, thấy pháp trong thời gian, không nói thấy thời gian.

“Đến”, “đi” là nêu sắc của để chân xuống, vì là đối tượng mà mắt trông thấy, nên nói: “mắt thấy”.

Hỏi: “Phẩm trước đã lập bốn duyên, phẩm này lập “đến”, “đi”, sao nói là rộng, hẹp?”

Đáp: “Phẩm trên “pháp” rộng, “người hẹp”: bốn duyên gồm thâu tất cả pháp, cho nên là rộng, chỉ vì đối tượng chấp của nội đạo, nên nói: “người” hẹp. Phẩm này thì “người” rộng, “pháp” hẹp, bởi Đại, Tiểu thừa, nội, ngọai đạo đồng chấp “đến”, “đi”, nên là “người” rộng. Vì “đến”, “đi” chỉ là hữu vi, nên nói rằng “pháp” hẹp.”

Hỏi: “Ba thời có bao nhiêu thứ?”

Đáp: “Tóm tắt có ba thứ:

1) Ba kiếp

2) Ba đời

3) Ba niệm

Nay, căn cứ vào sau để lập, mà nói ba thời có tác giả, “pháp” rơi vào ba đời lưu động, khởi tác, nên gọi là tác. Lại. tác là nghĩa nghiệp (hành động). Vì “đi” tức là nghiệp, nên nói là “tác”?”

Đáp: “Đã đi, không có đi v.v... trở xuống, là phần thứ hai, Luận chủ phá người ngòai, nói ba thời là “có”, Luận chủ thì nói ba là thời “không”. Nhưng quán thẳng ba thời này, nhằm phá chưa nhận biết tinh tường về thời gian kia, so với kinh Tịnh Danh, Văn-thù đáp rằng:

“Nếu đã “đến” rồi, thì “không còn đến”, “đi” rồi thì “không đi”. Đây là môn ba thời gian, nói về không có “đến”, “đi”, nhưng Văn-thù đã đến, phương trượng đại chúng, thì nói là đến rồi gọi là “đến”. Vì thế, nên nay, lược nêu một trong ba thời, cho rằng: “đến rồi, thì không đến”.

Thời Phật còn ở đời, người căn cơ nhạy bén, nghe mộtmà hiểu ba, nên không nêu đủ. Phật Lưu Ly Quang “đến”, cũng “không đến”. “Không đến” cũng “không đến”. Đến tức là đã (không đến là chưa, là nêu hai môn trong ba thời.

Kế là, chương Tịnh Danh, Di-lặc nêu đủ ba thời, để trách Phật không có thọ ký một đời. Cho nên, môn này khả dĩ cùng cực phàm, khuất phục thánh, thì trông mong ở chỗ tinh xảo của kinh.

Nửa bài kệ trên, nói về hai môn dĩ vãng, vị lai không có “đi”. Nửa bài kệ dưới, nói lúc “đi” không có “đi”. Đã là quá khứ dứt diệt, thì trong diệt này không có “đi”. Chưa là vị lai, chưa có pháp “đi”, cũng không có người “đi”.

Nửa bài kệ dưới, là ý phá: Nửa bài kệ trên, muốn cho người ngòai kia tiếp nhận “đã” đi, “chưa” đi, không có “đi”. “Đã” là từng “đi”, tức thời gian không có đi; “chưa” là “sẽ đi”, tức thời gian cũng không có “đi”.

Nửa bài kệ dưới, là nói rằng, khi “đi” không lìa “đã” đi, “chưa” này. Đã tin “đã” đi, “chưa” đi này không có “đi”, phải biết rằng lúc “đi” cũng không có “đi”.

Văn xuôi nói: “Lìa “đi”, thì nghiệp “đi”, không thể được: nghiệp là tên khác của động. “Đã đi”, thì “đi”, dứt, không có nghĩa động tác nữa.

Nếu nói “đã đi” mà có người đi, thì đây là lìa “đi”, mà vẫn có nghiệp động tác! Pháp “đi” đã diệt, cũng là có nghiệp động, không có việc đó!”

Hỏi: “Chỗ động tức có “đi” v.v... trở xuống, là phần thứ ba, nghĩa bào chữa.

Nếu làm một người lập nghĩa, thì trên đã lập ba thời có “đi”. hai quan điểm đã cùng tột, nay chỉ bào chữa ngay khi “đi” có “đi”. Nếu làm hai nhà lập nghĩa thì trên đã lập ba thời có tác động, nghĩa là ba đời có bộ. Nay, lập hai thời gian “không” “đi”, một thời “có” “đi”, tức hai đời không có bộ.

- Y cứ kệ chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, lập ra pháp có thời gian

Nửa bài kệ dưới, nói về “có”, “không” chỗ động, tức có người đi, lập ra pháp có đi. Sở dĩ lập ra pháp có “đi” là do trong nửa bài kệ dưới ở trước, Luận chủ đã nói không có “đi” trong “lúc đi”, nay vì đối với “không” đi, nên nói rằng ở chỗ động có “đi”, mà nói động, thì người ngòai cho rằng, đi thô, mà động tế. Đi thô, tức rơi vào dĩ vãng, mà động thì tế, tức chẳng phải dĩ vãng (đã). Đã gọi là động, thì cũng chẳng phải là chưa (vị lai). Vì muốn loại bỏ dĩ vãng, vị lai, nên nói là động.

- Xứ có hai nghĩa:

1) Từ chỗ đã đặt chân đến, gọi là xứ.

2) Tức gọi đưa chân cử động, cho là xứ.

Do nghĩa trên, nói “không” “đi”. Người ngòai nói: “Tức chỗ động này “có” đi, vì sao nói không có ư?”.

Có thời gian “đi” trong đây, là câu thứ hai, lập có thời gian, vì động tác của người kia phải dựa vào thời gian, nên đem động tác để chứng minh thời gian.

Chẳng phải đã đi, chưa đi: Nửa bài kệ dưới, là nói “có”, “không”. Nếu làm một người lập nghĩa, thì trên, lập ba thời có “đi” đã bị phá xong, nay chuyễn vần hai quan hệ đã, và chưa.

Nếu hai người lập nghĩa: Nửa bài kệ trên, lập hiện tại là “có”. Nay chẳng phải là nghĩa “có” của hai đời. Cho nên, khi đi, nghĩa là phần thứ hai, kết lúc đi, “có” đi. Lại, phân tích nửa trên của bài kệ này, lập có thời gian.

Câu thứ ba, chuyễn vần hai quan hệ dĩ vãng, và vị lai.

Câu thứ tư, chính là lập khi đi,có “đi”, phần này là tốt.

Văn xuôi nói: “Tùy chỗ có tác nghiệp, nghĩa là tùy ở bốn xung yếu, tám thông thấu, cử động bước đi, tức “có”, “đi”?”

Đáp: “Dưới câu thứ tư, là phá bào chữa.”

Hỏi: “Phá này với cách phá trên, có khác gì nhau?

Đáp: “Nay, quán bốn lược có thể chia làm ba lọai:

Một lượt hỏi đáp đầu là lập chung, phá chung.

Một lượt hỏi đáp sau là lập riêng, phá riêng.

Ban đầu, nói chung ba thời vì có “đi”, nên là lập chung. Phá chung ba thời, vì có “đi”, nên là phá chung. Kế là, chỉ lập thời gian “đi”, vì có “đi”, nên là lập riêng. Chỉ vì phá lúc “đi” có “đi”, nên là phá riêng.

Đầu tiên một lượt hỏi, đáp là lập cái “có” của ba đời, phá “có” của ba đời. Kế là, một lược hỏi đáp, nhằm thành lập hai đời, không có phá nghĩa “không” của hai đời. Ba là, trước kia đã phá khi đi có đi là đọat phá, nói lìa ngòai “đã” và chưa thì không có lúc “đi”, nên là đọat. Nay, giả sử lìa dĩ vãng, vị lai, vẫn có riêng khi “đi”, “đi” tức chia ra bốn quan điểm để trách, nên nói là phá theo chiều dọc.”

Hỏi: “Trước kia, vì sao đã đem “đã”, “chưa” để đọat lúc “đi”, nay lại theo chiều dọc có lúc “đi” ư?”

Đáp: “Vì “đi” thô mà động thì tế. Vì “đi” thô, nên có thể chia dĩ vãng, vị lai. Vì động tế nên không được chia theo “đã”, và “chưa”. Vì lẽ đó, nên giả sử có động của người kia, tìm kiếm động không có từ đâu? Như người tĩnh tọa, trực tiếp là con người. Chính thức đang cử động một chân, tức gọi người “đi”. Nhân động tác này là pháp “đi”, cũng gọi là nghiệp “đi”. Trước khi sắp bước, gọi là “chưa đi”. Cử động chân đã trải qua, gọi là “đã đi”. Nhận lấy cử động hiện tại, gọi là khi đi. Nhận lấy cử động đầu tiên, gọi là “phát”. Động tác sẽ bước, gọi là “đi”. Các bước khác hình thành theo bước này, gọi là khác với “đi”. Chỗ chân đã giẫm đạp lên, được gọi là chỗ “đi”.

Tuy nhiên, tức các duyên hòa hợp, tiếp nhận không thật danh từ “đi” kia. Quán sát chắc thật, không có một danh từ nào có thể được, mà chấp mắc tướng, nghĩa là có quyết định. Cho nên, Luận chủ cứ theo đó mà tìm.

Nói bốn quan điểm:

1) Phá vô “thể”

2) Phá đều có tự “thể”. Sư lại minh họa là phá mất nhân.

3) Phá hai “pháp”

4) Phá hai “nhân”

Tức là thứ lớp: Nửa trên bài kệ đầu, nêu mà không tiếp nhân; nửa bài kệ dưới, là chính thức phá.

Thế nào là lúc “đi”? Đây là nhắc lại nghĩa của người ngoài. Người ngoài nói hai thời gian đã qua, và chưa đến, không có nghĩa “đi”. Vì có pháp “đi” trong thời gian, thứ ba; pháp “đi” này nhờ dựa vào thời gian mà “đi”, cho nên nhắc lại thời gian, mà sẽ có pháp “đi”, nghĩa là không tiếp nhận có pháp trong thời gian đó, mà là pháp dựa vào thời gian mà đi.

Nửa bài kệ dưới, chính thức tạo ra vô "thể" để phá: Đây là nói về thời gian vì không có tự "thể" riêng, nên nói là: "Phá vô "thể".". Ông đã gọi lúc đi là nhân "đi" mà có thời, tức thời gian không có tự "thể" riêng. Nếu không có tự "thể" riêng thì pháp dựa vào đâu mà được "đi" ư? Đây chẳng phải sử dụng Số luận nhân pháp giả gọi thời gian, lìa pháp ra, sẽ không có thời gian riêng để phá người ngoài, chỉ người ngoài tự nói khi "đi" có "đi" , tức vì thời gian nhân ở "đi", nên thời gian không có tự thể riêng, tức pháp không có chỗ nhờ cậy. Lại, thời gian đã không có tự "thể" riêng, tức là thời gian của Nhân Duyên, mà thời gian của Nhân Duyên thì không có tự tánh. Nếu không có tự tánh, thì không có thời gian. Đã không có thời gian thì pháp nào làm nương dựa?"

Hỏi: "Ý kệ này nói có khác Số luận gì hay không?"

Đáp: "Số luận dù biết nhân pháp giả gọi thời gian, không có thời gian riêng, chưa biết nhân thời giả gọi, là pháp không có pháp riêng, cho nên khác.

Nay, trách người Luận Thành Thật rằng: "Pháp dựa vào thời gian mà có "đi", thì thời gian lại nhờ vào cái gì sinh? Nếu nói nhân pháp có thời gian giả gọi mà không có thời gian riêng, thì lẽ ra cũng nhân thời gian mà giả gọi là pháp, không có pháp riêng? Không có pháp riêng, mà pháp là thời gian sinh ra, lẽ ra cũng không có thời gian riêng, mà thời gian được sinh ra bởi pháp. Lại, nếu thời gian là "không", "không" lại có pháp riêng sinh ra thời gian, thì lẽ ra cũng pháp là "không", "không" thời gian riêng sinh ra pháp? Lại, lìa ngoài thời gian, thực có pháp. Pháp còn bất sinh thời gian, nay lìa pháp, không có thời gian riêng, thì thời gian làm sao sinh ra pháp ư? Lại, đều là người ngoài, nếu thời gian chẳng phải pháp, pháp chẳng phải là thời gian, mà thời gian, pháp khác nhau, nghĩa là cũng thời gian chẳng phải pháp, pháp chẳng phải thời gian, thì thời gian, pháp lẽ ra lìa nhau? Nếu nói về lý thì không lìa nhau, mà sau cùng lại khác, lẽ ra cũng về mặt lý thì không khác, mà chung quy lìa nhau? Tuy nhiên, "không khác", chỉ là "không lìa", "không lìa", chỉ là "không khác" mà thôi.

Văn xuôi trước nhắc lại nửa bài kệ trên. "Vì sao? v.v... trở xuống, là giải thích nửa bài kệ dưới. Đầu tiên, là nói thời gian không có tự "thể" riêng, tức là phá đoạt. Kế là, nói lìa nhau, nghĩa là quan hệ dọc (thời gian).

Bài kệ thứ hai, đều phá thể, cũng nói rằng, phá "đi" riêng, ý sau: "Kệ đầu phá vô "thể", gọi là phá đoạt; ba kệ sau nói đều là quan hệ dọc: giả sử thời gian, pháp kia lìa nhau, tức vấn nạn, phá.

Lại, kệ đầu phá không có tự "thể", phá bộ không có thời gian riêng; ba bài kệ sau, phá bộ có thời gian riêng. Phá hai bộ này, tức tất cả thành lập cùng cực.

Nửa bài kệ trên, nhắc lại mà lỗi; nửa bài kệ dưới, vấn nạn mà giải thích lỗi.

"Nếu nói khi đi, có "đi", đây là nhắc lại của người ngoài lập.

Trên, đã nói về khi đi không được có "đi". Nay, quan hệ dọc với lúc đi có "đi". Cho nên có, câu "nếu có".

Người này tức có lỗi: Là nêu lỗi. Kệ này và kệ trước tiến thối thành lỗi. Trước, đã nói về thời gian vì không có tự "thể" riêng, nên pháp không có chỗ nhờ cậy, tức không được "đi". Nay, nói nếu có "thể" của thời, có thể nhờ cậy vào thời mà đi, tức thời và pháp có lỗi lìa nhau.

Lìa "đi", có khi đi: Nửa bài kệ dưới, chính là giải thích về lỗi. Đã nói là pháp nhờ cậy vào thời gian đi, tức lìa pháp, có thể của thời riêng.

Khi "đi", vì "đi" riêng: Đây là truyền rõ ràng lỗi lìa nhau. Sở dĩ truyền đi rõ ràng về lỗi lìa nhau là vì trong pháp nội có hai thứ chấp. Như Số Luận v.v.. nhân pháp giả gọi là thời, lìa pháp, không có thời riêng, tức không có lỗi lìa nhau. Như bộ thí dụ v.v.. cho rằng, có "thể" của thời riêng, pháp là sắc tâm; thời gian chẳng phải sắc tâm, nên cần biểu thị rõ lỗi lìa nhau. Nếu vậy, câu trên phá Số luận, nay bác bỏ người thí dụ.

Nếu lìa nhau, nghĩa là đi và thời mỗi pháp đều đi riêng. Đi riêng, nghĩa là cả hai thời và "đi" đều lìa nhau. "Đi" không nhân thời gian, là nghĩa riêng của pháp này. Thời gian không nhân "đi" là thời gian riêng.

Lại, có người nói: "Nay, lúc "đi", vì tự đi riêng một mình, nên nói đi riêng. Đây chẳng phải là chỉ thú của văn.

Kệ thứ ba, phá hai pháp với ý sau: "Kệ đầu được nhân nhau, mà mất đi"; Kệ tiếp theo là, được "đi", mà mất nhân nhau; nên nói tới, lui là lỗi. Người ngoài nay muốn lập nhân nhau, lại nói có "đi", tức đều tránh khỏi hai lỗi. Vì sao? Vì đã nói khi đi, có đi, tức khi "đi" trước, cho là thể của thời gian, được tránh khỏi lỗi vô "thể". "Đi" sau hai thời , là nhờ cậy vào thời mà "đi", không có lỗi đi riêng.

Nửa bài kệ trên, nhắc lại mà nêu lỗi; nửa bài kệ dưới, là giải thích lỗi:

1) Nói là vì khi "đi": Đây là dùng một pháp "đi" làm "thể" thời

gian.

2) Nói là khi đi có “đi”: Lại có một pháp nhờ thời gian mà “đi”.

Hỏi: “Điều này có lỗi gì?”

Đáp: “Đã có hai pháp, thì có hai thời gian. Nếu có một thời gian thì lẽ ra có một pháp, há trong một thời gian mà có những hai pháp “đi” ư? vã lại, pháp “đi” gọi là động tác của thân. Đã có hai động tác, là có hai thân, hai sắc ấm. Sắc ấm đã hai, thì bốn tâm há là một ư?”

Hỏi: “Hai “đi” có lỗi gì?”. Đây là sinh phá hai người thứ tư, người ngoài chưa biết lỗi của hai pháp, cho nên mới hỏi. Vả lại, dù biết có lỗi, mà vì còn chấp mắc, khó tiện so sánh, cho nên mới hỏi?”

Trong phần đáp, được chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại mà chính thức đều.

Nửa bài kệ dưới, là giải thích đều.

Hai pháp “đi” là hai sắc ấm. Đã có hai sắc ấm, tức hình thành hai người. Nếu chỉ có một người thì cũng chỉ có một pháp, nên lại tiến lùi quanh co.

Lại, nếu nói pháp hai mà nhân một thì lẽ ra cũng nhân hai, pháp một.

Nửa bài kệ dưới, giải thích đều: Vì lìa ngoài pháp, không có nhân, cho nên hễ pháp hai thì nhân hai.

Lại, vốn là một người, do ông lập trong khi đi có “đi”, tức thành hai người. Đã thành hai người, tức một người với pháp “đi” về hướng Đông; còn một người với pháp “đi” về phía Tây, tây đông. Người ở phía Đông lại trong khi “đi” có “đi”, lại thành hai pháp, hai người. Như thế, tức một người thành vô lượng người; một pháp thành vô lượng pháp.

Nếu như vậy, tức mất một người, một pháp. Đã mất một thì đâu có nhiều ư? nên một, nhiều đều hoại. Đến đây, về sau tức lập pháp tận cùng.”

Hỏi: “Lìa người đi, không có pháp “đi”, pháp đi có thể như thế v.v... trở xuống, là phần thứ hai, kế là phá người đi. Hỏi: “Chương này vì phá người đi hay vì phá người đi “đi”?”

Đáp: “Có đủ hai ý:

1) Phá người đi

2) Phá người đi đi.

Hỏi: “Dựa vào thứ lớp của môn quán, “Nhân không” dễ được, nên nói trước; “pháp “không” khó được, nên nói sau. Nay, sao lại được phá pháp trước, phá người sau ư?”

Đáp: “Nay hai luận Trung, Bách đối nhau: Vì Bách luận theo thứ

lớp của môn quán, nên phá thần trước, kế là phá pháp. Bởi ngoại đạo chưa nhận thức môn quán của Phật pháp, nên bảo cho biết dần. Lại, ngoại đạo chấp thần là chủ, nên trước phá ông chủ ấy. Trung luận phá người nội học. Người nội học phần nhiều đã biết "nhân không", phần ít tin "pháp không". Vì đã biết "nhân không", nên phá nhân trước; vì chưa biết "pháp không", nên phá pháp trước."

Hỏi: "Nội đạo đã biết "nhân không", thì đâu cần phải phá?"

Đáp: "Vì còn có người không biết, như Độc tử. Lại, luận này chánh phá nội, phụ phá ngoại. Vì chánh phá nội, nên phá "pháp" trước, vì phụ phá ngoại, nên phá "nhân" sau.

Lại, hội pháp thành tựu con người, vì "pháp" là gốc của con người, nên trước, phá gốc ấy."

Hỏi: "Thế nào là pháp người "đi" "đi" ư?"

Đáp: "Luận chung về "đi" có hai thứ:

1) Pháp "đi"

2) Nhân "đi"

Chương trước, đã phá pháp "đi'. Nay, kế là phá nhân "đi". "Nhân", "pháp" đều không có "đi", tức tất cả "đi" tận. Lại, "đi" có hai thứ:

1) Chẳng phải loại chúng sinh "đi", như gió vận hành nước tuôn chảy.

2) Loại chúng sinh "đi", như từ nơi này đến nơi khác.

Trên phá "pháp" đi, gồm phá chẳng phải loại chúng sinh "đi". Nay chính là phá loại chúng sinh "đi".

Lại, trên phá pháp "đi" là phá vô ngã bộ. Nay, phá người "đi" là phá hữu ngã bộ. Hoặc chia làm bốn:

1) Lập

2) Phá

3) Bào chữa

4) Lại phá.

Nay, y cứ văn có hai: Đầu tiên là hỏi; kế là đáp.

Hỏi có hai:

1) Lãnh hội vô pháp ở trước.

2) Lập có nhân ở sau.

Nhưng ý hỏi này nhân Luận chủ mà sinh. Luận chủ vấn nạn ở trên rằng: "Lìa pháp không có nhân, vì pháp hai, nên nhân lẽ ra cũng hai. Đây là mượn "nhân", phá "pháp". lại, sở dĩ mượn "nhân" để phá "pháp" là vì muốn mượn "pháp" để phá "nhân", thì chứng bệnh "nhân", "pháp" mới dứt!

Người ngoài vội nói: “Lìa pháp không có nhân, vì nhân “có”, nên pháp tức “có”?”

Đáp: “Năm bài kệ dưới, được chia làm hai:

1) Chia ra đoạt phá

2) Giả sử phá (phá dọc)

Đầu tiên đoạt phá, được chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại đối tượng tiếp nhận của người kia.

Nửa bài kệ dưới, chính là đoạt lập của người kia.

Lời nói không lìa này, gồm có ba chỗ để sử dụng:

Đầu tiên, dùng làm vấn nạn lìa “pháp” không có “nhân”. Pháp hai, nhân cũng hai. Kế là, người ngoài dùng để lập “nhân” có, “pháp” tức có.

Nay, trở lại dùng để phá “pháp” vô “nhân” tức là vô. Nhưng người ngoài nói rằng: “Nhân có, pháp có”.

Luận chủ nói: “Pháp không có, nhân không có”. Lời của Luận chủ đã rõ ràng ở trước. Lập của người ngoài vì chưa tỏ về sau, nên có co duỗi.

Người “đi”, tức “không đi”, đây là phá dọc thứ hai.

Lại, chia làm hai: kệ đầu tiên, chia ra ba môn mà bác bỏ chung, Ba bài kệ sau, giải thích môn chương, để giải thích “phi”. Con người phần nhiều giải thích: “Kệ này cũng là dùng ba thời gian để phá. Câu đầu, vì đã qua; câu kế là, vì sau cuối; nửa bài kệ dưới là thời gian “đi”.

Nay, cho là không đúng. Sau đây, là người ngoài bào chữa, lại bào chữa câu đầu, há được bào chữa “đã đi” ư?”

Nay, người đã giải thích ở đây y cứ ba môn để phá. Câu đầu, nói về người đi trong thời gian “đi”, không thể dùng pháp đi để “đi”.

Câu kế là, nói người không “đi” cũng không thể dụng pháp đi để đi. Lìa hai cách “đi” này, không có cách đi thứ ba. Sau đây, sẽ giải thích.

Nay, lại căn cứ vào môn này để phá:

Từ trước đến đây, nếu tìm “đi” được thì có thể nói là người đi đã dùng “pháp” đi mà đi, gọi người đi đã đi. Từ trước đến đây, đã tìm “đi” không có từ thì dùng vào đâu?

Lại, trên đã nói “pháp” “không”, thì “nhân” “không”, vậy thì làm sao ở trong “không” “nhân”, “pháp” mà nói là người đã dùng “pháp” đi để “đi”?

Và, đã gọi “người đi”, “tức”, nghĩa là không có tự thể, thì sao có thể sử dụng pháp đi ư? Hơn nữa, người đi, rõ ràng không đi. Như Tăng

Triệu đã nói: “Quán phương, biết được. Người đi kia không đến phương, cũng như các dòng sông đua nhau chảy, mà thật ra không tuôn chảy, nên người đi rõ ràng mà thật không đi.

Người không đi, không đi, là phá câu thứ hai. Đây là mặt mũi trái nhau: người không đi làm sao “đi”? bởi lẽ, nếu người không đi mà đi thì khác nào như người không có tội mà có tội; người không có thí cho mà có thí. Lại, nhân người đi có người “không đi”: Trên, đã tìm người đi không thể được, thì làm sao có “người không đi”? Còn không có “người không đi”, thì làm sao “kẻ không đi” mà “đi” ư? Lại, “người đi” còn “không đi”, thì “người không đi” làm sao đi? Như ánh sáng còn chẳng phải ánh sáng, thì bóng tối làm sao là ánh sáng ư? “Đi” đã “không đi”; “không đi” cũng không đi, há có thể “vừa đi”, “vừa không đi” là “đi”, cho đến “chẳng phải đi” chẳng phải “chẳng đi” là “đi” ư? Đây, tức là phá nghĩa “không” mà “có”. Cái “có” khác đã không được là “có”, thì không là “có” làm sao mà được “có”?

Nếu nói không “có” là “có” thì lẽ ra “người không đi” là “đi”, tức khuất phục cách phá này. Tuy nhiên, “đi” không được “đi”; “không đi” cũng không được “đi”, tức “có” không được là “có”, chẳng phải “có”, cũng không được là có vừa có vừa không có chẳng phải không có, đồng thời không thành có.

Hỏi: “Nếu người đi mà “đi” thì có lỗi gì?”

Từ đây trở xuống, phần thứ hai, phá dọc giải thích môn chương, chỉ giải thích môn đầu, không giải thích hai môn sau, bởi lẽ môn đầu đã bị phá, thì hai môn sau tự sụp đổ. Vả lại, môn đầu là lập chung, phá chung. Vì ba thời gian có người đi gọi là lập chung. Phá ba thời gian có “đi” gọi là phá chung. Từ văn này là nhằm phá riêng, lập riêng. Lập riêng người đi đi, là lập riêng; phá người đi đi là phá riêng.

Trong phá pháp ở trên, cũng có hai ý chung riêng của hai môn tung đoạt. Đầu tiên là hỏi, kế là đáp. Phần hỏi này là của ngoại đạo Độc tử và nghĩa của luận Thành Thật v.v.. đều nói có con người ngự trị pháp đi mà “đi”, chỉ hai sự Thành Thật:

1) Cho rằng: “Có riêng thể, dụng của người.”

2) Không có tự “thể”, chỉ có dụng giả. Trong luận này hàm súc hai thuyết của luận Thành Thật?”

Đáp: “Ba bài kệ dưới được chia làm ba: Đầu tiên phá vô “thể”. Kế là, phá hai pháp. sau, phá đều có tự “thể”.

Nửa trên của kệ đầu, nhắc lại mà không tiếp nhận; nửa bài kệ dưới, chính là phá không có tự “thể”

"Nếu lìa ngoài pháp, có riêng tự "thể" của người, tức là người có thể chế ngự pháp mà "đi". Nhưng vì lìa pháp vô "thể" của người, thì làm sao con người chế ngự pháp mà "đi"?"

Hỏi: "Có phải Luận chủ đã dùng "không có thể" để phá ư?"

Đáp: "Chẳng đúng. Vì ông đã nói là người đi, tức đã dùng "đi" để hình thành", thì người không có tự thể. Như dùng ngón tay để hình thành nắm tay,, nắm tay không có tự thể. Chẳng phải dùng vô "thể" để phá "có" "thể" của ngoại đạo. Lại, như con người làm sư tử, sư tử không thể "đi", mà cần phải có con người chế ngự nó mới "đi". Nay, nói: Hai thí dụ này lìa nhau, có thể được như vậy lìa động tác của hai chân, không có người riêng, nên không được "đi". Thí dụ này được phá chung ngoại đạo Độc tử và nghĩa của luận Thành Thật v.v.., nghĩa ấy dễ biết, không phiền lập lại.

Kệ thứ hai là Phá hai pháp của: "Kệ trước là phá đoạt. Hai kệ này đều là quan hệ dọc: Nửa bài kệ trên, là nhắc lại nửa kệ dưới phá. Ý phá là? Nếu tránh "không có tự thể" ở trước, mà nói có tự "thể", thì nay, dù có tự "thể" cũng rơi vào hai người đi, thì pháp trước được dùng làm thể của người, pháp đi sau, được dùng làm dụng của người."

Hỏi: "Hai pháp có lỗi gì?"

Đáp: "Hai pháp "đi" là hai sắc ấm, tức cử động của hai thân, một người mà có hai thân là lỗi lầm to. Lại, "nhân" "pháp" không lìa nhau, "pháp" hai tức "nhân" hai; "nhân" một tức "pháp" một. Một người mà "pháp" hai của ông, cũng có thể "nhân" nhân, mà "pháp" 1. Lại, "pháp" hai tức "nhân" hai. Hai người này đều đi đến đông, tây, thì người đi hướng đông, tây lại dùng pháp đi để "đi", cũng có hai "đi". Đã có hai pháp, lại thành hai người. Như thế, một người sẽ trở thành vô lượng con người như thuyết ở trước nói đầy đủ."

Văn xuôi có hai luận:

Một bản rằng:

1) Dùng pháp đi hình thành người đi.

2) Người đi đã được hình thành xong, sau đó, dùng "pháp đi". Văn này là quyết định; các bản khác đều không đúng. Vì sao? Vì đầu tiên, nói: Dùng một pháp "đi" làm "thể" của người. Kế là, một pháp "đi" là dụng của con người, nên trở thành lỗi một người có hai pháp. Kệ thứ ba, là phá đều có "thể", cũng nói rằng phá "đi" riêng.

Nửa bài kệ trên, nhắc lại mà nêu lỗi. Nửa bài kệ dưới, nói đều có tự "thể".

Lìa "đi", có người "đi", ông nói về người "đi" dùng pháp "đi", tất

nhiên, trước có người "đi", về sau mới dùng pháp "đi", tức là lìa pháp "đi", có tự "thể" của người "đi".

Nói người "đi" có "đi", Sư nói rằng: "Lìa "đi", có người "đi". Người ngoài hiểu ngầm thế này: "Lìa "đi" có người "đi" riêng, nói người đi có "đi". Trong miệng lại nói: "Người đi chế ngự pháp "đi" mà "đi", nên nói rằng "đều có tự thể".

Lại, đại ý câu này là nói nghĩa của người ngoài thành lỗi lìa nói trên: "Có "thể" của người ở trước của ông, mà vì người nói đã dùng pháp, nên biết lìa pháp có tự thể riêng của con người.

Kệ này và phá "đều có tự thể" trong phá pháp "đi" hoàn toàn đồng, nhưng ở trên, nói về "đều có tự thể "của pháp thời gian, nay nói về "đều có tự thể" của "nhân", "pháp" là khác nhau thôi!".

Hỏi: "Phá "đều có tự thể" ở trước, theo thứ lớp cùng với phá không có tự "thể", vì sao nay lại đặt ở sau hai "thể" ư?"

Đáp: "Vì là trái ngược với ngộ nhận của Luận giả. Làm sao biết được? Vì trước đây, người ngoài lập ba thời gian có người "đi". Thanh Mục đã y cứ trong phá hai pháp, để kết luận không có người đi trong ba thời gian. Xong, lại nói: "Người của kệ này, phải biết là ngộ nhận. Nếu chẳng phải trái ngược với sự ngộ nhận của Luận giả, thì đây là sai lầm của bạn tiếng Phạm văn. Hơn nữa, nếu quyết định có "đi", có người đi, thì lẽ ra có phát khởi ban đầu.

Thứ ba, kế là, dùng ba thời để phá phát khởi. Phát khởi, khác với "đi": Nhận lấy nghĩa tĩnh lặng, gọi là , động chân thành bước, gọi là "đi", nên "đi" tức là "quả"; phát chính là "nhân". Thế gian thường hay nói: "Đi ngàn dặm, đều do bước chân ban đầu", hợp với ôm lấy dự "đi", vốn khởi hành từ đầu mối mảy may, cho nên phá phát.

Đến đây, đến nay, văn ba, nghĩa bốn:

Văn ba: Đầu tiên, pháp pháp "đi". Kế là phá người "đi". Nay, phá phát khởi ban đầu.

Nghĩa bốn: phá nghĩa nhân, quả của "nhân", "pháp".

Y cứ văn, chia làm hai: Đầu tiên, là văn xuôi; kế là bản kệ. Văn xuôi được chia làm hai: Đầu tiên, là nêu lập mà tìm "phát khởi" trong ba thời không thể được, tức là nêu phá.

Cứ theo ba bài kệ, là chia làm bốn:

1) Kệ đầu chia ra môn ba thời gian.

2) Kệ tiếp theo là, giải thích môn ba thời gian.

3) Nửa bài kệ, là phá ba thời gian.

4) Nửa bài kệ, là tổng kết phá.

Môn đầu, được chia làm hai:

Ba câu nói ba thời không có phát động. Một câu sau, quở.”

Hỏi: “Trên nói rằng, “đi” là “quả”, phát động là “nhân”, sao lại y cứ vào “quả” đã đi, để tìm kiếm nhân phát khởi đầu tiên ư?”

Đáp: “Đây chẳng phải là tìm nhân trong quả, mà là tìm tên của môn ba thời. Trên, đã dùng môn ba thời để tìm không có pháp “đi”. Kế là, y cứ ở môn ba thời, để tìm không có người đi. Nay, y cứ môn ba thời, để tìm không có phát khởi đầu tiên, nên môn ba thời là chủ thể phá; nhân quả v.v.. của “nhân”, “pháp” là đối tượng phá.”

Hỏi: “Vì sao y cứ môn ba thời để phá các pháp này ư?”

Đáp: “Pháp “đi”, người “đi” và phát khởi ban đầu, đều là khởi động pháp hữu vi, tất nhiên rơi vào ba đời, nên y cứ trong ba đời để tìm xem, chỗ nào có người phát động? Đã không có trong ba đời, còn ngoài ba đời, thì là vô vi, vô vi cũng không có phát động, cho nên mới quở.

Hỏi: “Vì sao không có người phát động trong ba thời? “Sinh v.v... trở xuống, là giải thích phá kệ.

Trước kia, nói ba thời là không, chưa giải thích lý do vì sao “không”? Nay, sẽ giải thích lý do “không” đó, nên có văn này:

Chưa phá động không có thời gian “đi”: là phần thứ hai, giải thích ba thời gian không có phát động.

Nửa bài kệ trên, giải thích hai thời “không” phát động; nửa bài kệ dưới, giải thích chưa “đi”, không có phát động, chưa phát động thì sẽ không có thời gian “đi”, là giải thích không có phát động trong thời gian “đi” nói trên. Cũng không có “đã đi”, giải thích “đã đi”, không có phát động.

Về kệ môn chương, thì căn cứ theo thứ lớp ba thời gian, nên trước, giải thích đã đi; kế là, chưa đi; sau đang đi. Nay, giải thích: kế là thứ lớp: đi thong thả, đi gấp trước phá đi gấp rút; sau phá đi thong thả. Vì lẽ, chính thức chấp khi đi có phát động và vì có phát động đã đi. Và, đây là theo mắc xích của thế văn, nối tiếp với thời gian đi sau cùng không có phát động, vẫn tức là giải thích.

Hỏi: “Thế nào là chưa phát động, không có thời gian đi, giải thích không có phát động trong lúc “đi” ư?”

Đáp: “Nếu chưa phát động, có thời gian có thể từ trong thời gian phát, chưa phát động xong, không có thời gian, thì từ chỗ nào phát động ư?”

Hỏi: “Vì sao chưa phát động thì không có thời gian ư?”

Đáp: “Phát là phap phát động, do pháp, nên có thời gian, chưa

phát động thì không có pháp. Không có pháp thì làm sao có thời gian ư?"

Hỏi: "Nếu vậy, nay vì nhân phát, nên có thời gian, có thể được từ trong thời gian phát động hay không?"

Đáp: "Nếu nhân phát động mà có thời gian, thì tức là thời gian không có tự thể. Thời gian không có tự thể, tức phát động không có đối tượng cậy nhờ, thì làm sao được phát động từ trong thời gian ư?"

Hỏi: "Phá thời gian này có khác gì với phá pháp ở trên?"

Đáp: "Môn chương ban đầu của kệ với ba thời gian của kệ đầu trong phá pháp, tìm pháp "đi" không thể được hoàn toàn đồng. Nay, kệ này với kệ không có tự thể trong phá pháp ở trên, là hoàn toàn đồng. Phá thể tốt đẹp, phát động lẽ ra cũng có đủ bốn phá:

1) Phá không có tự "thể"

2) Đều có tự "thể"

3) Hai pháp

4) Hai người.

Chỉ cách phá trên, lấy đủ để nói. Nay, lược nêu môn đầu, tức ba môn còn lại, có thể lãnh hội. Cũng không có "đã đi", giải thích trong "đã đi" không có phát động, cũng có hai nghĩa:

1) Nếu chưa phát động, có thời gian "đã đi", thì sẽ có thể từ trong thời gian "đã đi" mà phát động. Chưa phát động xong, tức không có thời gian "đã đi", thì làm sao phát động từ trong thời gian "đã đi"?

2) Nhân phát động có thời gian, thời gian thì không có tự thể, pháp sẽ không trông cậy vào đầu mà được phát động ư?

Hai nghĩa này lẽ ra có phát động, nghĩa là kết hai nghĩa trên, lẽ ra có phát động, mà nay còn "không". Chưa "đi" là chưa "đến", chưa đến là chưa có thời gian, thì làm sao được phát động từ trong thời gian ư?

"Không có đi", không có "chưa đi", đây là phần thứ ba, kế là, phá không có ba thời.

Phá không có ba thời gian:

Từ trước đến đây, ba chỗ, dùng ba thời để phá pháp đi, người đi và phát động đầu tiên đã xong. Nay, tiếp theo là phá ba thời gian này, tức là trước phá đối tượng phá; nay, phá chủ thể phá.

Hỏi: "Vì sao phá ba thời gian ư?"

Đáp: "E người ngoài nói rằng: "Nếu trong ba thời gian đều không có nhân quả của "nhân", "pháp", thì vì sao có ba thời gian này ư? Đã có thời gian, tất nhiên, lẽ ra có pháp. Lại, đã có chủ thể phá, lẽ ra có đối tượng phá. Cho nên, nay nói: vì pháp "không", nên thời gian "không".

Vì đối tượng phá “không”, nên chủ thể phá cũng “không”.

“Tất cả không có phát động”: phần thứ tư, tổng kết phá:

Tất cả “không”: nghĩa là không có pháp “đi”, người đi v.v.. Vì chỉ phát động ở sau cùng, nênnêu nghiêng một bên.

Làm sao phân biệt được? Nghĩa là không nên phân biệt có nhân quả của “nhân”, “pháp” và ba thời.

Văn xuôi nói: “Vì phát động “không”, nên không có “đi”, đây là nói vì nhân “không”, nên “quả” không có.

Vì “không” “đi”, nên không có người đi. Vì “pháp” “không”, nên “nhân” “không”, đâu được có “đã đi”, “chưa đi”, “đang đi”. Đây là vì “pháp” “không”, nên “không” thời gian, cũng là vì đối tượng phá “không”, nên chủ thể phá cũng “không”.

Hỏi: “Vì sao lại quở người ngoài ư?”

Đáp: “Vì chương này phá sự “đi” xong, nên tổng kết quở”

Hỏi: “Không có đi, không có người đi, lẽ ra có ở, người ở?”

Phần thứ hai, dùng môn ba thời để phá ở. Phá ở có hai ý:

1) Trước, phá động, nay phá tĩnh, làm cho tỏ ngộ bốn oai nghi rõ ràng, mà chưa hề động tĩnh.

2) Phá “ở”, là thành phá “đi”.

Trên, y cứ môn “đi” để phá “đi”. Nay y cứ môn ở, để phá “đi”:

Người ngoài kia đã thấy mình đang ở, thì tâm “đi” tất nhiên sẽ sinh. Nay, phá ở của họ, thì không có sự yên tĩnh, đối với dao động, thì tâm “đi” đều dứt. Tựu trung có hai: Trước hỏi, kế là đáp. Hỏi có hai:

Đầu tiên lãnh hội không có “đi” trước kia. Kế là, hỏi; sau là có ở.

Nêu lên câu hỏi này, gồm có ba nghĩa:

1) Người ngoài dù biết không có “đi”, nhưng vẫn chưa hiểu không có ở, nên thưa hỏi.

2) Vì muốn nêu “ở” để chứng minh cho “đi”.

3) Vì muốn “có”, “không” đối đãi nhau, dùng “không” đi đối với “có” ở, tức là “có”, “không” đối nhau.

Ba kệ bốn chương trong phần đáp: kệ đầu, là nói về môn ba thời không có ở. Kệ tiếp theo là, giải thích nghiệng về “không” “ở” của môn đầu. Thứ ba, nửa bài kệ trên, lại dùng môn ba thời để phá ở của người đi. Kế là, nửa bài kệ dưới, là so sánh phá pháp khác. Nửa trên của kệ đầu, nói “không” ở trong hai môn. Nửa bài kệ dưới, nói “không” người đi của môn thứ ba, đi tức là không ở, đây chính là đang “đi” thì “không” ở.

Không đi, nghĩa là không ở, không có đi thì có đối đãi, nên "không" ở. Lại, thế gian có hai thứ ở:

1) Chưa ở

2) Vốn ở

Vốn ở: không đi, gọi là ở, cũng là ở trước đi.

Chưa ở: Dứt đi, sau đó ở, cũng là ở sau đi.

Đi, nghĩa là không ở, phá "chưa ở" của người ngoài kia.

Nếu theo chánh pháp, thì có người đi mà không được ở. Nếu người ngoài kia dứt đi, tức không có người đi nữa, để cho ai ở ư? Như xoè năm ngón tay ra, thì không có nắm tay để ở. Câu tiếp theo là, phá vốn ở, dễ biết.

Bài kệ thứ hai, là phá ở của người đi. Giải thích nghiêng về môn đầu. Lại, so sánh với môn phá đi ở trên có, đủ chung, riêng. Môn đầu phá chung ở; môn này phá riêng ở.

Lại, so sánh với phá trên, lẽ ra có môn túng đoạt: trên đoạt, nay túng.

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại mà không tiếp nhận. Nửa bài kệ dưới, là chính phá. Ý phá rằng: "Lìa pháp "đi", không có người đi. Nếu có người đi, thì có pháp đi, thì không được ở. Nếu dứt pháp đi, tức sẽ không có người đi nữa, khiến cho ai ở ư? Nên, nếu nghĩa người thành, thì không được ở; Nếu nghĩa ở thành, tức không có con người nữa, nói quanh co tới lui. Lại, lìa "pháp", không có "nhân". Ông muốn dứt "pháp", để cho người ở, thì lẽ ra cũng dứt người để cho pháp được ở ư? Các việc tìm tòi, rốt ráo không có ở.

Đi, chưa đi, không có ở, là phần thứ ba, nêu môn ba thời, để phá ở của người đi.

Trên là môn đoạt, nói về người đi, không được ở. Nay là túng.

Ông tất nhiên nói người đi, dứt pháp đi, mà ở, nghĩa là ở trong thời gian nào? Trong "đã đi", là "đã diệt", tức không có ở. "Chưa đi" thì "chưa có ở". Khi đi lại rơi vào hai môn. Đây cũng là dùng môn ba thời ở trên để phá ở.

Đến đây, đến nay, gồm có bốn lỗi, được dùng môn ba thời để phá.

Tất cả pháp hành chỉ, là phần thứ tư, so sánh phá pháp khác.

Hỏi: "Hành chỉ là pháp gì?"

Đáp: "Sinh tử lưu chuyển nối tiếp nhau là hành; Niết-bàn diệt lưu động của sinh tử là chỉ."

Trên, là phá hai thứ động, tĩnh, nay phá hai pháp sinh tử Niết-bàn,

tức tất cả các pháp rốt ráo không sót".

Hỏi: "Đầu đề phẩm, phá "đến", "đi" mà không phá "đến". Không nêu phá ở và hành, chỉ, vì sao phá ư?"

Đáp::Phẩm muốn giải thích vì chưa "tám không", nên dùng "đến", "đi" đối nhau, chỉ vì "đến", "đi" không có hai "thể", nên đối với đây là "đi"; vì xem kia là đến, nên phá "đi" tức phá "đến". Nay, vì muốn nghiên cứu khắp vạn pháp, nên hai thứ động, tĩnh, hai pháp sinh tử, Niết-bàn đều không thể được."

Hỏi: "Nay, ý phá này ở đâu?"

Đáp: "Ý muốn cho chúng ta tỏ ngộ thân này không động, không tĩnh, chẳng phải sinh tử lưu chuyễn, cũng chẳng phải Niết-bàn ngừng dứt, tức là dùng phát quan trong nhân trong phát quán, đối với thân tâm này không khởi lên tâm có sở đắc của phàm phu, Nhị thừa, thường hợp với đạo."

Hỏi: "Dù các thứ môn của ông trở xuống là nói nếu chia ra bốn môn thì môn ba thời ban đầu đã xong. Nay là vòng thứ hai, môn phá "một", "khác".

Nếu hai vòng nói về nghĩa, thì vòng đầu đã nói xong. Nay, là vòng thứ hai. Hỏi:

"Vì sao biết ý có hai vòng ư?"

Đáp: "Trên đã phá "đi", "ở" và so sánh hành, chỉ v.v.. xong mà. Nay, lại phá "đi", người đi. Phải biết là vì lại phá, cho nên có hai vòng."

Hỏi: "Vì sao nói hai vòng ư?"

Đáp: "Vì người căn cơ nhạy bén, vừa nghe qua lược phá của vòng đầu, là hiểu ngay. Kẻ căn cơ đần độn chưa tỏ ngộ, càng phá rộng.

Y cứ văn, chia làm hai: đầu tiên là hỏi; kế là đáp. Hỏi có hai:

1) Lãnh hội "không" ở trước mà mắt thấy.

2) Dưới, lập có "đi", "ở".

Hỏi: "Đầu phẩm đã nói mắt thấy ba thời gian có tác động. Nay, lại nói là: "mắt thấy", so với phẩm trước có khác gì không?

Đáp: "Đầu tiên nói về mắt thấy. Luận chủ đã y cứ môn ba thời, tìm kiếm mãi không được, người ngoài nói:

1) Dù ông vấn nạn khôn khéo, tôi vẫn không thể đáp, mà về mặt đạo lý, sau cùng vẫn "có", vì mắt thấy."

2) Trên, nêu trực tiếp mắt thấy, mà luận chủ đã phá người ngoài nay bèn vấn nạn trái với Luận chủ: Nếu trong ba thời gian, không có mắt, thì không nên thấy? Nay, mắt đã thấy, thì chẳng lẽ là "không",

nên “không” mắt thì không nên thấy?, vì thấy nên chẳng phải “không”, mắt, vì thế khác với trên.

Lại, người ngoài hỏi vặn lại Luận chủ:

“Có thế đế hay không? Nếu có thế đế, thì phải có “đi”, “ở”. Nếu không có thế đế thì là tà kiến. Và, chân đế có thể “không”, thế đế làm sao “không”? Nếu nói trong thế đế “không”, thì chân đế lẽ ra “có”? Tức là rối loạn lớn! lại, nếu tục là “không” mà chân “có”, thì tức sắc có thể nghe, tiếng có thể thấy, mắt lẽ ra nghe, tai lẽ ra thấy?

3) Người ngoài lại nói: “Nếu “không” mà vì điên đảo nên thấy, nghĩa là “có”, “không” đều điên đảo, vì sao thấy “có”, chẳng thấy “không” ư? Và, đồng là thấy điên đảo không có một “đi” mà thấy một “đi”, vì sao không đối với một người thấy có hai “đi”, lại đối với hai người thấy một “đi” ư?

4) Miệng ông nói “không”, mắt ta thấy “có”, thì mắt thấy là thật, còn miệng nói khó tin. Vì các nghĩa như thế v.v.. nên nêu lại mắt thấy để hỏi Luận chủ?”

Đáp: “Dưới đây, là phần thứ hai, phá. Cứ theo văn, chia làm ba:

Kệ đầu, nhắc lại cả hai quyết định cả hai. Hai kệ tiếp theo là nhắc lại cả hai vấn nạn cả hai. Một kệ sau, kết cả hai, quở trách cả hai.

Văn xuôi ở trước quở rằng: “Đối tượng mà mắt thịt nhìn thấy không đáng tin cậy, nghĩa là ông tin những gì mắt thấy, không tin vào cách phá từ miệng Luận chủ, nên kiểm tra hai nhân miệng, mắt. Người ngoài lấy vô minh điên đảo làm nhân, cảm được mắt thịt; còn Chư Phật, Bồ-tát dùng Ba-Nhã làm nhân, giảng nói ở miệng, nên mắt thấy không đáng tin, những gì ta phá mới tin. Lại, hiện đời, vì tâm vô minh của ông truyền vào mắt, nên những gì mắt ông thấy không đáng tin, ta dùng quán để biện biệt tâm ta, luận nói ở miệng, vì xuất phát từ tâm hai tuệ truyền vào miệng này, nên miệng đáng tin, mắt không đáng tin.

Lại, mắt không đáng tin: Như người bị bệnh nhiệt, mắt thấy các thứ ngang trái, nên miệng nói có vật thể. Bệnh nhiệt vô minh của ông, nên trông thấy có ngang trái nói có “đến”, “đi”. Lại ông nói thấy một, vì sao không thấy hai? Nghĩa là cái thấy này không thấy đồng thời là do tâm trái ngược của ông. Thấy một của ông đã không đáng tin, thì cái mà ông không thấy, cũng không đáng tin, năm câu như thế. Năm câu này là điên đảo, tương ưng với điên đảo, nên những gì được thấy không thể rối loạn.

Lại, nếu ta nói “không” mà thấy “có” thì có thể bị vấn nạn này: ông tự thấy “có”. Nay, vì y cứ ở chỗ tìm “có” của ông mà không được,

nên có của ông không đáng tin. Nếu ông chấp "không" mà thấy "có" thì ta cũng vẫn đả phá cái "không" đó của ông.

Lại nói: "Đã gọi cái mà mắt thịt nhìn thấy không đáng tin, đâu được nói rằng Đức Phật thấy thế đế, không khác với phàm phu, chỉ vì có chấp mắc, không chấp mắc không đồng, nên chia ra phàm, thánh ư?"

Lại, từ vô thỉ đến nay, ông đã tin như thế mà không được giải thoát nay muốn được giải thoát, thì ông không nên tin sáu căn này, nên tin ở Ba-Nhã, thì không tin tất cả pháp, còn nếu tin tất cả phápthì không tin Ba-Nhã. Ba-Nhã sinh thì tất cả pháp sẽ bất sinh, tất cả pháp sinh, tất nhiên Ba-Nhã sẽ bất sinh. Hai sông lưng, đầy cũng giống như thế.

Người ngoài đã nêu cái mà mắt thấy đáng tin. Luận chủ dùng "một", "khác" so sánh phá để hiện rõ tức sự đáng tin, nên y cứ "một", "khác" để tìm kiếm không thành.

Lại, "một", "khác", kiểm tra không thể được. Phải biết rằng cái mà tuệ nhãn thấy, hiện đáng tin. Như phẩm Nhân Duyên nói: "Vì hiện thấy, nên thế gian mắt thấy."

Hỏi: "Kiểm tra "một", "khác", làm sao hiện đáng tin ư?"

Đáp: "Ông nói mắt thấy có người "đi", pháp "đi", là mắt ông vì thấy là một vật thể hay là hai ư? Ngay việc để trách, ra người ngoài với mắt thấy việc là như vậy, vì không có đối đãi nên việc mà mắt thấy không thành. Lại, dù lập "một", "khác" để phá, nhưng chấp có người "đi", tức là ngã kiến. Mà ngã kiến là gốc của "một", "khác"; "một", "khác" là gốc của "đoạn", "thường"; "đoạn", "thường" là gốc của sáu mươi hai kiến. Vì thế, nên kinh Đại Phẩm nói: "Thí như vì "ngã kiến" gồm thâu sáu mươi hai kiến, nên biết "ngã kiến" là gốc. Do có "ngã", nên tìm tòi "ngã" với ấm là "một", tức ấm diệt thì "ngã" diệt, thành "đoạn kiến". "Ấm" khác với "ngã", vì "ấm" tiêu diệt "ngã" vẫn còn, nên khởi lên "thường kiến". Do đó, "một", "khác" là gốc của "đoạn", "thường". Đã có "đoạn", "thường", thì khởi sáu mươi hai kiến. Từ kiến thì khởi ái. Vì Nhân Duyên ái, kiến nên có nghiệp khổ. Nay, phá tan gốc "một", "khác" tất nhiên kiến chấp ngọn ngành tự đổ ngã, tức làm cho chúng sinh được tỏ ngộ, các phiền não đều vắng lặng, các đức đều tròn đầy. Các phiền não đều diệt, không thể là "có"! Đức đều tròn đầy, chẳng thể là "không", nên được pháp thân trung đạo.

Lại, "một", "khác" là mười bốn vấn nạn. "Một", "khác" đã đổ ngã, thì mười bốn vấn nạn liền hoại theo"

Hỏi: ""Một", "khác" vì phá một người hay vì phá hai chấp?"

Đáp: "Nếu nêu trực tiếp nghĩa bào chữa của mắt thấy, thì "một",

"khác" phá một lập. Nếu chấp "một", "khác", thì sẽ phá cả hai người."

Hỏi: "Người nào chấp "một", "khác"?"

Đáp: "Nếu vì chấp thẳng sắc pháp làm thân động, nên gọi là "pháp" đi; "pháp" đi hình thành con người, gọi là "người" đi, thì chẳng phải là nghĩa của bốn ngoại đạo như Tăng-khư v.v.., bởi bốn ngoại đạo đó đều chấp sắc "khác" với thần, mà tự chấp thần và giác là "một", "khác" nên có bốn sư.

Nếu đều lấy năm ấm làm động tác của thân, gọi là pháp đi, thì cũng là nghĩa của bốn ngoại đạo, mà Luận sư Thành Thật nói "giả có" tức nghĩa thật khác với nghĩa thật, tức nhập hai môn hiện nay để trách họ.

Lại, Luận sư Thành Thật chấp người giả có tự thể, có dụng là chấp nghĩa "khác". Chấp người giả không có tự "thể" lại dùng năm ấm làm "thể", là nghĩa "nhân", pháp là "một".

Kệ đầu nhắc lại cả hai, bác bỏ cả hai dễ biết. Hai kệ tiếp theo là nhắc lại cả hai phá cả hai. Trong phá "một", nửa trên bài kệ là nhắc lại nửa dưới bài kệ, là phá. Sở dĩ nêu tác, tác giả là vì đều là pháp đi, người đi, vì là vị lỗi của nghĩa "một" của "pháp" đi, "người" đi. vì lỗi rõ ràng của nghĩa tác, tác giả là "một", nên đem biểu thị rõ, để làm vị đều.

Làm ra bình này, đây là sắc pháp, thợ gốm là con người chẳng phải sắc pháp. "Đi" của ông cũng là sắc pháp; "người" đi chẳng phải sắc pháp. Đi, "người" đi đã là một, thì tác, tác giả cũng "một". Nếu là "một" thì cả hai đều là hữu tình, cả hai đều cùng là vô tình; cả hai đều có sắc và cả hai vô sắc.

Sư trách nghĩa của luận Thành Thật: "Con người của ông khởi thiện, ác, việc thiện, ác là đối tượng tạo tác; người là chủ thể tạo tác. Nếu là "một" thì sẽ không có chủ thể, đối tượng. Nếu có chủ thể, đối tượng thì không được là "một". Nếu là "một", lại còn có chủ thể, đối tượng, thì đây là vừa "một", vừa là "khác". Vì "vừa là khác", nên có chủ thể, đối tượng. Vì "cũng một", nên không có chủ thể, đối tượng. Vả lại, chủ thể, đối tượng đã là một khởi thiện, ác, đã có hai pháp, lẽ ra phải có hai người. Nếu một người, thì pháp thiện, ác, lẽ ra một.

Lại, như người khởi bốn tâm, bốn tâm thay nhau, bốn người cũng vậy. Nếu người là "một" thì bốn tâm lẽ ra là "một".

Người khác lại nói: "Người có thể làm việc thiện, ác, hoặc không hợp với thiện, ác. Tâm là thể của thiện ác, không tương đương với "giải", "hoặc". Nay hỏi:

"Nếu "giải", "hoặc" với tâm là "một", thì "giải", "hoặc" lẽ ra là "một". Việc thiện, ác và con người là "một", hễ là "một" thì thiện, ác là "một". Nếu người không thích ứng với việc thiện, ác, thì chỗ nào lìa thiện, ác, sắc, tâm mà có con người riêng. Nếu có con người riêng thì con người lẽ ra ở ngoài thiện, ác, sắc, tâm, như cột lẽ ra ở ngoài bốn cực vi.

Lại, nếu "khác" với tâm, có pháp thiện, ác, riêng thì lẽ ra có riêng sắc khác với màu xanh, vàng.

Nửa trên của kệ thứ hai, cũng nhắc lại, nửa dưới bài kệ, là phá, mà đem "lìa" để trách "khác" của người kia, là cũng vì lìa sáng mà "khác" với tối. Ông đã được "khác", lẽ ra được lìa nhau. Lìa nhau có năm:

1) Lìa đông, tây: nếu đi, ở đông, lẽ ra ở tây.

2) Lìa "có", "không": "Chưa có" "pháp đi", lẽ ra trước đã có "người" đi; chưa có "người" đi, lẽ ra trước đã có "pháp" đi.

3) Lìa còn, mất: "người" đi chết; "pháp" đi lẽ ra còn, pháp đi mất, người đi lẽ ra còn.

4) Lìa "đi", "ở": "pháp" đi tự đi, mà người tự ở. "Người" đi tự đi, mà "pháp" đi lẽ ra ở.

5) "Khác" không thành nhau: "nhân", "pháp" đã khác, thì không thành nhau, như hai sừng bò.

- Văn xuôi được chia làm hai:

1) Song nêu: Nói chung có lỗi.

2) "Vì sao là giải thích lỗi "một", "khác".

Trước giải thích "một"; kế là, giải thích "khác".

- Trong "một" chia làm ba:

1) Nêu sự lầm lần và lỗi phá Nhân Duyên. "Nhân" đi có người đi v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích song song. Phần dưới trong "một", phần thứ ba, kết song song.

Trong giải thích, có hai:

1) Giải thích phá Nhân Duyên: Đã nhân đi, có người đi, sao nói là "một"?, nên là phá Nhân Duyên.

2) "Lại, đi v.v... trở xuống, là giải thích sự lầm lẫn có hai:

a) Nhân, pháp.

b) Thường, vô thường.

Con người, nói chung có bốn dáng, cho nên là thường. Bốn dáng thay đổi nhau hưng phế, nên gọi là vô thường, chứ chẳng phải phá nghĩa "thường" của người ngoại đạo. Nếu là "một" thì lẽ ra đều là "thường", đều là vô thường! Gọi "người", lẽ ra được pháp; gọi "pháp", lẽ ra được

"người". Cho nên lầm lộn.

Trong "một" có lỗi như thế: phần thứ ba, là song kết. Hoặc giải thích: "Trong giải thích "một" có ba lỗi, một kết. Ba lỗi là:

1) Lỗi lẫn lộn của thể pháp môn.

2) "Lại "đi", gọi là pháp v.v... trở xuống, thứ hai, gọi lỗi lẫn lộn."

3) "Nhân" thường, "pháp" vô thường v.v... trở xuống, là lỗi của nghĩa rối loạn.

Biện luận lập sai lầm, không ngoài ba rối loạn: thể, danh, nghĩa.

"Trong "một" có lỗi như thế", phần thứ tư, kết.

Trong "khác", lẽ ra cũng có ba lìa:

1) Lìa đông, tây

2) Lìa "có", "không"

3) Lìa còn, mất

4) Tổng kết.

Nay tóm tắt không có lìa ban đầu.

Đoạn thứ ba, nửa bài kệ trên là song nêu; nửa dưới, là quở song song, dễ biết.

Nhờ đi, mà biết người đi: Là phần thứ ba, phá môn Nhân Duyên. Sở dĩ có môn này, gồm có ba ý:

1) Trước kia, phá "một", "khác"; phá thể của "nhân", "pháp". nay môn Nhân Duyên phá tác dụng của "nhân" "pháp", nên văn của hai kệ đều gọi không thể dùng, thì thể, dụng đều vắng lặng.

2) Trên đã phá "một", "khác", mà Độc Tử lập "nhân", "pháp" không bị sự phá này. Vì có riêng "thể" của "nhân", nên không thể nói "một", mà vì nhân nơi ấm, nên không thể nói "khác". Như có thể lửa riêng, không thể "một" với củi, mà vì dựa vào củi, nên không thể nói "khác". Dù không thể "một", "khác" mà con người có thể chế ngự pháp, và pháp có thể thành tựu người. Vì có nghĩa dụng của "nhân", "pháp", nên nay mới phá.

3) Từ trước đến đây, đã phá "nhân", "pháp" của tánh. Nay, sẽ phá "nhân", "pháp" của Nhân Duyên, tức là nghĩa Nhân Duyên "không", tánh "không".

Hai kệ, được chia làm hai:

1) Kệ đầu, là phá người không thể dùng đi này. Kệ tiếp theo là, phá người không thể dùng đi "khác" người đi này là nhân của người. Người đi không thể dùng người đi "khác" chẳng phải nhân của người. Người đi cũng không thể dùng mà hai kệ này thành tựu lẫn nhau: Kệ

đầu tránh khỏi hai đi mà rơi vào vô dụng; kệ sau, nói nếu người đi kia có công dụng thì sẽ rơi vào hai pháp.

Lại, kệ đầu phá không được động bước thứ nhất; kệ thứ hai, là phá không được cử động bước thứ hai. Bước thứ hai còn không được động, huống chi là bước đi hàng ngàn dặm ư?, cho nên tất cả pháp không có động chuyễn.

Nửa trên của bài kệ đầu, là nói con người không thể dùng pháp. Nửa bài kệ dưới, là nói pháp không thể vận chuyễn con người.

"Nhờ đi, mà biết người đi", đây là nhắc lại nghĩa của người ngoài. Nếu ngồi tĩnh lặng, chấp tay ngay ngắn, thì đây là người. Không biết là người đi, vì người kia do chân cử động, liền biết là người đi, nên nói rằng, nhờ đi, mà biết người đi. Không thể dùng người đi này, là Luận chủ phá. "Đi" này tức người đã do đi mà không thể dùng. Nếu lìa "đi", có thể của người riêng, thì có thể dùng pháp đi. nay, nhờ đi mà biết người, thì người không có tự thể, sao có thể dùng pháp đi.

Lại, không có tự thể, tức là không có người, thì ai dùng pháp đi ư? Như nhờ sắc, tâm mà thành con người. Nếu chưa có sắc, tâm thì vốn không có người. Đã nhân sắc, tâm thành con người, lìa sắc, tâm sẽ không có con người, làm sao con người lại có thể dùng sắc, tâm ư?

Lại, không được sắc, tâm hình thành con người, hễ hình thành thì, tất nhiên có chủ thể, đối tượng. Sắc, tâm là chủ thể hình thành, người là đối tượng được hình thành. Nay, lìa sắc, tâm, không có con người, thì làm sao sắc, tâm là chủ thể hình thành, con người là đối tượng hình thành ư?

Trước, không có pháp đi, nửa bài kệ dưới có hai nghĩa:

1) Giải thích nửa bài kệ trên, nếu trước người đi có "pháp" đi riêng, thì có thể nhờ "pháp" biết người, "người" có thể dùng "pháp". nay, nhờ "con người" có "pháp", thì trước "người" không có "pháp", làm sao nhờ "pháp" mà biết "người", mà nói là con người có thể dùng pháp. Đây tức nửa bài kệ trên phá người ngoài kia có thể dùng pháp. Nửa bài kệ dưới, là phá nhờ "pháp" mà biết người. Ý kế là, nửa bài kệ trên, phá người có thể dùng pháp; nửa bài kệ dưới, là phá "pháp" có thể vận chuyễn con người.

Trước "người" đi có "pháp" đi r iêng, mà có thể nói "pháp", chủ thể vận chuyễn con người. Nay, nhân "con người" có "pháp" thì trước "người" đi không có "pháp" đi; sao nói là "pháp" có thể vận chuyễn con người?"

Văn xuôi chép rằng: "Pháp đi này chưa có thời gian, thì không

có người đi: Đây là nói nhờ "pháp", mà có "người đi". Vì con người không có tự thể, nên không thể dùng "pháp" đi, cũng không có "đã đi", "chưa đi", đang đi. Khi chưa có "pháp" đi, chẳng phải chỉ không có "người", cũng không có ba thời gian, nói nhân "pháp" có thời gian. Đã nhờ "pháp" mà có "người", thì con người không có tự thể, làm sao dùng được "đi" trong ba thời gian ư?"

"Như trước có tường thành v.v... trở xuống, là giải thích nửa bài kệ dưới. Đầu tiên, là nêu thí dụ, giải thích trái lại:

Trước có "người", sau có "thành", con người có thể hướng đến thành. Trước có "pháp", sau có "người", "pháp" có thể vận chuyễn con người, mà "người", "pháp" nhân lẫn nhau, không được trước, sau, vì sao lại nói: "Trước có "pháp" có thể vận chuyễn "người". Và đâu được nói trước có "pháp", nhờ "pháp" mà biết "người" ư?

Kệ thứ hai, phá "đi" khác. Nửa bài kệ trên, là nhắc lại nửa kệ dưới là phá. Người ngoài nói: "Đầu tiên, động một bước, là người nhân đi. Dùng pháp đi hình thành "thể" của người, thì người không thể dùng.

Nay, tiến tới bước thứ hai, "đi" khác với hình thành con người, gọi là đi "khác". "Đi" này đã không hình thành "thể" của người, thì người lẽ ra có thể dùng. Cho nên phá rằng:

"Ở trong một người đi, vì không được có hai pháp đi, nên pháp đi đầu để hình thành "thể" người. Pháp đi kế là, là đối tượng mà người đã dùng, tức là hai "đi". hai "đi", thì hai động tác, hai thân. Như trên là vô lượng lỗi.

Nếu ông nói: "Khi bước đến bước thứ hai, thì bước đầu đã diệt, không có lỗi hai pháp, thì chỉ có bước sau, tức chỉ có pháp đi hình thành người, thì người không thể dùng. Vì đồng với lỗi của kệ đầu, nên tránh khỏi hai đi, thì rơi vào vô dụng; được có công dụng thì trở thành hai đi.

Lại, bước đầu hình thành thể người, thì người không có tự thể, làm sao được vận dụng bước đầu để tiến đến bước thứ hai? Lại, cho dù đem bước đầu tiến đến bước thứ hai, thì lúc đến bước thứ hai, cũng vẫn có bước đầu, tức là một người có hai "đi", không có việc đó.

Gồm, nói về có đi, phải là bước đầu diệt, tiến đến bước thứ hai, không có đem bước đầu đến bước thứ hai, lúc bước thứ hai, cũng có bước đầu, nên kệ nói: "Trong một người đi, không được hai đi". Lại, bước đầu diệt, thì người cũng diệt, không được đến bước thứ hai. Bước đầu không diệt, cũng có bước đầu, cũng không được đến bước thứ hai, nên tất cả người không có nghĩa động bước. Lại, một "đi" hình thành thể của người, đây là "đi" của thời gian trước, một đi trở thành tác dụng

của con người, đây là “đi” của thời gian sau, chỉ tương đương với đi của thời gian trước, chưa có “đi” của thời gian sau. Cuối cùng, “đi” của thời gian sau, không có “đi” của thời gian trước, thường là một “đi”, chỉ có nghĩa thành, không có nghĩa dụng, nên bài kệ nói rằng: “Trong một người đi, không được hai đi”.

Lại, nếu “đi” của thời gian sau cũng là “đi” của thời gian trước, thì ngay trong một người tức có “đi” của hai thời gian trước, sau, cũng trong cùng một lúc có hai pháp trước sau. Hai thời gian trước, sau đâu có nghĩa này? Lại, đang “đi” của thời gian trước, chỉ có hình thành thể người, thì con người đã dùng vật thể nào để được đến thời gian sau ư? Như nhờ năm ấm, bốn cực vi này để hình thành người này, cột này, tức người này, cột này còn không thể chế ngự ấm này, cực vi này, làm sao có thể chế ngự ấm, cực vi của thời gian sau ư? Lại, “đi” của thời gian trước đã hình thành thể của người, mà chưa thể “đi”, thì không gọi “pháp” đi. Nếu gọi “pháp” đi thì lẽ ra là chủ thể đi. Nếu là chủ thể đi, thì đâu dùng đi của thời gian sau ư?”

Lại, nêu ví dụ: Như mắt của thời gian trước kia hình thành thể của người, mà người không thể thấy. Mắt của thời gian sau được con người dùng, mới có thể thấy, đâu có nghĩa này ư?

Lại, mắt của thời gian sau sẽ không thành tựu thể của ta, tức là mắt của người khác, đâu có người này, mà dùng mắt khác ư?

Quyết định có người đi, là phần thứ tư, phá “có”, “không”, cũng nói là: “phá quyết định, không quyết định”.

Luận về có “người” đi, “pháp” đi, phải có ba việc:

1) Nhờ thời gian mà đi

2) Có tự “thể” của “nhân”, “pháp”

3) Có “dụng” của “nhân”, “pháp”.

Môn ba thời, phá nhờ thời gian mà đi. Môn “nhất”, “dị”, phá thể của “nhân”, “pháp” kia. Môn Nhân Duyên rửa sạch dụng của “nhân”, “pháp” kia. Nếu ba pháp này “không”, thì tất cả đều tận diệt, mà ý ông vẫn chưa thôi, nay, lại dùng hai môn để lĩnh hội chỉ yếu của Đại Thừa:

“Nhân”, “Pháp” đều “có” thì không thành “nhân”, “pháp”. “Nhân”, “pháp” đều “không”, thì không thành “nhân”, “pháp”, cho nên có môn này.

Lại, hai môn đầu phá tánh; môn Nhân Duyên phá giả. Tánh, giả nếu là không thì tất cả đều hoại. Nếu môn đạo lững thững, thì tấm tức với chỉ thú này. Nay, lại dùng hai môn để làm cho tâm được vắng lặng hẳn:

Nếu nhất định “có” tức thường, mà thường thì không có đi; nhất định “không”, thì đoạn, mà đã đoạn thì khiến ai đi ư? Lại, quyết định, tất nhiên sẽ không nhân “pháp” có “người”; Con người vốn thật có.

Không quyết định, tức là nhân “pháp” có “người”; người vốn thật là “không”, hai pháp “có” “không” này bao gồm tất cả.

Không nhờ “pháp” mà có “người”, người là người “thường”; nhân “pháp” có người, người là “người” vô thường. Lại, không do “pháp” mà có “người”, người là người “thật”; do “pháp” có “người”, người là người giả. Phá hai pháp này, tức tất cả đều dứt hết.

Lại, không do “pháp” mà “có người”, thì có thể giả riêng; nhờ “pháp” có “người”, thì không có thể giả. Hai pháp này cũng gồm thâu tất cả.

Hai bài kệ được chia làm ba:

1) Bài kệ đầu nói nhất định có người, không có người, không thể dùng.

2) Nửa bài kệ trên tiếp theo là, nói nhất định có pháp, nhân không có pháp, không thể dùng.

3) Nửa bài kệ kết “nhân” “pháp”, chủ thể, đối tượng, tất cả đều “không”.

Kệ đầu, chia làm hai: Nửa bài kệ trên, nói nhất định có người, không thể dùng ba đi: Đã quyết định có tự “thể” của người, tức không nhờ “pháp” đi mà thành người. Người này là “thường”, thường tức không động, sao lại dùng ba đi? Lại, không do “pháp” mà có người, thì người tự có riêng, lẽ ra một mình tự đi, không cần dùng “pháp”, lại không dùng ba.

Lại, quyết định “có” người, người không do pháp mà thành. Người không do pháp thành, tức không có người này, thì ai dùng ba “đi”? Lại, đã quyết định có “người”, thì quyết định có “pháp”. “Pháp” tự có thể “đi”, đâu cần tác dụng của “người”. Lại, không nhờ “pháp” mà có “người”, người lẽ ra thường “đi”, không có lúc nào nghỉ, vì không có “pháp” đi nào có thể nghỉ.

Nửa bài kệ dưới nói:

“Nếu do “pháp” có “người”
Thì “người” vô tự thể”

Không có tự thể, thì không có “người”, ai dùng pháp ư? Lại, không có tự thể, tức đồng với “không thể dùng” ở trên, là lỗi của “đi”.

Nửa trên dưới, của kệ này, nói tiến lùi để phá.

Nửa trên của kệ, nói “có người”, tức không nhờ ba “đi”. Nửa dưới

kệ nói: “Nếu nhờ ba đi, thì sẽ “không” người. Nên, nửa bài kệ trên nói “có” tức không nhân; nửa bài kệ dưới nói nhân, tức “không”. Lại, nửa bài kệ trên, phá nghĩa của người ngoại; nửa bài kệ dưới, phá nghĩa của người nội đạo. Nửa bài kệ trên, phá Độc Tử và thể giả có; nửa bài kệ dưới phá giả không có “thể”. Hai đoạn còn lại, dễ hiểu. Phần lớn đối với ý luận không thể nghĩ bàn: “Ở” mà không tĩnh; “đi” mà chẳng phải động. Dẫm lên đất mà không có chỗ”, há chẳng phải không thể nghĩ bàn ư?”

Văn xuôi giải thích ba đoạn, tức ba, giải thích nửa bài kệ trên là hai. Đầu tiên, giải thích riêng về ba việc: nhân, pháp và thời gian, vì trong lập, phải có đủ ba sự này.

“Nếu “quyết định có” người đi”, đây là giải thích câu “không thể dùng” trong kệ, tức là giải thích phá.

Nói về nhờ “đi” mà có người, người thôi “đi” mà ở. Đã không nhờ “đi” mà có người, thì người tức không có “đi” để dứt, tức người là “thường”, lẽ ra “đi” đều không có lúc dừng, nên nói rằng: “Không nên có ở”.

Giải thích nửa bài kệ dưới có hai bản luận. Nay dùng một bản rằng: “Do “pháp” đi, mà được gọi là “người” đi: “Nếu trước không có “pháp” đi, tức không có “người” đi”: Văn này là văn sửa đúng chỗ phiền phức của bản khác.

Không được nói nhất định “có”, không được nói nhất định “không”: Nếu tạo nên nghĩa phá, thì kết phá trên nhất định “có”, nhất định “không”, thì đều không thể được, nên nói: “không được nói quyết định “có” và quyết định “không” nếu tạo lập nghĩa Nhân Duyên, thì không thể nói nhất định “có”, nhất định “không”. Vả lại, nghĩa này tức nghĩa của hai đế. Vì chân đế là “không”, nên không được nhất định “có”; vì thế đế là “có”, nên không được nói nhất định “không”. Đây là sử dụng hai đế phá lẫn nhau nhất định “có”, nhất định “không”.

Lại, thế đế là “Nhân Duyên “có”, không thể được nói “tự tánh” “có”. Chân đế là Nhân Duyên “không”, không được nói tự tánh “không”. Đây là phá tánh “có”, “không” nói hai đế của Nhân Duyên.

Lại, không được nói nhất định “có”, không được nói nhất định “không”, đều y cứ thế đế, mà thế đế là “giả có”. Đã là giả có thì không thể nói nhất định ‘có”; giả có, thì không thể nói là nhất định “không”. Giả có, không thể nói “vừa có”, “vừa không”. Giả có, không thể nói “chẳng phải có”, “chẳng phải không có”. Đây là bốn quan điểm “có”, “không” của tánh tuyệt, giả có của thế đế; mà “giả có” tuyệt đối chính

là chân đế. “Giả có” của thế đế đã dứt bốn; “giả không có” của chân đế cũng dứt bốn t, nên cả hai đế đều dứt bốn. Tuy nhiên, ý của hai đế phần nhiều đủ các nghĩa từ trước đến đây.

Như huyễn, như hoá, vì huyễn là khởi đầu của mười dụ; hoá là điểm sau cùng của mười dụ, nên nêu đầu, sau. “Đi” huyễn rõ ràng há là nhất định “không”? “Đi” huyễn chẳng phải “đi”, há nhất định là “có”? trở thành lời nói chẳng phải nhất định “có”, “không” ở trên. Lại tìm “nhân”, “pháp” ấy luống dối không thể được, nên gọi như huyễn hoá, không chấp hư, phá thật.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 4, (Phần 2)

PHẨM SÁU TÌNH THỨ BA

Hỏi: "Vì sao có phẩm này?"

Đáp: "Hai mươi bảy phẩm cũng là hai mươi bảy môn, đối tượng chứng nhập lại không có khác. Vì thâm nhập chung lý thật tướng của các pháp, nêu chỉ một lý này được gọi là thật. Ngoài thật tướng này ra, đều là luống dối, nên luận Trí Độ nói: "Chỉ trừ thật tướng, ngoài ra, tất cả pháp đều gọi là ma. Vì sao? Vì tất cả pháp đều là luống dối. Lại, năng sinh phiền não; phiền não sinh ra nghiệp; nghiệp sinh quả khổ, nên gọi là ma. Pháp thật tướng không thể chấp mắc, vì là chỗ diệt phiền não, nên không gọi mà."

Hỏi: "Vì sao thật tướng không thể chấp mắc?"

Đáp: "Nếu dùng "có tâm" chấp mắc thật tướng, thì thật tướng cuối cùng "chẳng phải có", cho nên "có tâm" không thể chấp mắc. Nếu lấy "vô tâm" chấp mắc thật tướng, thì thật tướng cuối cùng "chẳng phải không có".

Như thế, bốn quan điểm: "vừa có", "vừa không", "chẳng phải có", "chẳng phải không", đều không thể chấp mắc, nên bất sinh phiền não. Đã bất sinh phiền não, mà còn hội nhập thật tướng, diệt được tội lỗi phiền não, nên luận nói: "Ví như rắn bám sát tất cả vật, chỉ không thể bám dính ngọn lửa. Ba-Nhã như ngọn lửa, bốn bên không thể xúc chạm, vì sẽ đốt phỏng tay. Vì thế, nên chúng sinh có thể bám víu tất cả pháp, nhưng không thể bám víu thật tướng. Thật tướng đã là chỗ để diệt phiền não, cho nên hai mươi bảy môn đều vì đi suốt qua thật tướng. Nếu thật tướng đã hiển bày, thì phát chánh quán. Nếu chánh quán đã phát, thì hí luận sẽ tiêu mất từ đây. Vì cho nên ở đầu luận nói: "Hay nói là Nhân Duyên diệt các hí luận", là đại ý của kinh, luận của chư Phật, Bồ-tát trong ba đời, mười phương."

Hỏi: "Nếu vậy, thì vì sao có đến hai mươi bảy môn?"

Đáp: "Long Thọ chia ra các môn, chỉ vì nhập lý, ý không ở môn. Nếu không nhận lấy lý của đối tượng nhập làm chánh, mà chỉ tìm tòi, nghiên cứu, đi suốt qua môn lý thì hoặc trước, sau; hoặc lập hay phá, người như thế, chỉ dừng lại ở ngoài cổng, không bao giờ nhập lý được. Ý của Luận chủ chỉ ở nhập lý, không ở nơi môn, trong khi con người lại chú trọng ở các môn, không quan tâm ở nhập lý, là trái nhau với luận, chẳng phải là đạo giúp đỡ của sư.

Lại, tìm xét, nghiên cứu các môn, đã không nhập lý, thì "hoặc" cũ không loại trừ, mà còn khởi phiền não mới ở xứ môn, có thể nói là uống nước cam lộ, lại trở thành thuốc độc! Chính vì thế, thành thử cũng không nên hỏi trình tự, mà phải nói trình tự.

Trên, đã y cứ bốn oai nghi động, tĩnh, để hiển bày thật tướng, sao cho chúng ta phát sinh chánh quán, dứt trừ các phiền não. Nay, dựa vào sáu căn để hiển bày thật tướng, khiến cho chúng ta phát sinh chánh quán, diệt các phiền não. Nếu ở môn trước, chúng ta đã tỏ ngộ thì không cần phẩm này, chỉ vì căn tánh chúng sinh không đồng, được ngộ đều khác nhau, vì trải khắp các pháp để quán sát, cho nên nói lại."

Hỏi: "Vì sao dựa vào thân, tâm này để làm sáng tỏ thật tướng, phát sinh quán, dứt trừ "hoặc"?"

Đáp: "Tất cả phàm phu đối với thân, tâm này, thường khởi phiền não ái, kiến. Vì phiền não, nên có nghiệp, vì nghiệp nên phải cam chịu báo khổ. Nay, quán sát thân này xưa nay vắng lặng, tức là thật tướng. Đã là thật tướng, tức là pháp thân, nên kinh Tịnh Danh nói: "Quán thật tướng của thân, quán Phật cũng thế.", bởi vì là ý chung của một luận.

Kế là, sẽ nói riêng về sáu tình (sáu căn) kế là phẩm khứ lai, phẩm Nhân Duyên giải thích bắt đầu của "tám không"; phẩm khứ lai giải thích sau cùng của "tám không". Đầu cuối đã rõ, thì tất cả pháp rốt ráo, không thể được. Người ngoài không tiếp thọ chỉ thú này:

1) "Nếu tất cả pháp rốt ráo "không", thì kinh nói mười hai nhập gồm thâu tất cả pháp, sao lại nói tất cả pháp "không"? Nếu tất cả pháp "không" thì không nên nói mười hai nhập. Vì thế, nên hai phẩm trên phá chung tất cả pháp. Nay, đối với Luận chủ, lập chung tất cả pháp nên nói phẩm này.

2) Tiếp nhận kế là móc xích sinh nhau ở phẩm trên, đầu tiên, người ngoài nêu mắt thế gian thấy ba thời có "đi": Quá khứ "đã đi"; vị lai "sẽ đi"; hiện tại "đang đi". Luận chủ liền y cứ ba đời, tra xét không có "đi": Quá khứ đã dứt, pháp "đi" đã diệt, tức không có "đi"; vị lai "chưa có", cũng không có "đi". Hiện tại, một niệm không dừng, đưa

chân lên là diệt mất, cũng không có "đi".

Người mê hoặc hỏi:

"Nếu ba đời "không" đi, thì mắt không nên thấy? Đã có mắt thấy, thì không nêu vô.

"Luận chủ lại dùng ba môn tìm đối tượng mắt thấy, cuối cùng không thể được, làm sao được thấy ư?". Người ngoài lại nói: "Nếu không có đối tượng thấy, thì "đến", "đi" lẽ ra không có mắt, năng thấy? Đã có mắt, năng thấy, đâu không có đối tượng thấy "đi', "đến",. Do đó, nên phẩm này quán không có mắt, năng thấy, tức nhập thật tướng, tương ưng với thật tướng. Đã tương ưng với thật tướng, tức không tiếp nhận sáu căn này. Vì không tiếp nhận sáu căn, nên gọi là pháp thân. Vì chúng sinh nên Phật, Bồ-tát hoá sinh, trong năm đường, giảng nói pháp môn này, khiến chúng sinh được liễu ngộ, cũng được pháp thân. Đó là lý do kế là phẩm khứ lai quán về sáu tình."

Hỏi: "Sao gọi là nhãn tình (nhãn căn)?"

Đáp: "Chấp nhãn tình, gồm có bảy thứ:

1) "Phái thế tục chỉ nói rằng, mắt có thể thấy sắc, mà không có khả năng cứu xét cùng tận nguyên do gốc, ngọn."

2) Người ngoại đạo nói: "Năm trần sinh năm đại; năm đại hình thành năm căn. Chỉ vì hoả đại trong mắt nghiêng về phần nhiều, nên mắt có khả năng thấy sắc. Không đại trong tai nghiêng về nhiều, nên tai năng nghe tiếng. Địa đại trong tỷ căn nghiêng về nhiều, nên mũi có thể ngửi mùi hương. Thỉ đại của thiệt căn nghiêng về nhiều, nên lưỡi có thể nếm biết mùi vị. Phong đại của thân căn nghiêng về phần nhiều, nên thân có thể giác xúc. Ý căn đã là tâm thức, chẳng phải được hình thành bởi năm đại. Nếu là quả tim thịt thì được hình thành bởi địa đại.

3) Lại có ngoại đạo cho rằng: "Chỉ dùng một vi trần để hình thành một đại, như sắc trần hình thành hoả đại, mà vì hoả đại hình thành nhãn căn, nên mắt có khả năng thấy sắc.

Thinh trần hình thành không đại; không đại hình thành nhĩ căn, nên tai có khả năng nghe tiếng.

Vị trần hình thành thỉ đại, thủy đại hình thành thiệt căn, nên lưỡi có thể nếm biết vị.

Hương trần hình thành địa đại; địa đại hình thành tỷ căn, nên mũi có thể ngửi mùi hương.

Xúc trần hình thành phong đại; phong đại hình thành thân căn, nên thân lại giác xúc chạm."

4) Người của Tỳ-đàm nói: "Bốn căn: mắt, tai, mũi, lưỡi là do mười

cực vi cùng hình thành chung: đất, nước, lửa, gió, sắc, hương, vị, xúc và nhãn căn là chín, mà vì nhãn căn bám sát thân căn, nên có mười cực vi; thân căn chỉ có chín cực vi; không có bốn căn mắt v.v.., nên luận có kệ rằng: "Cực vi ở mười thứ bốn căn, nên phải biết rằng, thân căn chín, còn lại là tám, nghĩa là ở địa có mùi hương."

5) Luận Thành Thật nói: "Bốn cực vi hình thành bốn đại; bốn đại hình thành năm căn; năm căn là giả gọi, không có thật thể.

Y cứ ba giả để nói: Bốn cực vi là pháp giả; năm căn là thọ giả; chúng sinh là danh giả."

6) Độc Tử bộ nói: "Bồn đại hoà hợp thành mắt, riêng có thể của mắt là khác với bốn đại."

Từ trước đến đây, sáu bộ đều nói là có mắt.

7) Người đạo Phương Quảng nói: "Chỉ thấy bốn đại, "không" mắt riêng, chung. Mắt chung đã "không", cũng "không" bốn đại, nên tất cả pháp đều không, như lông rùa, sừng thỏ."

Hỏi: "Làm sao Luận chủ phá các chấp này?"

Đáp: "Vì hễ có nhãn căn này, nhìn thấy sắc đẹp, liền khởi tâm tham, nếu thấy sắc xấu, thì sinh giận dữ; thấy sắc không đẹp, không xấu, thì sinh vô minh. Do ba phiền não, mà phát sinh ba nghiệp. Nhân Duyên của ba nghiệp qua lại trong sáu cõi. Gồm sáu bộ trên đối với mắt, khởi chấp "có". Phương Quảng Đối với mắt, khởi chấp "không". "Có", "không" là căn bản của sáu mươi hai kiến. "Có", "không" đã trở thành các chấp, tức là lập: Nếu có các chấp thì sẽ có ái, kiến, phiền não ái, kiến không được giải thoát.

Nay, phá hai chấp "có", "không" này, tức ái, kiến sẽ bất sinh, tức được giải thoát."

Hỏi: "Phá thế nào?"

Đáp: "Quán sát nhãn căn này xưa nay vắng lặng, nên không đồng với cái "có" của sáu nhà. Dù rốt ráo "không", nhưng mắt thấy rõ ràng, nên khác với "không" của Phương Quảng. Cho nên, kinh Tịnh Danh nói: "Có Phật, Thế Tôn được chân thiên nhãn, đều thấy các pháp không do nghĩa của hai tướng."

Kinh Hoa Nghiêm nói: "Nhãn căn nhập tam-muội; nhĩ căn khởi chánh thọ. Quán sát mắt vô sinh, không có tự tánh, nên nói là "không", vắng lặng không có cái có.

Văn như thế v.v.. đều nói nhãn căn rõ ràng mà không có đối tượng thấy. Dù không có đối tượng thấy, nhưng không có đối tượng mà không thấy, nên "không", "hữu" vô ngại. "Không", "hữu" đã vô ngại, thì một

căn làm thành sáu công dụng; sáu căn thành một công dụng. Công dụng có thể là không có công dụng. Không có công dụng mà có thể sử dụng, vì công dụng không có ngăn ngại, cho nên, chỉ có Đức Phật được xưng là 'ngã", "ngã": là nghĩa tự tại."

Lại, vì phá song song hai bệnh của phàm phu, Nhị thừa, nên nói phẩm này:

Phàm phu thấy có sáu căn này, khởi các phiền não, như chim sa lưới.

Nhị thừa "có" sáu căn, tức không thể "không" sáu. Nếu nhập quán "không" sáu căn, tức không thể làm sáu dụng. Như Tinh Danh quở A Na Luật rằng: "Nếu mắt tạo thành tướng thì đồng với ngoại đạo; nếu không tác tướng, tức là vô vi, không nên có thấy, nên mất đối, đương thời, chịu khuất phục hai vấn nạn. Nay, nói:

Bồ-tát hiểu rõ "không có" sáu, không có tướng ngăn ngại, tức vì vượt qua thánh, phàm, nên nói phẩm này.

Lại, nói về phẩm này: "Pháp Hoa nói sáu căn thanh tịnh. Kinh Phổ Hiền quán, sám tội của sáu căn. Kinh ấy nói: "Nếu có nghiệp ác của nhãn căn, thì sẽ chướng ngại không thanh tịnh, phải tụng kinh Đại thừa, suy nghĩ đệ nhất nghĩa, đây gọi là sám hối mắt, có công năng dứt trừ hết các nghiệp ác". Nên biết, muốn được sám hối chân thật, thì phải dựa vào phẩm này, quán sáu căn rốt ráo "không"."

Kinh Đại Tập chép: "Hoặc có thuyết nói: "Mắt thấy sắc, cho đến ý có thể biết các pháp, người này lưu chuyễn vô lượng ức kiếp trong sinh tử, cam chịu các khổ. Các Đại thừa như thế, chính là dùng quán sáu căn làm cốt yếu nhập đạo.". Cho nên, phẩm này nói chung và giải thích.

Lại, sở dĩ có phẩm này là vì từ phẩm Nhân Duyên đến phẩm này có ba lập, ba phá.

Đầu tiên, dẫn luận Tỳ-đàm để lập. Tiếp theo, dẫn sự "đến" "đi" để lập. Nay, dẫn kinh để lập. Vì phá đủ ba lập, nên có ba phá.

Lại, sở dĩ có phẩm này là vì hai phẩm trên đã tìm kiếp sinh, diệt, đi, đến, cuối cùng không thể được. Người ngoài bèn cho rằng: "Luận chủ có thể thấy các pháp không có sinh, diệt, đi, đến", nên trên nói: "Vì thế gian mắt thấy v.v..."

Nếu vậy, sau cùng, mắt có khả năng thấy, cảnh, bị thấy cho nên, nay nói: "Đã không có sinh diệt, đến, đi, há có chủ thể thấy, đối tượng thấy? Tức trước phá sinh diệt, nay dứt trí, cảnh, nên có phẩm này. Phẩm có tám bài kệ, được chia làm hai: Kệ đầu, lập. Bảy kệ tiếp theo là,

phá.

Trong lập, trước là văn xuôi hỏi: Sở dĩ dẫn kinh, là vì, đã là kinh nói thì tất nhiên có sáu tình. Nếu “không” sáu tình thì Phật không nên nói “có”? Lại, nếu Luận chủ nói “không” sáu thì hoá ra phá kinh Phật? Nếu không phá kinh Phật thì sáu tình là “có”? Đã có sáu tình, thì sự “đến”, “đi” của Nhân Duyên ở trên há là “không” ư? Lại, phẩm trên đã nói: “Cái mà mắt thịt nhìn thấy không đáng tin.” Phật không nên nói. Đã có sáu tình, thì sáu tình đáng tin, kệ được chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, nêu thể của sáu tình.

Nửa bài kệ dưới, nói dụng của sáu tình.

“Hành” là “duyên”, sáu tình “duyên” sáu trần.

Lại, nửa bài kệ trên, nói về sáu tình. Nửa bài kệ dưới, nói sáu trần.

Sở dĩ phá mười hai nhập, là vì các việc phân chiA-tỳ-đàm , Bà-la-môn hỏi Phật:

“Pháp nào gồm thâu tất cả pháp?”. Phật đáp:

“Mười hai nhập gồm thâu tất cả pháp.”

Nay, quán mười hai nhập “không”, thì tất cả pháp không thể được. Ý hỏi có thể là tình, năm căn còn lại vì sao là tình?”

Đáp: “đương thể của ý gọi là tình, năm căn còn lại sinh ra quả của tình thức, từ quả được nhận lấy tên. Sau tình cũng gọi sáu căn. Năm căn, năng sinh năm thức; ý căn, năng sinh ra ý thức. Sáu tình cũng gọi sáu y, là chỗ nương của sáu thức. Sáu trần, cũng gọi là sáu suy, làm cho việc thiện suy yếu, tiêu diệt, cũng gọi sáu dục, là sự ham muốn của con người, chỉ giải thích về nghĩa thấy không đồng. Ngoại đạo cho “thần ngã” có thể thấy. Độc Tử nói “ngã”, là năng thấy. Người của Luận cho rằng vì thức dựa vào nhãn căn nên thức là năng thấy. Dù dùng thức để thấy, nhưng phải có con người ngự trị. Nhưng dùng thức để thấy, vốn là nghĩa của người Đàm-Ma-Đa-La. Người Tỳ-Đàm cho là do căn có thể thấy, nên nhãn căn là sắc thanh tịnh, có thể thấy pháp bên ngoài sắc. Dù dùng căn để thấy, nhưng phải có thức ở trong căn, căn mới thấy được. Nếu không có thức, “không” thì căn không thấy, nên dùng thức, mới rõ biết được.”

Người bộ khác nói: “Tâm sở tuệ là năng thấy.”

Lại, có người nói: “Các tâm sở hoà hợp, có thể trông thấy?”

Đáp: “Không có!”

Phần thứ hai, Luận chủ phá. Y cứ văn, chia làm hai:

1) Văn xuôi nêu “không”

2) Kế là, bản kệ giải thích "không"

Hỏi: "Người ngoài dẫn kinh nói có sáu tình, Luận chủ nói "không", há chẳng phải phá kinh Phật ư?"

Đáp: "Nhưng, người ngoài chấp "ngã" và sáu tình đều cùng là vọng, nghĩa là Phật muốn mượn sáu vọng để ngăn cấm vọng của "ngã". Phái chấp giáo bèn nói thật có sáu tình, nên không hiểu ý Phật. Lại, Phật nói sáu tình là vọng, với y muốn nói sáu là không, mà người ngoài lại cho rằng "có" vọng, nên họ cũng không nhận thức được ý Phật. Vả lại, ý Phật nói sáu là thế đế. Theo ý của Như lai, vì muốn cho chúng sinh tỏ ngộ đệ nhất nghĩa, nên mới nói thế đế, mà người Tiểu Thừa lại nói là thật có sáu, không biết đệ nhất nghĩa.

Nay, ý nói "không" sáu là nhằm trình bày ý nói sáu của Phật, nên kinh Niết-bàn nói: "Vì muốn cho chúng sinh nhận thức sâu sắc về đệ nhất nghĩa, nên nói thế đế. Nếu chúng sinh không nhờ thế đế mà nhập đệ nhất nghĩa, thì Chư Phật không bao giờ nói thế đế."

Phật nói sáu: Đây là nói về nghĩa sáu của không sáu. Vì muốn cho chúng sinh nhân sáu tỏ ngộ không sáu, mà người ngoài cho là nhất định tình bèn thành sáu, nên có sáu, chẳng phải chỉ không biết sáu của không sáu, cũng không hay tỏ ngộ không sáu của sáu, nên người ngoài nói là phá kinh. Luận chủ nói sáu của không là sáu, tức là trình bày về thế đế, nói nhờ sáu mà tỏ ngộ không sáu, chính là trình bày đệ nhất nghĩa đế. Đã chỉ bày hai đế, tức phát sinh hai trí. Lại, Đức Phật nói sáu này là muốn cho chúng sinh tỏ ngộ "không sáu", tức đối với sáu không (dấy lên) các phiền não, mà người ngoài từ vô thỉ đến nay, đã có sáu căn này dấy lên các phiền não, trong khi phái vâng mạng giáo của Phật lại đi tìm tòi, bác bỏ, tranh cãi về sáu căn, do đó, nên "hoặc" không dứt trừ, mà bệnh mới lại khởi lên, gọi là phá Phật. Nói của Luận chủ vì trái nhau với quan niệm của nhóm người này, nên gọi là chỉ bày giáo."

Hỏi: "Luận về nói pháp không lìa hai đế. Nay, nói "không", thì sáu sẽ dựa vào đế nào ư?"

Đáp: "Trong hai đế đều không có sáu này. Trong văn của thế đế không có tánh thật sáu; trong đệ nhất nghĩa không có giả sáu, nên nói rằng "không".

Bản kệ tức là giải thích văn xuôi, luận rộng có bốn câu:

1) Kệ giải thích kệ.

2) Văn xuôi giải thích kệ.

3) Văn xuôi giải thích văn xuôi.

4) Kệ giải thích văn xuôi.

Kệ thứ hai mươi bảy phá, được chia làm hai:

Đầu tiên, có sáu kệ, chính là phá nhãn tình.

Kế là, có một kệ so sánh quán năm tình còn lại.

Sáu kệ tức chia làm sáu:

1) Kệ chính thức phá.

2) Chỉ ra cách phá trước.

3) Lại phá.

4) Vì "pháp" là "không", nên "người" "không".

5) Vì "người" "không", nên "pháp" "không".

6) Kệ vì "người" không có, nên "quả" "không".

- Nay, kết thúc sáu kệ này làm hai:

1) Năm kệ đầu chính là phá chấp nghĩa của nhân.

2) Một bài kệ phá chấp quả sở sinh.

- Y cứ trong năm kệ, lại chia làm ba loại:

1) Ba kệ đầu, phá mắt thấy.

2) Nửa bài kệ phá sắc thấy.

3) Một hàng rưỡi, phá người thấy.

- Ba kệ tức 3:

1) Một bài kệ nêu mắt không tự thấy, so sánh phá thấy người khác.

2) Kệ thứ hai, môn ba thời phá thấy người khác.

3) Kệ thứ ba, y cứ nghĩa đối sắc để phá mắt thấy người khác.

Nay, là nêu mắt không tự thấy để phá thấy người khác.

Hỏi: "Trên, có năm nhà lập thấy. Nay, phá người nào?"

Đáp: "Phá khắp tất cả, bởi lẽ tất cả luận sư đều mắt không tự thấy mà thấy được vật khác, nêu không tự thấy, để so sánh phá thấy người khác, tức phá khắp tất cả. Ý phá rằng:

"Tự thể của ông là mắt, lẽ ra thấy tự thể. Nếu không thấy tự thể, tức tự thể chẳng phải mắt. Lại, nếu chẳng phải thấy mà là mắt thì tức là thấy chẳng phải mắt. Nếu vậy, thì lẽ ra có mắt lìa thấy, lẽ ra cũng nói rằng cái thấy lìa mắt.

Lại, vấn nạn này, Tỳ-đàm rất gần, kia nói: Căn là sắc. Đã có thể thấy người khác, thì lẽ ra cũng tự thấy. Người Tỳ-đàm kia bào chữa: "Nhãn căn không thể thấy sắc có đối, cho nên không thể thấy. Nay phá rằng:

"Thể của mắt đã không bị người khác trông thấy, thì làm sao có thể thấy người khác? Như Bách Luận nói: "Bốn đại chẳng phải là đối tượng mắt thấy thì làm sao sinh ra mắt thấy?"

Kế là, vấn nạn thức thấy: "Thức có thể thấy người khác, thì thức lẽ ra có thể tự thấy? Nếu nói thức chẳng phải là pháp là có thể thấy, thì làm sao có thể tự thấy? Nếu vậy, chẳng phải là pháp có thể thấy thì làm sao có thể thấy người khác.

Phá người thấy, cũng đồng với thức thấy.

Lại, vấn nạn chung: mắt các sư không tự thấy, mà có thể thấy người khác: Đây tức là một nửa thấy, một nửa không thấy, lẽ ra một nửa là mắt, một nửa không là mắt. Nếu từ thấy một nửa tạo ra tên, gọi là thấy, gọi là mắt, thì lẽ ra cũng từ một nửa không thấy tạo ra tên, gọi là không thấy, gọi là không mắt. Vì sao? Vì tự tức là gần, tha tức là xa. Đã từ thấy xa, gọi là thấy, thì từ không thấy gần, lẽ ra gọi không thấy.

Lại, người Số luận nói mắt mười cực vi, mà có riêng cực vi của mắt. Phá rằng:

Mắt được tạo thành bởi các duyên, không có tự tánh, sao lại nói thật có mắt không tự thấy mà thấy được người khác.

Luận Thành Thật: "Mắt là giả danh không có tự tánh. Nếu không có tự tánh, tức là vắng lặng, sao lại chấp mắt nhất định có thể thấy ư?"

Hỏi: "Dù mắt không tự thấy, nghĩa là ý bào chữa rằng: "Chủ thể, đối tượng của đèn đều là sắc nhập, nên tự soi, lại soi cái khác. Mắt, chủ thể thấy là nhãn nhập; đối tượng thấy là sắc nhập, cho nên thấy người khác, không tự thấy." Đây là lời bào chữa của người Tỳ-đàm.

Theo cách bào chữa của người Luận: "Chủ thể thấy của mắt là thức; đối tượng thấy là sắc, nên có thể thấy vật khác mà không tự thấy.

Độc Tử và ngoại đạo đồng nói: "Con người là chủ thể thấy, sắc là đối tượng thấy, đồng nói con người không thể thấy, sắc có thể thấy, cho nên chỉ thấy người khác, không tự thấy.

Dẫn lửa: "Dựa theo người Số, chủ thể đốt cháy là xúc chạm, đối tượng đốt cháy đủ bốn cực vi, nên lửa không thể tự đốt mà năng đốt cháy vật khác."

Luận Trí Độ cũng nói: "Sắc có công năng soi chiếu, sự xúc chạm có công năng đốt cháy, rất đồng với người Số luận."

Trong phần đáp được chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, nói về lửa không thể thành pháp thấy. Vì sao? Vì mắt tức nhìn từ xa, còn lửa thì phải tiếp xúc với củi mới đốt cháy, do đó, ông không nên nêu hợp mà bào chữa lìa!". Lại nói: "Xét nghĩa này của ông, đáng lý là tự đốt cháy, chứ không đốt cháy cái khác; tự thấy, chứ không thấy vật thể khác. Vì sao lửa đốt củi, củi đối với lửa là

tự, cho nên có thể đốt cháy củi? Nếu là vật thể khác thì vì sao không đốt cháy củi khác ư? Đồng là vật thể khác đồng thích ứng với đốt. Nếu không như vậy, sư ngang đồng lẽ ra không đốt cháy, mà đốt cháy củi bị đốt, không đốt cháy củi khác, tức củi bị đốt cháy chẳng phải là vật thể khác, tức là nghĩa tự đốt. Nghĩa thấy cũng như vậy. Mắt thấy sắc, đối với mắt, sắc là tự, nên mắt có thể thấy sắc. Nếu là vật thể khác, thì không thể thấy. Nếu nói là vật thể khác mà có thể thấy, thì vì sao mắt không thấy sắc "chẳng phải thấy" ư?, mà không thấy sắc "chẳng phải thấy", chỉ thấy đối với sắc thấy. Phải biết rằng, sắc đối với mắt là tự, nên thấy; đối với vật thể khác thì không thấy. Đây chính là thấy mình, không thấy vật thể khác, sao gọi thấy tha, không thấy tự?

Lại, dụ lửa không thể thành pháp thấy của mắt, nghĩa là lìa mắt có sắc, lìa mắt không có lửa, vì thế, không nên nêu không lìa để bào chữa cho nghĩa lìa. Như Bách Luận nói: "Lìa đất sét không có bình, mà vì mắt khác với sắc."

Nửa bài kệ dưới, là giải thích không thể thành.

Nêu môn ba thời để phá:

1) Vì muốn ngăn ngừa cách bào chữa về sau, nên Luận chủ dẫn thí dụ đèn để làm nghĩa đồng đều. Người ngoài nêu lửa để bào chữa. Nay, đã phá lửa xong. Hoặc có thể lại dẫn thí dụ dao để chỉ cho đối với chính mình không có khả năng, đối với người khác có công dụng, nên nêu môn Ba thời để phá khắp tất cả, đối với tự không có khả năng, đối với tha có khả năng.

2) Vì muốn cho người ngoài nhờ môn quán trước, để được thông suốt về sau, cho nên, chỉ ra trước mà phá sau.

3) Trên là đoạt mà không tự thấy, tức không thấy người khác. Nay, vì giả sử thấy người khác, nên chia ra ba thời gian để trách cứ, tức trước đoạt lấy, sau buông thả ra. "Lại nữa, nếu thấy lúc chưa thấy v.v... trở xuống, là dựa vào kệ để đếm, thì đây là phá lớp thứ ba.

Lại phá, nghĩa là ba song (cặp) trên đã chu toàn:

1) Kệ đầu nêu tự, phá tha; Kệ tiếp theolà, chính thức đang phá tha, tức 1 cặp tự, tha.

2) Kệ đầu, y cứ pháp thuyết để phá; kệ tiếp theo là, là dụ thuyết để phá, nghĩa là một cặp pháp, thí.

3) Kệ đầu, chính thức phá; kệ tiếp tiếp là, chỉ ra trước để phá, tức ba vòng phá đã xong, nay lại phá nữa, nên gọi lại phá.

Căn cứ ba nghĩa để phá mắt thấy:

1) Kệ đầu nêu không tự thấy, so sánh phá thấy vật khác.

Nêu môn ba thời, chính là phá thấy tha. Hai nghĩa này là y cứ mắt để phá mắt.

Nay, phần thức ba, y cứ sắc để phá mắt thấy: Mắt chưa đối với sắc, không gọi là thấy, nhân đối với sắc, mới được gọi là thấy, tức nghĩa thấy là ở sắc, không ở mắt.

2) Rằng: Mắt tức là thấy, thấy tức là mắt. Đã thấy, chưa thấy, thường gọi là mắt, tức lẽ ra đang thấy, chưa thấy, thường gọi là thấy? Nay, có lúc thấy, có lúc không thấy, tức có khi là mắt, có khi là chẳng phải mắt.

3) Nếu thấy, chưa thấy, thường là mắt, thì lẽ ra cũng là mắt, chưa phải mắt thường thấy?

4) Vấn nạn: "Nếu mắt là thấy, tức là mắt có lúc thấy, không thấy, thì lẽ ra cũng thấy là mắt thấy, bèn có lúc là mắt, lúc không là mắt. Nếu không có thấy mà chẳng phải mắt, thì lẽ ra cũng không có mắt mà chẳng phải thấy."

5) Vấn nạn: "Nếu mắt có khi thấy, có khi không thấy, thì biết mắt chưa hẳn là nghĩa thấy. Ông không nên nói mắt nhất định là nghĩa thấy!

6) Phẩm Điên Đảo nói: "Sắc v.v.. khi chưa hoà hợp với tâm, thì là không, chẳng có chi cả. Như sắc lúc chưa hợp với mắt, thì "không" sắc. Đã "không" sắc, cũng "không" mắt, chưa hợp, đã rốt ráo "không", thì làm sao đem cái "không" có thể làm cho "có"? Lại, đâu được lúc Nhân Duyên chưa hợp, thì "không", chỉ khi Nhân Duyên kết hợp cũng "không", như mắt nhờ sắc nên có thấy, thì cái thấy đó đương nhiên thuộc về sắc. Vì sắc nhân mắt, nên có thể thấy, thì "có thể thấy" đó là thuộc về mắt. Nếu vậy, thì đâu được nói thấy chỉ thuộc về mắt, có thể thấy thuộc về sắc? "Cái thấy" đã không thuộc về mắt, đâu lại thuộc về sắc có thể thấy đã không thuộc sắc, làm sao lại thuộc về mắt? Nên biết mắt, sắc không có tự tánh. Vì không có tự tánh cho nên "không". Cho nên Hoa Nghiêm nói: "Quán mắt vô sinh, không có tự tánh, nói "không", vắng lặng, không có sở hữu."

7) Dựa vào văn vấn nạn: "Mắt đã là nghĩa thấy, khi chưa đối với sắc, thì năng thấy, có thể gọi là thấy. Lúc chưa đối với sắc, rốt ráo không thấy, sau khi đối với sắc, làm sao được thấy?

Văn Luận Thành Thật nói: "Đồng tánh không dựa vào thời gian là mắt mà không thấy. Đồng tánh, nghĩa là mắt thấy và mắt khi thấy, mắt đồng là tánh mắt. Khi thức chưa nương tựa, thì mắt không thấy. Nếu vậy, thì vì thức nương tựa nên thấy, không nương tựa tức không thấy, tức

là cái "thấy" không có tự thể. Lại, mắt là nghĩa thấy, không thấy cũng gọi mắt; sắc nghĩa là ngăn ngại, không ngăn ngại, lẽ ra là sắc? Hơn nữa, cả hai chỗ đều không có pháp thấy: Dựa vào kệ là phần thứ tư, nói vì "pháp" không có, nên "nhân" không.

Y cứ vào nghĩa để phá: Ba môn trên đã phá mắt không có nghĩa thấy rồi. Nay, phần thứ tư, là phá sắc không có nghĩa thấy:

Sở dĩ phá sắc không có thấy, là vì nhân kệ thứ thứ ba sinh:

Trên đã nói: "Đối với sắc mới thấy, không đối với sắc thì không thấy"; tức nghĩa thấy là ở sắc, chứ không ở mắt. E rằng, người ngoài lại nói: "Sắc lẽ ra có thấy", nên tiếp theo là, phá sắc không có thấy. Nay, lại vượt lên trên ý kệ trước, người khác hỏi:

"Lúc không có mắt, thì không thể thấy, sao lại nói thuộc về sắc?"

Đáp: "Lúc không có sắc, thì mắt không thấy, đối với sắc mới thấy, tức là nói mắt thấy, chứ sắc không thấy. Lẽ ra cũng nay, sắc đối với mắt mới thấy, lẽ ra là sắc thấy, mắt không thấy? Lại, mắt đối với sắc mà nói rằng: "Mắt thấy sắc", thì lẽ ra cũng sắc đối với mắt, sắc thấy mắt?"

Người khác bào chữa rằng:

"Dù rằng mắt và sắc nhân với nhau, nhưng từ chỗ vượt trội hơn mà nên được tên gọi. Chẳng hạn như nhân nước, đất mà mầm được sinh và gọi mầm lúa, không gọi mầm nào khác.". Nay, trách:

"Nếu không có đất, nước, thì mầm của ông sau cùng không nẩy sinh. Vậy thì sao từ sự vượt hơn mà được gọi tên ư?

Hai chỗ đều không thấy, có ba nghĩa:

1) Chỗ mắt, 2) chỗ sắc. Cả hai chỗ đều không có thấy. Mắt là năng thấy mà còn không thấy, huống chi thể của sắc chẳng phải thấy, thì làm sao thấy được?

2) Chỗ thấy, không phải chỗ thấy. Trên đã trách thấy thành "chẳng phải thấy", e rằng người ngoài nói rằng: "Thấy" không thể thấy, tức "chẳng phải thấy" lẽ ra có thể thấy, nên Luận chủ gọi "chẳng phải thấy" cũng không thấy. Đồng với "duyên" trước còn bất sinh, huống chi "chẳng phải duyên" ư?"

3) Là chỗ mắt, chỗ người. Trên đã trách mắt không thể thấy, Luận chủ sợ người ngoài sẽ nói: "Chỉ một mình mắt không thể thấy, nhưng nếu cần con người chế ngự, tất nhiên mắt mới được thấy", nên nói con người cũng không thấy. Nếu con người có thể thấy, thì mù cũng có người, lẽ ra có thể trông thấy.

Nửa bài kệ trên, nói "pháp" là "không". Nửa bài kệ dưới, nói

"nhân" "không".

"Thấy" không thể "có" thấy, là chỉ định ba kệ ở đầu phẩm để phá. "Chẳng phải thấy" cũng không thấy, tức kệ này trực tiếp nói "chẳng phải": Đã gọi "chẳng phải" thấy, thì làm sao có thể thấy?

Nửa bài kệ dưới, là nói "nhân" là "không", tức là nghĩa phá người thấy thứ ba.

Trên, phá Tỳ-đàm về "Nghĩa mắt thấy". Nay, phá ngoại đạo Độc Tử và nghĩa nhờ người mà thấy của luận Thành Thật.

Hỏi: "Thế nào là vì pháp "không", nên "nhân" cũng "không"?"

Đáp: "Mắt đã không thể thấy, tức biết được người cũng không thể thấy, nên là vì "pháp" "không", thành ra "nhân" "không". Nếu nói "người" thấy, thì mù cũng có người, sao không dùng tai để thấy ư?"

Phá Luận Thành Thật rằng: "Thức đã có thể thấy, thức đã nương vào tai, sao không thể thấy? Nếu phải dùng mắt mới thấy, không dùng mắt không thấy, thì đây là do mắt thấy, chứ đâu có liên quan đến "người" thấy?

Phá thức cũng vậy, thức chủ yếu dựa vào mắt mới thấy, dựa vào cái khác thì không thấy, tức là mắt thấy, nào quan hệ gì đến thức thấy?

Văn xuôi ở trước đã giải thích nửa bài kệ trên. Kế là giải thích nửa bài kệ dưới. Giải thích nửa bài kệ dưới, được chia làm ba:

Đầu tiên, là nhắc lại "vì lý do gì?" là giải thích. Có hai vấn nạn tiến, lùi. Trước là nói về người thấy, tức người mù lẽ ra thấy. Kế là, nói mắt thấy, thì "người" sẽ rơi vào mù. Sau, nêu kệ, để kết, rất dễ hiểu. Hơn nữa, lìa thấy, không lìa thấy, đều dựa vào kệ, là phần thứ năm nói "nhân" "không", nên "pháp" "không".

Nếu phá ba thứ nghĩa thấy thì cũng thuộc về phá nghĩa người thấy thứ ba. Kệ được chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, nói về "nhân" "không"; nửa. Kệ dưới, nói về pháp "không".

Nửa bài kệ trên, là nêu lìa, không lìa để giải thích kệ trước; nửa bài kệ dưới, giải thích vì "pháp" "không", nên "nhân" "không".

Nếu lìa thấy có người thấy, thì người mù lẽ ra có thể thấy, mà mù không thể thấy, tức là lìa thấy, không có người thấy. Nếu không lìa thấy mà có người thấy, thì tức thấy ở mắt mà người thì không có thấy, tức cũng "không" người.

Nửa bài kệ dưới, là nói "pháp" là "không", vốn do con người chế ngự mắt thấy sắc. Pháp kia đã "không" người, tức không có người để

chế ngự, thì sẽ không có mắt được chế ngự, nên không có sắc bị chấp lấy.

Văn xuôi nói: “Có”, “không”, tức là lìa, không lìa. “Có” là không lìa. Vì có thấy, tức có người thấy; vì không có thấy có người; nên “không” là lìa.

Vì thấy, “có thể thấy”, là không nghĩa là dựa vào kệ là phần thứ sáu, nói vì “nhân” không có, nên “quả” không .

Nói nhân, nghĩa là mắt, sắc hoà hợp, sinh ra nhãn thức, cho đến bốn thủ, nên mắt, sắc là nhân; thức v.v.. là quả. Nếu đối với ý phẩm, thì từ đầu phẩm, đều là phá nhân thấy xong, nghĩa là tìm ba thứ thấy không được, tức nói không có nhân. Cho nên, nay phần thứ hai kế là, nói không có quả. Vì “thấy”, “có thể thấy” “không”, nên nêu gần để nhắc lại kệ thứ năm; nửa bài kệ dưới, là xa nhắc lại một phẩm để phá.

Bốn pháp như thức v.v.. là “không”, nghĩa là phá “không” quả. Dựa vào nghĩa của Thành Thật, thì mắt, sắc hoà hợp sinh ra nhãn thức; thức sinh ra tưởng; tưởng sinh ra thọ; thọ sinh ra hành. Theo thứ lớp, chấp cảnh giả, thật.

Trên, đã phá không có mắt thấy sắc, tức bốn tâm bất sinh.

Theo nghĩa củA-tỳ-đàm : Trên đã lấy phá không có mắt thấy sắc. Nay, kế là, phá không có bốn pháp. Bốn pháp là: Mắt, sắc, hoà hợp, sinh ra nhãn thức. Sở dĩ nhãn thức được sinh, là vì kế là, do xúc, xúc hoà hợp với căn, trần. Vì xúc hoà hợp với căn, trần, tức sinh ba thọ: khổ, lạc, xả (không khổ, vui). Kế là sau sanh ba thọ, sinh ái. Mặc dù sinh, tâm sở khác, nhưng vì “thọ” là chủ quả báo của ba cõi, nên nói nghiêng về sinh thọ. Sau ba thọ, kế là sinh ba độc. Chỉ vì ái là gốc của sự thọ sinh của ba cõi, nên nói nhưng về ái. Về phần chúng sự, chính là nói bốn pháp này, đồng với Văn xuôi hiện nay. Kinh Đại Phẩm cũng nói về Nhân Duyên của nhãn xúc sinh ra “thọ” cho đến Nhân Duyên của ý xúc sinh ra “thọ”.

Bốn thủ, Tỳ-Bà-Sa nói: “Chạy rong bốn phương tìm cầu, gọi là bốn thủ.” kinh Thắng Man dùng bốn trụ địa làm bốn thủ, nên nói rằng, bốn thủ, nghiệp nhân hữu lậu, làm “duyên” sinh trong ba cõi.”

Nay, trong đây, nói riêng về bốn thủ. Theo Tỳ-đàm, gồm thâu chung một trăm lẻ tám phiền não là thể của bốn thủ. Ba cõi có hai sử là lợi (nhạy bén) độn (chậm lụt), mỗi sử đều được chia làm hai phần: Sử chậm lụt cõi Dục, chấp lấy năm dục ngoài, gọi là dục thủ. Sử độn của hai cõi trên không chấp lấy năm dục ngoài, không gọi là dục thủ, chỉ nhận lấy pháp nội, gọi “Ngã ngữ thủ”; bốn kiến của ba cõi là Kiến thủ;

"hoặc" thủ của ba cõi, gọi là "hoặc" thủ.

Sự chậm lụt, y cứ cõi, chia làm hai: Sử nhạy bén y cứ nặng, nhẹ, được chia làm hai: "Hoặc thủ" dù là một, nhưng hai người nội, ngoại chấp chẳng phải đạo là đạo. Vì lỗi này đã sâu, nên xếp riêng một thủ; bốn kiến còn lại hợp thành một thủ.

Luận Thành Thật nói về bốn thủ, thể của chúng rất cuộc hạn.

Các duyên bằng nhau: Bốn thủ đã "không", thì không khởi ba nghiệp. Vì ba nghiệp "không", nên hai quả vị lai mất. Quán "thấy", "có thể thấy" "không", tức sông mười hai duyên đã cạn kiệt, nước Phật tánh sinh. Kệ này là tức nói về đại ý phá sáu tình.

"Tai, mũi, lưỡi, thân ý v.v... trở xuống, phần thứ hai, so sánh phá các pháp như năm tình v.v.., là giải thích về sự ly hợp của căn, trần, có hai Luận sư thường nói: "Ba căn hợp, nghĩa là mũi, lưỡi, thân. Ba căn lìa tức mắt, tai, ý.". Luận Thành Thật nói chung sáu căn có bốn trường hợp:

1) Mắt chỉ lìa không hợp

2) Mũi, lưỡi, thân, chỉ hợp, không lìa.

3) Tai vừa lìa, vừa hợp: nghe tiếng bên ngoài là lìa; nghe tiếng kêu trong tai là hợp.

4) Ý chẳng phải lìa, chẳng phải hợp, vì vô hình.

Nay, bài kệ này nói chung sáu tình không thể được tánh lìa, hợp tức "không".

PHẨM NĂM ẤM THỨ TƯ

Trên đã quán sáu tình. Nay, lại quán năm ấm: Vì được ngộ bất đồng, nên phải nói về quán hạnh. Hai là, các kinh Phương Đẳng nói về ấm, nhập giới, là "không". Nay muốn giải thích kinh trải qua các nghĩa "không".

Trên đã nói về giới, nhập, "không". Nay, kế là, quán năm ấm."

Hỏi: "Vì sao kinh nói ấm, nhập giới" là không" ư?

Đáp: "Kinh Đại Tập nói: "Các ma bảo Xá-Lợi-Phất múa. Thân tử đáp: "Ngươi múa đi; Ta sẽ ca ca rằng: "Nay, ta không cầu ấm, giới, nhập, vì từ vô lượng đời đến nay đều luống dối. Nếu có người nào tham cầu pháp như thế, thì người đó không bao giờ được giải thoát!". Ma nghe ca hát xong, liền phát tâm Bồ-đề". Nên biết chấp ấm, giới, nhập, không được giải thoát; biết bản tánh của chúng là "không", thì sẽ được đạo."

Lại, như kinh Đại Phẩm nói Bồ-tát Tập ứng với Ba-Nhã, đầu tiên dạy, tức nói rằng: "Tập sắc "không", thọ, tưởng, hành, thức "không", đây gọi là tương ưng với Ba-Nhã." Đức Phật ở đời, người căn cơ nhạy bén, nghe thẳng sắc, "không", liền được đắc đạo. Nay, vì người căn cơ chậm lụt, nói rộng, giải thích, sao cho họ được tương ưng với Ba-Nhã. Thế, nên phải quán năm ấm."

Hỏi: "Kinh luận Đại, Tiểu thừa đều trước nói năm ấm; kế là, mười hai nhập; sau mười tám giới.

Phẩm sáu tình ở trên, đã phá đủ giới, nhập. Kệ rằng:

"Sáu tình: như mắt thảy
Làm sáu trần sắc thảy
Tức nghĩa mười hai nhập."

Kệ sau rằng:

"Bốn pháp thức thảy không,
Tức nói không sáu thức
Tức là phá mười tám giới".

Nay, vì sao trước phá giới, nhập, sau quán năm ấm?"

Đáp: "Nhân Duyên "đến", "đi", giải thích đầu, cuối của "tám không", tức nói tất cả pháp "không". Người ngoài vì không chấp nhận tất cả pháp "không", nên dẫn mười hai nhập do Phật đã nói, gồm thâu tất cả pháp, để chứng minh tất cả pháp đều là "có", nên trước phá mười hai nhập và mười tám giới. Giới, nhập đã được phá xong, bắt đầu sẽ được quán năm ấm "không".

2) Móc xích tiếp nối sinh nhau: “Phẩm Nhân Duyên nói tất cả pháp vô sinh.” Người ngoài nêu hiện sự “đến”, “đi”, để chứng minh có vạn pháp” Đã phá “không” đối tượng thấy “đến”, “đi”; kế là, nêu, chủ thể thấy để bào chữa. Cho nên, tiếp theo là, phá tác dụng của sáu tình. Sau khi phá tác dụng của sáu tình xong, lại dẫn thể của pháp năm ấm để chứng minh có tác dụng, nên nay, sẽ phá thể của ấm:

Khai, hợp của ấm, nhập: Dựa theo Tỳ-đàm: Dùng mười thứ sắc nhập trong mười hai nhập và phần ít sắc vô tác trong pháp nhập: để làm sắc ấm, ý nhập tức thức ấm. Pháp nhập trừ vô vi, lấy tưởng, thọ làm hai ấm; ấm còn lại, tức hành ấm.

Khai, hợp ấm và giới: mười sắc trong mười tám giới và phần ít sắc vô tác của pháp giới làm sắc ấm. Bảy tâm Giới là thức ấm. Trong pháp giới, trừ vô vi, lấy hai tâm sở tưởng, thọ dùng làm hai ấm, ấm còn lại là hành ấm.

Khai, hợp giới, nhập: Năm căn, năm trần và hai môn pháp nhập tương tự, chỉ khác với chia ra ý nhập thành bảy tâm giới mà thôi”

Hỏi: “Vì sao chấp nghiêng về hai tâm sở tưởng, thọ làm hai ấm?”

Đáp: Tóm tắt có hai nghĩa:

1) Tưởng năng sinh chấp; thọ năng sinh ái.

2) Tưởng tu vô sắc; thọ tu Sơ thiền.

Vì có năng lực mạnh mẽ này, nên chấp nghiêng về.

Luận Thành Thật nói mười bốn thứ sắc là sắc, ấm: năm căn, năm trần, và bốn đại.”

Tỳ-đàm cho bốn đại là pháp thật, nên thuộc về xúc trần. Thành Thật thì bảo xúc là pháp thật, bốn đại là giả, nên lìa giả. Bộ Đàm Ma Đa La chỉ nói mười thứ sắc vô hữu vô tác, đều khác với Số luận. Kế là, Đại thừa có ba giải thích:

1) “Quả Phật có sắc, nên kinh Niết-bàn nói: “Bỏ sắc vô thường, được sắc thường.”

2) “Quả Phật vô sắc mà kinh nói “có” sắc, đó là vi diệu hữu rõ ràng, nên nói là sắc.”

3) Giải thích: “Từ thất địa trở lên, ở đây tức có sắc. Bát địa trở lên, không còn sắc nữa, cũng không có bốn tâm, nên Địa kinh nói: “Lúc bấy giờ, vượt qua ý giới, trụ trong trínghiệp.”

Gọi chung ấm: “Ấm che lấp làm nghĩa. Vì có năm ấm này che lấp chúng sinh, nên không được giải thoát. Như chim sẻ bị nhốt trong chiếc bình, lại còn đậy miệng bình lại, nên nói là ấm.”

Lại nói: "Ấm, là ấm sát. Nghĩa ấy là đứng đầu về sát, vì năm pháp này giết hại tuệ mạng, cho nên trong kinh dụ cho Chiên-đà-la."

Pháp sư La-thập, về sau, dịch ấm là năm chúng, bởi năm pháp này tụ tập chung, hình thành con người, gọi là chúng.". Lại, năm pháp này, mỗi pháp đều có rất nhiều chúng, như sắc ấm có vô lượng sắc, bốn ấm còn lại cũng vậy, nên gọi là chúng."

Hỏi: "Quán năm ấm thế nào?"

Đáp: "Chúng sinh đã thọ thân năm ấm, thường bị làm hại. Như kinh Niết-bàn nói: "Quán sát-năm ấm như năm Chiên-đà-la, thậm chí còn hơn Chiên-đà-la, mà nội, ngoại đạo, Đại Tiểu thừa lại chấp bưng bít mọi thứ thuyết kỳ dị của năm ấm: hoặc nói trước, sau; cùng một lúc; hoặc nói quả Phật "có" sắc, "không" sắc nên nội, ngoại đạo, Đại Tiểu thừa đều xảy ra tranh luận lẫn nhau, mỗi bên đều chấp pháp của mình cho là đúng, còn thuyết của người khác là sai. Những hạng người này như thế, không thể loại trừ được Chiên-đà-la, mà đối với năm ấm còn sinh ra các kiến, tức là trên Chiên-đà-la, lại nổi dậy Chiên-đà-la nữa. Nay, Luận chủ đã quán năm ấm rốt ráo không thể. Đã không thật có năm ấm, cũng chẳng có không là năm cũng năm, không là năm; chẳng phải năm, không là năm. Như kinh Đại Phẩm nói: "Hành cũng không thọ; không hành cũng không thọ. Hành, không hành cũng không thọ. Chẳng phải hành, chẳng phải không hành, cũng không thọ, cho đến không thọ cũng không thọ. Đó gọi là tam-muội vô thọ của Bồ-tát, không chung với Thanh văn, Bích Chi Phật."

Hỏi: "Năm trường hợp không thọ này sẽ quy về đâu?"

Đáp: "Nếu người nào tỏ ngộ được như thế, thì người đó sẽ được trở về quê cũ, Cho nên kinh nói: "Bản tế là quê hương, quan điểm tuyệt đối là dặm, mà chúng sinh nhậm vận thọ ấm thân này, đã quên mất quê hương xưa. Nay, người học Đại, Tiểu thừa đối với pháp năm ấm, còn nổ ra cuộc tranh luận. Đây là trong sai lầm lại càng thêm sai lầm! Nên vượt bỏ thành càng xa, ngỏ rẽ càng nhiều. Lại, nếu biết được năm ấm "không", tức là đã bỏ Chiên-đà-la, lại từ bỏ sắc vô thường, đạt được sắc "thường". Thọ, tưởng, hành, thức cũng giống như thế."

Hỏi: "Làm sao được như vậy?"

Đáp: "Vì tỏ ngộ rõ ràng sắc ấm sinh diệt, không thật có, tức sắc vô thường bất sinh. Sắc sanh diệt đã bất sinh, thì sắc vô sinh diệt sẽ hiển hiện, nên kinh Đại Phẩm nói: "Nếu các pháp sinh, tức Ba-Nhã bất sinh. Vì Ba-Nhã sinh, nên các pháp tức bất sinh."

Hỏi: "Nếu quán năm ấm rốt ráo "không", thì vì sao kinh Phật lại

chia ra năm ấm?”

Đáp: “Sở dĩ chia ra năm ấm, là vì Phật muốn nhờ sự phân chia đó mà biết năm ấm là “không”, mà đồ chúng lại bưng bít giáo, không lãnh hội được ấm “không”, chỉ có phân biệt, nên đã đánh mất ý Phật. Lại, có đối tượng phân biệt làm ngăn che tuệ nhãn. Vì che lấp tuệ nhãn, nên đã không thể phân biệt như thật. Nếu dứt phân biệt, tức loại trừ chướng phân biệt, do đó, nên chánh quán nhãn khai phóng, được trí tuệ thật. Đã được thật trí, thì được quyền trí, có công năng phân biệt khéo léo trong vô phân biệt. Dù rằng còn phân biệt, nhưng vẫn không hề phân biệt, nên Bảo Tích khen rằng: “phân biệt khéo léo các pháp tướng đối với đệ nhất nghĩa, mà không dao động.”

Hỏi: “Tỳ-đàm cũng thừa biết năm ấm vô thường, khổ, không, vô ngã, vì năm ấm từ nhân sinh, nên vô thường; năm ấm là con dao bén của bốn tướng. Vì trái với tánh trụ của chúng, nên phải khổ; vì vô thường ép ngặt chúng, không được tự tại, nên vô ngã. Vì vô “ngã”, nên “không”.

“Không” khác với vô ngã: Vì không có “lìa” “ấm ngã”, nên nói là “không”. Vì không “tức” “ngã” “ấm”, nên là vô “ngã”, so với quán hạnh của Đại thừa có khác nhau chăng?”

Đáp: “Tỳ-đàm quán sát-năm ấm, chỉ được “nhân không”, chưa được “pháp không”, nên năm Chiên-đà-la đều chưa diệt. Đại thừa không chỉ biết vô ngã trong năm, mà đồng thời cũng thừa biết không có năm ấm, nên bắt đầu lìa năm.”

Hỏi: “Luận Thành Thật nói: “Biết do năm ấm hình thành giả gọi là “nhân không”, lại nói pháp thật của năm ấm cũng “không”, đâu khác gì với Đại thừa?”

Đáp: “Ba tạng phần nhiều nói về “nhân không”, ít nói “pháp không”. Đại thừa đa số nói về “pháp không”, ít nói về “nhân không”, vì sao? Vì Tiểu thừa còn biết “nhân không”, huống chi Đại thừa?, cho nên Đại thừa phần nhiều nói “pháp không”, cho nên là khác. Do ba tạng kinh phần nhiều nói về “nhân không”, ít nói “pháp không”.

Tỳ-đàm, Thành Thật đều học ba tạng, nên có được “nhân không”, “pháp không”. Lại, Tiểu thừa dù nói hai “không”, nhưng vẫn chưa tỏ ngộ được năm ấm xưa nay vắng lặng. Như kinh Pháp Hoa nói: “Từ xưa đến đây, tánh các pháp thường tự vắng lặng. Phật tử thực hành đạo xong, đời sau sẽ được thành Phật. Vì chưa được xưa nay vắng lặng, nên chưa trở về quê cũ. Vì thế, nên Nhị thừa vẫn còn đứng ở ngoài cổng, nên vẫn còn bị sinh tử biến dịch.

Lại, Nhị thừa tuy biết năm ấm “không”, nhưng không biết năm ấm tức là Phật tánh. Kinh Niết-bàn nói: “Phật tánh của chúng sinh ở trong năm ấm.”

Hỏi: “Nếu có Phật tánh riêng trong năm ấm, thì có khác gì với có “ngã” trong ấm của ngoại đạo ư?”

Đáp: “Hiểu rõ năm ấm của chúng sinh kia xưa nay vắng lặng, gọi là Phật tánh, không khác gì có Phật tánh trụ ở ấm thân.”

- Phẩm có chín bài kệ, được chia làm hai:

1) Bảy bài kệ đầu, tìm năm ấm rốt ráo “không”.

2) Hai kệ sau, khen ngợi rốt ráo “không”.

“Năm trăm bộ Tiểu Thừa nghe nói năm ấm rốt ráo “không”, như dao đâm vào tim; Đại sĩ nghe nói cảm thấy vui mừng, cho nên khen ngợi.”

Kinh Pháp Hoa nói: “Lại, có người trụ thiền, được năng lực thần thông, nghe các pháp “không”, tâm rất vui mừng cho nên khen ngợi.”

Bảy bài kệ được chia làm hai: Sáu bài kệ đầu quán sắc ấm là “không”; một bài kệ tiếp theo là, quán bốn ấm “không”. Vì sắc ấm thô, tỏ rõ, nên quán trước; bốn tâm ấm mờ tối, nên phá sau. Lại, sắc ấm ở đầu; bốn tâm ở sau. Lại, phẩm khứ lai, lục tình quán dụng của sắc ấm không thật có. Nay, kế là, quán thể của sắc là “không”; quán sắc được chia làm ba:

1) Ba bài kệ làm thành môn nhân quả không lìa nhau để phá.

2) Hai bài kệ nói môn có nhân, không nhân để phá.

3) Một bài kệ, lập môn tương tự, không tương tự để phá.

Ba bài kệ lại chia làm hai: Bài kệ đầu, nêu môn chương; hai bài kệ giải thích môn chương. Môn chương được chia làm hai:

Nửa bài bài kệ trên: môn chương lìa nhân, không có quả.

Nửa bài bài kệ dưới: môn chương lìa quả, không có nhân.

Hỏi: “Thế nào là nhân quả của sắc ư?”

Đáp: “Nếu tức sự mà nói, thì đầu, chân là nhân; thân bảy thước là quả. Nếu y cứ nghĩa, thì như ngoại đạo nói: Từ năm trần sinh năm đại; năm đại sinh mười một căn; mười một căn sinh sắc thân. Sắc thân là quả, căn, đại khác là nhân.”

Người của Số luận nói: “Bốn đại tạo năm căn, bốn đại là nhân; năm căn là quả.”

Luận Thành Thật nói: “Bốn cực vi hình thành bốn đại; bốn đại hình thành năm căn và năm căn tạo thành sắc ấm, sắc ấm là quả; còn các ấm khác đều là nhân.”

Số luận đồng cho nghiệp thiện, ác ở quá khứ sinh ra quả báo này.”

Hỏi: “Nhân quả đã không lìa nhau, thì làm sao phá?”

Đáp: “Người ngoài nói: “Vì sắc và nhân của sắc làm nhân cho nhau mà có. Luận chủ nói: Chỉ vì nhân của sắc và sắc làm nhân cho nhau, nên “không”, vì làm nhân cho nhau, nên không có tự tánh. Không có tự tánh, tức rốt ráo “không”. Sắc vốn không có tự “thể”, vì Nhân Duyên nên sinh, dùng hành nghiệp quá khứ làm nhân; bốn đại đời nay làm duyên, nhờ vào Nhân Duyên này nên có sắc, phải biết rằng, sắc tức là “không”. Như dùng mặt làm nhân, gương soi làm duyên. Hình tượng ảnh hiện trong gương, mà hình tượng rốt ráo là “không”.

Lại, phẩm Bốn đế nói: “Quả từ tội, phước sinh, sao lại nói là bất “không”? Ở đây, giải thích kinh rằng: “Sắc tức là “không”, chỉ từ nhân sinh, cho nên “không”.

Văn xuôi nói: “Trừ chỉ ra, thì không có vải, mà chỉ, vải làm nhân lẫn nhau. Nhưng người mê hoặc phần nhiều chấp một bên, nghĩa là lìa chỉ không có vải, vải là do chỉ dệt thành, mà không tin lìa vải không có chỉ, nói rằng, chỉ không do vải tạo thành, nên trừ vải, có chỉ.”

Nay, nói: “Chỉ, vải làm nhân cho nhau, cũng là một ví dụ thôi. Nay hỏi:

“Ông đã có chỉ “tức” vải, lại có chỉ “khác” vải, lẽ ra cũng có vải “tức” chỉ, vải lìa chỉ. Nếu chỉ “tức” vải, thì chỉ này thành vải. Vải chỉ của lìa, chỉ này sẽ không thành vải, lẽ ra cũng có vải “tức” chỉ, vải này thành chỉ. Vải khác với chỉ, thì vải này không thành chỉ.”

Hỏi: “Sao là chỉ “tức” vải, chỉ “khác” vải?”

Đáp: “Dùng chỉ dệt thành vải là chỉ “tức” vải. Không dùng chỉ để dệt thành vải, là chỉ “khác” với vải. Nay, nhân vải có chỉ, đây là lìa vải không có chỉ; không nhân vải, có chỉ, đây là chỉ lìa vải.”

Hỏi: “Nếu lìa nhân của sắc có sắc v.v... trở xuống, sinh ra kệ thứ hai, nên phát ra câu hỏi. Nếu đối với Số luận, thì nhân quả của nhân báo, nhân diệt trước, quả sinh sau, tức là lìa nhân của sắc có sắc.

Nếu đối với Tỳ-đàm thì bốn đại là chủ thể tạo; sắc là đối tượng tạo. Thể của chúng đã “khác”, cũng gọi là lìa.”

Luận Thành Thật cho rằng: “Bốn trần là pháp thật; bốn đại và năm căn đều là giả danh. Giả, thật là “khác”, cũng là nghĩa lìa.”

Trong phần đáp được chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, nói lìa nhau, tức rơi vào vô nhân.

Nửa bài kệ dưới, chỉ rõ lỗi vô nhân, văn dễ thấy.

Văn xuôi, trước giải thích về vô nhân của nửa bài kệ trên, từ vô nhân mà có pháp. Kế là, giải thích nửa bài kệ dưới, được chia ra làm sáu:

1) Giải thích
2) Bào chữa
3) Phá bào chữa
4) Lại Bào chữa
5) Lại Phá
6) Tổng kết.

Đầu tiên, như văn.

"Hỏi rằng v.v... trở xuống, là phần thứ hai nói về, nghĩa bào chữa v.v... Trong ngoại đạo cho thức là thường: có giải thích: "Thức là tên khác của thần, thống suất, ngự trị là thần. Vì thần phân biệt rõ ràng, gọi thức, nên thần là thường vô nhân."

Có người giải thích: "Ngoại đạo cũng nói thức là thường, như Tăng-Khư nói: "Thể của giác là thường, giác tức là thức."

Văn Luận Thành Thật chép rằng: "Tỳ-kheo Sa-Đề chấp có một thức lưu chuyển năm đường, nên thức là thường."?

"Đáp rằng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá bào chữa. Đầu tiên, là bác bỏ chung. Có người nói: "Vì không có nghĩa, nên nói là: "Chỉ"." Kế là, chia ra hai quan điểm để trách ngoại đạo:

"Có" nhân, "vô nhân": Nhân, gọi là lý do. Nếu có lý do nói thường, tức là "có" nhân, thì không nên nói là vô nhân, nếu không có lý do tức không có việc chứng minh, vì sao biết có? Vì đã không thể biết có tức không có pháp này, đồng với trên ta đã nói rằng, pháp vô nhân không có ở thế gian."

Hỏi: "Có hai thứ nhân: là phần thứ tư, lại bào chữa, nói chung về nghĩa nhân có hai:

1) Tác nhân tức là sinh nhân
2) Ngôn thuyết nhân, tức là liễu nhân.

Trên đã nói không có nhân, không có tác nhân, cho nên là thường. Có ngôn thuyết nhân (liễu nhân) là chỉ cho người đối diện biết có pháp này, nên có ngôn thuyết nhân?"

Đáp: "Trên, đồng với vấn nạn của thuyết ta. Nhưng pháp thường có hai thứ liễu nhân:

1) Liễu nhân chung, tức là ngôn thuyết.

2) Liễu nhân riêng, như "không" lấy diệt "sắc" làm tướng. Thời vụ, cần thời tiết, khí hậu, đơm hoa, kết trái v.v.. Nay chứng minh chung

có pháp vô nhân, nên nói có liễu nhân chung."

"Đáp rằng v.v... trở xuống, là phần thứ năm, phá bào chữa v.v... phẩm Lục Chủng phá không có hư không, tức là phá không có nhân ngôn thuyết. Lại, tìm hư không chẳng thể được. Ngôn thuyết làm nhân cho ai? (việc còn lại, sẽ phá sau).

Thời, như phẩm thời Niết-bàn, như phẩm Niết-bàn. Thức, như phẩm Hành. Luận này không có phương văn phá, chỉ ở cuối phẩm Tà kiến, có đề cập ánh lửa mặt trời mà thôi.

Hơn nữa, việc hiện thực còn có thể phá, có nghĩa hiện sự là "sáu tình" đến đi.

Sở dĩ phá nghiêng về vi trần là vì hai nhà nội, ngoại đồng lấy vi trần làm gốc của sắc. Nay, chính là phá sắc ấm, nên phá riêng gốc của sắc đó."

Hỏi: "Vì sao nói rằng vi trần không thể thấy?"

Đáp: "Vì ngoại đạo chấp vi trần không có phần vị mười phương, nên không thể thấy. Như Bách Luận phá phẩm Trần, nội đạo nói mắt thịt không thể thấy được, cho nên nói không thể thấy."

Chương thứ sáu, như văn.

Hỏi: "Nếu lìa sắc có nhân của sắc v.v... trở xuống, là sinh thứ hai, giải thích về môn chương lìa quả không có nhân. Nghĩa này, thế gian, ngoại đạo, Tiểu thừa, Đại thừa đều nói, lúc chưa có quả, đã có nhân, tức là lìa quả có nhân.

Trong phần đáp, nửa bài kệ trên, chính là phá; nửa bài kệ dưới, là truyền phá.

Văn xuôi nói: "Chỉ ra trong phẩm Phá Duyên ở trước là kết phá phần thứ hai trong bốn duyên, hoặc cho rằng "kệ duyên vô quả.

"Nếu đã có sắc v.v... trở xuống, là phần thứ hai, hai bài kệ, y cứ môn có nhân, không nhân để phá.

Sở dĩ có phá này, là vì ba kệ trước đã nói nhân quả không lìa nhau, nhằm phá nhân quả lìa nhau.

Người ngoài cho rằng: "Quả tất nhiên do nhân, nhân tất nhiên do quả mà có nhân quả" Cho nên, nay phá không lìa nhau của họ.

Văn, chia làm ba:

1) Y cứ môn "có" nhân để phá

2) Y cứ môn vô nhân để phá.

3) Quở trách

Nhân, nghĩa là các phần; quả là thân chung. Nếu trong các phần đã có thân chung, tức không cần đối tượng mà các phần hình thành. Nếu

trong các phần không có thân chung thì dù nhờ các phần, nhưng không bao giờ sinh; nên có nhân, vô nhân, đều không sinh quả.

Phá Tỳ-đàm cho rằng, trong bốn đại đã có sắc: "Có" sắc tức không cần tạo, "không" sắc thì không thể tạo.

Luận Thành Thật chấp: "Trong bốn cực vi đã có bốn đại. "Vốn không có bốn đại, cũng tạo nên trách cứ này."

Hỏi: "Nếu hai xứ đều không đúng v.v... trở xuống, đây là phá sinh vô nhân. Người ngoài đã nghe nói hai môn "có", "không" đều không do nhân, tức là rơi vào kiến chấp vô nhân, hỏi:

"Văn xuôi ở trên đã lập ba nhà chủ trương vô nhân, nay, vì sao lại lập nữa?"

Đáp: "Trước kia đã lập pháp "thường" "vô nhân". Nay, lập "pháp vô thường không có nhân"."

Hỏi: "Trên đã nói lìa nhân sắc có sắc, cũng là lập vô thường "không có nhân" phải không?"

Đáp: "Trên nói rằng "lìa", chẳng nói "không". Ngoại đạo chấp lân hư trần viên mà là "thường", không từ nhân sinh." A-tỳ-đàm nói: "Bảy cực vi sinh A-nậu trần, A-nậu trần tức là có nhân. Bảy cực vi rất tế là không có nhân, khác với ngoại đạo ở chỗ:

1) Do bốn đại tạo có nhân tạo ra.

2) Vì bị dời đổi bởi bốn tướng là nhân cộng hữu (có chung).

3) Từ nghiệp khởi nhân quả báo sinh, chỉ "không" phần vị mười phương, đồng với ngoại đạo."

Luận Thành Thật sư đưa ra 2 cách giải thích:

1) Trong "có", phân tích mãi không hết, thì tế lại còn có nhân tế lại từ nhân. Đây là đồng với phá hai môn "có", "không", ở trên.

2) Giải thích: "Phân tích "có" tức hết, không còn có tế nữa, nên gọi lân hư, là không có cái do do bốn đại tạo, mà vẫn bị thuyên chuyển bởi ba tướng, vì cực vi tế nên không thể phân tích thành mười phương, mà ở phía Đông của vật thì nói là Tây; ở phía Tây của vật thì nói là Đông, nên có phần vị mười phương. Đây là không có nhân mà có sắc.

Niệm đầu vô minh nương tựa "không" mà khởi. Hai nhà đều là nghĩa tâm không có nhân. Vì trần dùng tâm làm nhân. Tâm không có nhân tức trần cũng không có nhân?"

"Đáp rằng v.v... trở xuống, là quở thẳng chung. Vì pháp Phật không có nghĩa "vô nhân", nên không cần phá."

Lại, có nhân còn có thể phá, huống chi vô nhân. Lại, ở trên đã nói: "Pháp "không có nhân" là cái mà thế gian không có, nên chỉ bác

bỏ chung mà thôi. Cho nên, người có trí không nên phân biệt sắc.

Phần thứ ba, là quở trách phân biệt: Tức "có" nhân, "không có nhân" v.v.. lìa nhau, không lìa nhau của nhân, quả trên, cho đến phân biệt.

Định có mười một và mười bốn, nay đều quở.

Văn xuôi rằng: "Phân biệt gọi là phàm phu: Dù có thế gian, ngoại đạo, Tiểu thừa, Đại thừa, bốn người này đều lập có sắc, mà phân biệt sắc đều là phàm phu. Vì vô minh ái nhiễm: Đây là nói từ si khởi ái, tức phiền não ái. Sau đó, do tà kiến phân biệt "có", "không" ba đời, khởi phiền não mới trên "hoặc" cũ. Người như thế vì không thể hoàn tất, nên lại gây thêm "hoặc" mới nữa, tức là bị năm Chiên-đà-la làm hại. Nay, quán năm rốt ráo "không", tức là mới, hai "hoặc" đều dứt, nên được giải thoát.

Lại nữa, tương tự, không tương tự: Đây là phá môn tương tự, không tương tự thứ ba.

Nhân quả lìa nhau, không lìa nhau ở trên và môn có nhân, vô nhân, đã nghiên cứu cùng khắp nhưng từ vô thỉ đến nay đã có ấm thân này, quán "không" bất thành, tâm "có" thường biểu hiện, nên Luận chủ lại chia ra hai môn để quán sát "không".

Lại, sở dĩ có chương này là vì người ngoài nói rằng: "Nay, thật thấy sát sinh, thì tuổi thọ ngắn, là nghĩa tương tự."

Trồng sừng dê, cỏ lau sinh, gieo trồng trái ngược, lông bò, cỏ bồ sinh, đây là nghĩa không giống.

Nước, mắt trăng, gương soi, hình tượng là nghĩa giống nhau. Đất sét, bình, chỉ, vải là không giống nhau. Tất cả nhân quả đã có giống nhau, không giống nhau, tức có nhân, quả, đâu được nói đều không có? Nếu đều không có nhân quả thì sẽ rơi vào tà kiến. Thế nên, nay tiếp theo là, phá giống nhau, không giống nhau kia, nói cả hai đều bất thành. Do người ngoài thấy trái ngược là "có". Nay, vì tìm cái thấy trái ngược "có" của người ngoài không được, nên gọi không có. Nếu lại chấp "không", trở lại thành thấy trái ngược là "không".

Hỏi: "Giống nhau, không giống nhau sao lại không thành?"

Đáp: "Thấy thân đối với đầu, chân có chung, riêng khác nhau: một, nhiều là "khác", làm sao giống nhau? Con người riêng không thành, cái chung của súc sinh vì sao không giống nhau?

Lại, giống nhau, không giống nhau, cũng là nghĩa "một", "khác" mà thôi! Đầu, chân và thân là "một", thân "một", tức đầu, chân là "một". Nếu đầu, chân và thân là "khác" thì trừ đầu, chân, lẽ ra có thân

chung.

"Thọ ấm và tưởng ấm v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá trái ngược bốn ấm, sắc, và tâm nương tựa nhau:

Trên đã tìm sắc không được, tức tâm không có đối tượng nương tựa, cho nên không có tâm.

Lại, đã dùng ba môn để tìm "sắc" không thể được, nay lại dùng ba môn để tìm "tâm" cũng không thể được.

Năm ấm có ba thứ thứ lớp:

1) Dựa vào Luận Thành Thật nhận trình tự của cảnh: thức được pháp thật; tưởng được tên giả; thọ lãnh việc tốt, xấu; hành khởi lên việc thiện, ác.

Theo Tỳ-đàm, có hai thứ thứ lớp:

1) Thứ lớp thô, tế: vì sắc rất thô, nên nói trước. Thọ cảm giác khổ, vui, vì cũng thô, nên kế là nói sắc. Tưởng vì chấp lấy tướng mạo, , nên kế là nói thọ. Hành khởi tham, giận, vì cũng thô, nên kế là nói tưởng. Thức vì chỉ được cảnh xanh, vàng, nên rất tế.

2) Thứ lớp quán hạnh. Từ vô thỉ đến nay, nam vì sắc nữ, nữ vì sắc nam, nên trước là quán sắc ấm. Sở dĩ tham sắc là do lạc thọ. Sở dĩ có lạc thọ, là Tưởng chấp lấy tướng mạo cho nên chấp lấy tướng mạo là do tâm phân biệt của hành. Sở dĩ có hành là vì căn bản do tâm thức, nên nói thức sau cùng.

Nay, văn này chính là Tỳ-đàm và các kinh đồng nói về nghĩa thứ lớp.

"Nay, người soạn luận vì muốn khen ngợi nghĩa "không" tốt đẹp, mà nói kệ v.v... trở xuống, là phần thứ hai, kế là, nói về khen ngợi "không" tốt đẹp:

Hỏi: "Vì sao đến cuối phẩm này mới khen "không" tốt đẹp ư?"

Đáp:

1) Tùy ký thác ở cuối một phẩm, đều được nói.

2) kinh luận Đại, Tiểu thừa phần nhiều đều y cứ môn ấm để tạo ra môn quán, nên đến phẩm này khen "không" tốt đẹp. Như Tỳ-đàm nói: vì trong ấm không có con người, nên "không"; vì không tự tại nên "vô ngã", chỉ "nhân không", bất không ấm"."

Về nghĩa hành của hai bậc thánh của luận Thành Thật. Ở trong chúng sinh, "không" thấy chúng sinh, là hạnh "không"; thấy ấm cũng là hạnh vô ngã, vô vi, Bồ-tát biết người và ấm vốn tự không có, nay cũng chẳng phải "không". Vì Đại, Tiểu thừa đều căn cứ vào năm ấm để nói về hạnh quán, nên dựa vào phẩm này để khen "không".

Lại, người ngoài vì có thân, tâm nên đã chịu sự khuất phục của Luận chủ, nay, ngài đã bảo họ hãy quán thân, tâm này rốt ráo không, không bị người khác khuất phục mà có thể khuất phục người khác. Vì thế, nên khen "không", để cho họ từ bỏ kiến chấp "có" thân, tâm.

Lại, hai mươi bảy phẩm của luận này, phần lớn đều nói ba môn giải thoát. Từ phẩm Nhân Duyên đến phẩm Năm Ấm, đều là môn phá "hữu", nói "không". Nay, vì muốn kết luận về nghĩa "không", nên y cứ cuối phẩm này để khen tốt đẹp về "không". Từ phẩm Lục chủng trở đi, nói về môn Vô Tướng. Tạo ra phẩm Tác giả trở xuống, là nói về môn Vô tác; vì là ý chính của văn này."

Hỏi: "Trên đã nói "có" nhân, "không" nhân, cả hai đều không thành. Nay, trong nhân "có" quả, "không" quả đều không thể được. Nếu vậy thì "hữu" và "không" sẽ không thành hỏi đáp, sao lại nói là chấp "có" không thành hỏi đáp, còn chấp "không" thì thành hỏi đáp?"

Đáp: "Thật sự như điều ông vừa hỏi. Bởi nếu "không" làm cho con người đắc đạo, thì "hữu" cũng giúp con người được đạo, nên trong kinh, đôi khi Phật khen "không" phá "hữu"; có lúc lại khen "hữu" phá "không", như kinh Niết-bàn rằng: "Nay ông chớ cho là Như lai chỉ tu bản tánh vắng lặng của các pháp, nên đã khen ngợi đại Niết-bàn, gọi là "có" tốt lành!", mà kẻ mê lầm vì không liễu đạt, nên đều chấp một bên, thành thử cho "hữu" là đúng mà bác "không"; hoặc cho "không" là đúng mà bác "hữu" nên thành tranh luận.

Nay, nói "không", "hữu" chẳng hai: "Hữu" đúng thì "không" đúng; "không" quấy thì "hữu" quấy. "Không", "hữu" đã chẳng hai, "không", "hữu" và chẳng phải "không", hữu", cũng không hai. Đã nói "hữu" tức chẳng phải lại "hữu", nói "không" tức chẳng phải lại "không", đâu thể đều chấp "không", "hữu" ư?

Nay, nói "không", là lý thật tướng của các pháp chẳng dựa vào "không", tức là trái với lý, hỏi, đáp, há được thành ư?"

Hỏi: "Về mặt lý, đã chẳng phải "không", "hữu", thì vì sao tạo nên tên "không" để nói ư?"

Đáp: "Vì vô sở đắc không là phá có đối tượng chứng đây là cách tiết để phá.

Lại, nói về con người có đối tượng chứng đắc, chẳng phải chỉ chấp "hữu" là "có", mà chấp "không" cũng là "có". Nay, nói về "không" không có đối tượng chứng đắc, không có cái "không" cũng không có cái "hữu", cho nên nói là "không" phá hai chấp "không", "hữu" kia.

Lại, tâm của ngoại đạo, Tiểu thừa, Đại thừa đều có đối tượng

nương tựa. Vì nói có đối tượng thích hợp nên là "hữu". Nay, vì nói là không có đối tượng nương tựa, không có đối tượng chứng đắc, nên gọi là "không". Như mười đôi của Niết-bàn là khen không có đối tượng chứng đắc. Không có đối tượng chứng đắc có bốn Vô ngại "có" đối tượng chứng đắc, tức "không", nên "có" đối tượng chứng đắc, không thành hỏi đáp, không có đối tượng chứng đắc mới thành hỏi đáp.

Vì thế, cho nên bài kệ đầu đã nói về pháp có đối tượng chứng đắc là lỗi của pháp sư. Như chín mươi sáu thứ ngoại đạo, năm trăm bộ phái của Tiểu thừa và Đại thừa có đối tượng chứng đắc, không tỏ ngộ thật tướng của các pháp, tâm có đối tượng nương tựa, nói là có chỗ thích hợp, nên đáp không thành đáp.

Kệ tiếp theo là nói về nghĩa luận có đối tượng chứng đắc, nên người hỏi không thành hỏi. Lại, các Pháp sư đều có hai thứ nghĩa:

1) Trình bày chánh

2) Phá tà.

Kệ đầu nói về lời đáp của Pháp sư không thành đáp, nên không thể trình bày chánh.

Kệ tiếp theo là nói hỏi không thành hỏi, nên không thể phá tà.

2) Mỗi kệ đều có bốn: Kệ đầu bốn: câu đầu nói: "Nếu có người hỏi.", nghĩa là lời hỏi giả thiết. Câu thứ hai: là "giả thiết ý đáp". Câu thứ ba, là nói về đáp không thành đáp. Câu thứ tư, đáp đồng với nghi vấn.

Kệ thứ hai cũng có bốn ý: Câu đầu nói: "Nếu có người vấn nạn.", là giả thiết muốn hỏi. Câu thứ hai, chính là nói phát câu hỏi. Câu thứ ba, hỏi không thành hỏi. Câu thứ tư, hỏi đồng với nghi đáp."

Văn xuôi chia làm hai: Đầu tiên, là giải thích văn của hai bài kệ. Kế là, giải thích nói ý của hai bài kệ.

Phần đầu, lại chia làm hai: Trước, nói chẳng nương tựa "không", không thành hỏi, đáp. Kế là, nói nương dựa "không", thì thành hỏi đáp.

Trước kia, đã giải thích chung hai bài kệ.

"Như có người nói: "Bình là vô thường v.v... trở xuống, là giải thích riêng về hai bài kệ, tức là hai. Chấp vô thường là lối chấp của người Nhị thừa, Đại, Tiểu thừa của hai đạo nội, ngoại, mà chính là người nội đạo.

Đáp từ nhân vô thường sinh: Bình vì từ bốn cực vị tổ hợp thành, nên bình là vô thường. Vì giả hoà hợp nên "có"; tức duyên lìa cho nên "không". Luận Địa trì nói: "Đây là vô thường không Thành Thật, phần

nhiều là Đại thừa nói. Nếu dựa vào môn thể tướng củA-tỳ-đàm mà đáp, thì bình bị bốn tướng dời đổi, cho nên vô thường.”

Nếu theo lời đáp của người Thành Thật, thì do chấp lấy phiền não mà chiêu cảm tất cả pháp vô thường trong sinh tử.

Đối với Nhân Duyên cũng có người hoài nghi, ở đây có hai lỗi tiến lùi: Nếu “nhân” là vô thường, thì cùng với “quả” đồng nghi. Nếu nhân là “thường”, thì quả cũng “thường”, tức có lỗi của lời nói trái. Nay, lại trách ba nghĩa trên: như do bốn cực vi “duyên” thành, nên vô thường. Vì sao bốn cực vi là vô thường ư? cho đến trách chấp tướng cũng vậy. Như luận Trí Độ trách Tỳ-đàm: “Các pháp từ bốn duyên sinh, cái gì lại sinh bốn duyên ư? Nếu lại có chỗ từ, thì sẽ rơi vào vô cùng. Nếu không có chỗ từ, thì sẽ rơi vào “vô nhân”, vô nhân tức là “thường”.

Lại, “duyên” đã không từ “duyên”, tức “quả” cũng không từ “duyên”.

“Nếu muốn nói lỗi của ngoại đạo kia v.v... trở xuống, là giải thích bài kệ thứ hai: Ở trên, đã nói bình là vô thường, là nghĩa của nội đạo. Nay, nói người Đại, Tiểu thừa chấp bình “vô thường”, là vì muốn phá ngoại đạo chấp bình là “thường”, mà trái lại, bị ngoại đạo phá.

Trên, đã nói không thể trình bày chánh. Nay, sẽ nói không thể phá tà, vì người Tăng khư nói khi các thứ quả sinh, thì các thứ nhân không tiêu mất, nên bình là “thường”. Trong phẩm phá nhân có quả của Bách Luận, người ngoài nói: “Nếu các pháp chỉ là “thường”, không có vô thường, thì có lỗi gì ư?”, cho nên biết ngoại đạo lập bình là “thường”.

Lại, hai mươi lăm đế của ngoại đạo từ tế đến thô, từ thô đến tế, đều không có lỗi, tức “thường”, là tông chỉ lớn của họ, nên cần phải y cứ “thường” để nói về vô thường:

Ông nhân vô thường để phá “ngã” thường: Nội đạo nói rằng: “Hiện thấy bình vô thường, sao nói là “thường”?”. Nay ngoại đạo nhắc lại nêu vấn nạn này của nội đạo.

“Tôi cũng nhân “thường” để phá “vô thường” của ông: “lập có tánh vì không mất cho nên “thường”, nhằm phá sinh, diệt vô thường của nội đạo: Nếu sinh diệt vô thường, thì đất sét diệt trước, cái gì hình thành quả bình? Cho nên mất đi quả báo của nghiệp. Lại, mắt và bình đều cùng có niệm diệt, thì làm sao mắt ông có thể thấy được bình? Là vô thường ư? vì Ngã có tánh không mất, nên hai nghĩa đều thành. Lại, sáu căn không thể chấp lấy sáu trần, tức mất mười hai nhập, nên các pháp nhất định vô thường, tất cả pháp đều hoại. Lại, mắt niệm niệm diệt, sao ông thấy được tôi định vấn nạn tôi ư? Ông muốn vấn nạn tôi, mà tôi đã

hoàn toàn dứt diệt, thì làm sao nhận vấn nạn của ông ư? Miệng cũng vô thường, sao được lay động khẩu nghiệp mà nói nghĩa ư?", nên chấp mắc vấn nạn của ngoại đạo."

"Nếu dựa vào "không" để phá thường v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói dựa vào "không" mà thành hỏi đáp, tức là Đề Bà phá lời nói của ngoại đạo mà không đáng phá, mà không chấp. Không lập vô thường để xa phá ngoại đạo. Vì nếu xa phá ngoại đạo, thì nội đạo có thể khuất phục ngoại đạo. Không tự lập vô thường thì sẽ không bị ngoại đạo khuất phục.

"Chẳng chấp tướng "không": Đây là do giải thích hoài nghi mà có. Đã nói dựa vào "không" để phá "thường", tức có "không" đáng nương tựa, lại bị ngoại đạo khuất phục. Vì thế, nên nay nói: Chẳng chấp tướng "không", cho đến bốn câu tâm không có chỗ nương tựa.". Cho nên, nếu muốn hỏi đáp, là phần thứ hai, giải thích ý hai bài kệ. Việc hỏi, đáp của thế gian, còn phải dựa vào "không", huống chi cầu chí đạo mà tồn tại cái "có" ư? Chẳng phải chỉ cầu đạo mà hễ muốn ngồi thiền lễ Phật, sám hối, đều phải dựa vào "không có đối tượng chứng đắc".

Lại, trên đã y cứ hai nghĩa thường, vô thường để luận về được, mất, vạn nghĩa cũng so sánh như vậy. Như năm trăm bộ đều có đối tượng chấp, nên không thành hỏi đáp, chín mươi sáu đạo đều có đối tượng chấp, nên không thành hỏi đáp.

Như đời nay, người học Đại, Tiểu thừa đều có đối tượng chấp, nên không thành hỏi đáp."

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 5 (Phần 1)

PHẨM LỤC CHỦNG THỨ NĂM

Sở dĩ có phẩm này, là vì Luận chủ tùy theo các dị thuyết luống dối của chúng sinh:

1) Hoặc tạo ra tên năm ấm, hoặc nêu tên gọi Lục chủng, mà mục đích là ở phá "ngã", khiến cho "ngã kiến" được dứt, "pháp" cũng không lưu giữ. Người trệ ngại giáo, không lãnh hội vô ngã, chỉ chấp mắc đối vớ? pháp.

Trên, đã phá năm mê của ngoại đạo. Nay, sẽ dứt trừ sáu "hoặc" của họ, nên nói phẩm này.

2) Các kinh Phương Đẳng mở pháp khai đạo, hoặc quán năm ấm tức là thật tướng; hoặc kiểm tra sáu thứ để được tỏ ngộ pháp thân.

Nay, vì muốn giải thích đủ các kinh, nghiên cứu cùng tận các pháp nên nói phẩm này.

3) Thân sinh tử, gồm có hai phần:

a) Phần "hữu"

b) Phần "không".

Từ phẩm Nhân Duyên xong là năm ấm phá phần "hữu". Một phẩm Lục chủng này, là phá phần "không" của thân sinh tử, sao cho chúng sinh đều tỏ ngộ thân này vốn tự "chẳng thật có", nay, cũng chẳng phải "không"; chẳng phải có; chẳng phải không, tức là Trung đạo, vì trong nhân phát quán, dứt các phiền não, nên nói phẩm này.

4) kinh rằng: "Các pháp rất sâu xa, nghĩa là môn ba giải thoát. Bách Luận nói: "Nếu lìa "không", "vô tướng" mà "có" thì hoặc trí, hoặc kiến, "không" là nói "không thật.

Trên đã nói về môn "không". Nay, kế là nói môn "Vô tướng".

Nếu nhờ môn "không" mà ngộ nhập thì không cần vô tướng, chỉ vì chấp tướng "không", nên liền chẳng phải môn. Nay, kế sẽ phá tướng "không", khiến cho từ môn vô tướng, ngộ nhập, phát sinh chánh quán

nên mới có phẩm này.

Sở dĩ đầu phẩm này, trước hết phá tướng mạo hư không, là vì ý ở đây. Lại, tất cả pháp có hai:

1) Thể trong

2) Tướng ngoài.

Nên trong kinh, nói về tự tánh "không", tự tướng "không".

Trên, nói không có "thể" trong, nay, sẽ nói không có tướng ngoài, tức tánh, tướng của tất cả pháp đều vắng lặng. Sở dĩ nói tánh, tướng vắng lặng, chính là muốn phân biệt hai "không" đồng, "khác" của Đại, Tiểu thừa: Tiểu thừa phân tích tánh, tướng, nói về "không", là giáo sinh diệt, là quán sinh diệt. Đại thừa nói tự tánh "không", tự tướng "không", là nói về giáo vô sinh diệt, quán vô sinh diệt, nên luận nói về tánh, tướng "không" là thuyết của người Đại thừa.

Lại, tức vì muốn cho người Tiểu thừa bỏ Tiểu về Đại, nên nói tánh, tướng xưa nay vắng lặng, như đã giải thích kinh Pháp Hoa.

Lại, luận Trí độ rằng: "Aí, kiến v.v.. từ môn vô tướng nhập. Ái tức trùng độc, kiến là quỷ dữ. Do đâu lìa được ái, kiến? Đó là phải quán vô tướng. Tất cả cảnh vô tướng, tức không khởi tâm chấp tướng, ái, kiến sẽ dứt, được ra khỏi ba cõi. Với tướng mạo hư hoại mà quán vô tướng, thì ra khỏi phần đoạn. Hiểu rõ tướng vốn vô tướng, thì sẽ được ra khỏi nhà lửa trong, ngoài ba cõi, phiền não đều vắng lặng, các đức đều viên mãn.

5) Luận Thành Thật nói rằng: "Bốn đại vây quanh, "không", thức ở trong đó, giả gọi là "người". "Không" là gốc của bốn đại; bốn đại là gốc của thức; thức là gốc của chúng sinh".

Từ trước đến đây, đã phá ngọn của chúng sinh. Xong.

Nay, một phẩm này, tiếp theo là, phá gốc của chúng sinh. Vì phần ngọn rõ ràng, nên phá trước; vì phần gốc tối tăm, nên nhổ bỏ sau.

6) Từ trước đến đây, một vòng phá "có" của người ngoài đã xong. Bốn duyên, là nhân của vạn pháp; ấm tình là quả của các pháp. Đã phá nhân quả, kẻ mê "hoặc" bèn cho là không có nhân, không có quả, tức là luận của hư không, nên gọi Long Thọ là Tỳ-kheo Không Luận.

Lại, như kinh Niết-bàn khuyên các Bà-la-môn phát tâm Bồ-đề rằng: "Làm sao khiến con người đồng với hư không", bèn cho rằng, hư không là "vô". Đại thừa cũng vậy. Vì thế, nên phẩm này phá hư không.

7) Từ phẩm khứ lai xong. Năm ấm phá ba hữu là pháp. phẩm này kế là, phá ba pháp vô vi, để cho hữu vi, vô vi đều rốt ráo "không", nên

sau mười tám "không"; hữu vi "không", và vô vi "không", sẽ nói về rốt ráo "không".

8) Cuối phẩm Năm ấm ở trên, Luận chủ khuyên người ngoài nên dựa vào "không" để hỏi đáp, người ngoài bèn chấp tướng "không". Vì thế, nên kế là, phẩm này phá "không".

9) Các kinh Đại thừa phần nhiều dẫn hư không làm dụ. Kinh Đại Phẩm nói: "Ba-Nhã như hư không". Kinh Niết-bàn chép: "Phật tánh như hư không; pháp thân Kim Quang Minh như hư không". Người mê lầm phần nhiều chẳng biết hư không, tức mê pháp được dụ. Nay, vì phá tà hư không, trình bày chánh hư không, nên nói phẩm này. Nay, y cứ một việc để nói về chánh hư không:

Phật thân, Pháp thân cũng như hư không, như dùng thường khắp để giải thích hư không, tức là hư không của ngoại đạo. Hư không dụ cho pháp thân Phật, tức là pháp thân của ngoại đạo. Nếu chấp hư không củA-tỳ-đàm là pháp "có" thì pháp thân Phật chính là pháp thân của A-tỳ-đàm . Nếu đem hư không của Luận Thành Thật dùng làm pháp "không" thì tức là pháp thân của Thành Thật. Ở dụ đã hoại, tức pháp thuyết cũng hoại, nên tất cả kinh Đại thừa đều hoại.

Phẩm này phá tà hư không, trình bày chánh hư không, tức pháp, dụ của tất cả kinh luận Đại thừa đều thành, đây là việc lớn, nên quán chiếu sâu sắc chánh hư không."

Hỏi: "Sáu thứ, năm ấm đồng, khác ra sao?"

Đáp: "Năm ấm hợp sắc, lìa tâm; sáu thứ hợp tâm, lìa sắc.

Lại, dựa vào nghĩa A-tỳ-đàm , năm ấm có cả lậu, vô lậu. Sáu thứ chỉ là hữu lậu."

Nếu theo cách giải thích của luận Thành Thật: thì Năm ấm hình thành con người là nghĩa gần; sáu thứ hình thành con người là nghĩa xa. Như bốn cực vi hình thành bốn đại; bốn đại hình thành năm căn; năm căn hình thành sắc ấm, sắc ấm hình thành chúng sinh, nên bốn đại xa, năm ấm gần."

Hỏi: "Số luận nói sáu thứ đồng khác thế nào?"

Đáp: "Tỳ-đàm: nói bốn đại có hai thứ:

1) Bốn đại của pháp thật: là bốn xúc

2) Bốn đại giả danh: Hình tướng: đất v.v...

"Tỳ-đàm nói hạt giống thức chỉ là hữu lậu."

Luận Thành Thật: "Tức có cả lậu, vô lậu." Tỳ-đàm nói: "Hư không có hai:

1) Hư không hữu vi, như khoảng trống trong thân chúng sinh và

khoảng trống trong giếng, hang, cổng, phương hướng v.v....

2) Hư không vô vi, như chỗ chim bay, không đến, Luận Thành Thật nói: Hư không là pháp "vô", chỉ là vô vi".

Hỏi: "Quán sáu thứ này thế nào?"

Đáp như sau: "Cho nên, biết hư không chẳng phải có, cũng chẳng phải không. Năm thứ còn lại cũng như thế. Tỏ ngộ sáu thứ chẳng phải có, chẳng phải không này tức là thật tướng. Phát sinh chánh quán, dứt các phiền não, không còn thọ sáu thứ thân nữa, nên gọi phẩm Quán sáu thứ.

Lại, nếu thấy sáu thứ là "có", là "không", tức thân sinh tử, thân hiện pháp không hiển hiện, tức pháp thân hiển hiện, tương ưng với pháp thân, tức gọi ứng thân. Đã được tỏ ngộ như thật, lại vì chúng sinh giảng nói như thật, tức là hoá thân, nên kinh Văn-thù Thập Lễ chép rằng: "Tướng hư không của Chư Phật, hư không cũng chẳng có tướng, vì lìa các nhân quả, nên kính lạy không có Vô sở quán. Nên biết quán sáu thứ chẳng phải có, chẳng phải không, tức là pháp thân. Tướng ứng với pháp thân, phát sinh chánh quán, gọi là ứng thân; vì chúng sinh nói pháp tức là Hoá thân. Lại, ba chữ luận Trung quán, tức là ba thân: Trung, tức là pháp thân. Tương ưng với trung, phát sinh chánh quán, tức là Ứng thân. Quán chiếu ở bên trong, nói bày ra bên ngoài, nên gọi luận, tức Hoá thân.

Phẩm được chia làm hai: Đầu tiên là lập; kế là phá. Lập có hai: Trước, là nói về tướng của pháp; kế là, nói về thể của pháp. Tướng nhất định: như tướng cứng chắc của đất, không thể làm cho nó không cứng chắc. Tướng nóng của lửa, không thể làm cho nó lạnh.

Tức có sáu thứ: Đã có tướng của pháp, thì có thể của pháp. Đây là tướng của thể, chứ chẳng phải tướng của nêu, nên có tướng thì có "thể".

Hỏi: "Lập của các phẩm trên và lập của phẩm này có gì khác nhau chăng?"

Đáp: "Từ phẩm Nhân Duyên, đến phẩm Năm ấm, đều lập nghĩa "hữu". Nay, nói lập nghĩa "tướng".

Trên, vì lập "hữu", nên Luận chủ phá "hữu", nói môn "không giải thoát". Nay, vì lập tướng, nên phá tướng, nói môn Vô tướng giải thoát, tức theo thứ lớp.

Trong phần đáp có tám bài kệ, được chia làm hai:

1) Bảy bài kệ đầu, là phá tướng, nói môn Vô tướng.

2) Một bài kệ, là môn quở trách, để phá.

Y cứ vào thật lý, nói “không”, tức quở “không” của người ngoài, mà nói là “có”.

Phần đầu lại chia làm hai:

Sáu bài kệ trước, là phá hư không; một kệ tiếp theo là, so sánh năm thứ khác.

Phá hư không được chia làm hai:

Năm bài kệ rưỡi đầu, là phá pháp của hư không; nửa bài kệ tiếp theo là, phá người biết “không”.

Phần đầu có hai:

1) Năm bài kệ đầu, là phá hư không là “hữu”.

2) Nửa bài kệ tiếp theo là, phá hư không là “vô”. Trong phá “hữu” có năm kệ, được chia làm bốn:

1, Một bài kệ rưỡi nêu tướng chủ thể, phá tướng đối tượng (sở tướng).

2, Một bài kệ rưỡi tiếp theo là, là nêu tướng đối tượng để phá tướng chủ thể (Năng tướng).

3, Một bài kệ, là nêu “tướng”, “khả tướng”, đối đãi nhau, để phá.

4, Một kệ, kết thúc, phá.

Một bài kệ rưỡi được chia làm hai: Kệ trước, là chính phá. Nửa kệ tiếp theo là, phụ phá.

Nửa trên của kệ đầu, là nói về “không”, nếu đối đãi tức nhau, thì sẽ rơi vào vô “không”.

Nửa dưới của bài kệ, là nói “Không” chẳng có tướng đối đãi, thì sẽ rơi vào lỗi tiến lùi của vô tướng.

Nửa trên của kệ, phá rằng: “Trước kia, ông nói: “sáu thứ đều có tướng nhất định”, nếu vậy, thì vì tướng “có”, nên hư không là “có”. Tướng đã “không”, thì hư không tức là “không”.

Hỏi: “Thế nào là tướng “không”?”

Đáp: “Hư không có hai thứ tướng:

1) Tướng nêu.

2) Tướng của thể.

Như thấy cây cột “có”, biết ngoài cây cột, tức “không”: Nhờ “có”, mà biết “không”. “Có” là “tướng” nêu của nhà chấp“không”.

Hai là, trừ cây cột ra, được “không” cây cột. Chỗ “không” cây cột là tướng thể, của “không”. Nhưng hai tướng này đều do ở cây cột. Nếu vậy, vì cây cột “có”, nên có thể được có “không”. Nếu lúc chưa có cây cột, thì lẽ ra chưa có “không”.

Lại, “không” và “cây cột” đi chung. Cột đã vô thường thì “không” lẽ ra cũng như thế.”

Hỏi: “Nửa bài kệ trên, nói về tướng “vô” “không”, tức vô, vì đối đãi nhau nên “không”, hay vì không đối đãi nhau nên “không”?”

Đáp: “Đủ cả hai nghĩa: “Nếu là tướng nêu, thì vì đối đãi nhau, cho nên “không”. Nếu là tướng của “thể”, thì vô tướng, tức là vô “thể”.

Nửa bài kệ dưới, là phá pháp không có chung với tướng.

“Nếu ông nói: “Khi chưa có cây cột, đã có “không”, thì “không” tức vô tướng.

Trên, ông đã nói: “sáu thứ đều có tướng nhất định.”, lời nói này là sai lầm.”

Hỏi: “Hư không chẳng có những tướng nào?”

Đáp: “Chưa có tướng nêu, mà có “không”, cho nên là vô tướng mà “hữu” “không”. Nếu nói chưa có tướng của “thể”, thì chẳng có tướng, tức “chẳng có” “không”, nên không có tướng nêu thì sẽ rơi vào lỗi mất tướng. Nếu không có tướng của “thể” thì sẽ có hai lỗi:

1) Rơi vào không có tướng.

2) Rơi vào vô “thể”.

“Văn xuôi chỉ giải thích nửa bài kệ dưới, nói “không” rơi vào vô tướng, không giải thích vô pháp của nửa bài kệ trên: Đến bài kệ thứ hai, mới giải thích pháp đó.

Lại, nghĩa vô tướng, tức là pháp vô, nên lại là giải thích nửa bài kệ trên.”

Hỏi rằng v.v... trở xuống, là sinh nửa bài kệ thứ hai, phụ là phá vô tướng có không.

Hỏi: “Người ngoài đầu tiên nói sáu thứ đều có tướng nhất định. Nay, vì sao đổi tông chỉ, lại cho vô tướng có không?”

Đáp: “Nghĩa ngoài có gốc, có ngọn. Y cứ gốc mà nói “không” là pháp “thường”; tướng là vô thường, thì khi chưa có tướng, vì trước đó đã có “không”, nên “không” vô tướng. Y cứ ở ngọn mà nói, về sau có sắc sinh. Vì nhân diệt “sắc” mới biết “không”, nên nói hư không có tướng. Đầu tiên, nói có tướng, là y cứ ở ngọn của người ngoài kia. Nay, vô tướng “có”, “không”, là y cứ ở gốc của người ngoài kia. Thế nên, hai lời nói đều không trái với nhau.

“Đáp rằng v.v... trở xuống, là phá “hữu”, “không” của vô tướng, tất cả xứ đều không trong đây, nói “không” là tướng của thể, đều là tướng nêu “không”. Nếu không có tướng của thể, thì sẽ không có vật này. Có hai pháp gồm thâu tất cả pháp:

1) Pháp hữu vi

2) Pháp vô vi

Pháp hữu vi lấy Sinh, Trụ, Diệt làm tướng; pháp vô vi dùng không có Sinh, Trụ, Diệt làm tướng. Hai pháp này đều có tướng, cho nên có pháp. Nếu hư không chẳng có tướng thì chẳng phải hữu vi, cũng chẳng phải vô vi, tức không có pháp, nên nói rằng, tất cả chỗ đều "không". Vì sao? Vì hư không là một trong ba vô vi đâu được chẳng phải hữu vi, vô vi ư? Lại, dựa vào "không" hữu vi, "không" vô vi của A-tỳ-đàm , nay chẳng phải hữu vi, chẳng phải vô vi, thì vì không có pháp, cho nên nói "tất cả chỗ không có".

Nửa bài kệ dưới thuộc về một kệ rưỡi thứ hai, nêu tướng đối tượng để phá tướng chủ thể. Lại, chia ra hai khác nhau:

1) Nửa bài kệ đầu, là nói vì không có tướng đối tượng (sở tướng), nên tướng chủ thể (năng tướng) đâu có tướng đối tượng?

2) Một kệ tiếp theo là, được chia ra hai môn để trách lại tướng chủ thể.

Nửa bài kệ đầu có hai ý:

1) Lấy ý bào chữa cho nửa bài kệ trên: Nếu "không" là rốt ráo không có tướng mạo thì có thể được không có pháp. Dù trước tuy không có tướng, nhưng sau vẫn có tướng "đến". Cho nên, có tướng. Vì có tướng, nên lại có pháp. Nay, giả sử phá có tướng, nếu trước đã không có tướng, tướng sau là tướng "đến", tướng sau cùng là không chấp mắc, như thường nói: "Chân đế không có tên gọi, dùng danh từ để minh hoạ chân, thì cách chân càng xa!"

2) Ý thứ hai rằng: "Nếu trước không có tướng, tức không có pháp, thì tướng sau là tướng đối tượng nào? Như cây cột lấy hình tròn làm tướng. Nếu không có tướng tròn, thì sẽ "không" cột, vậy là tướng đối tượng nào ư? "Không" dùng "chẳng có" sắc làm tướng. nếu "không" "vô sắc" thì sẽ không có hư không, thì đâu có tướng đối tượng ư?

"Nếu Văn xuôi cho rằng trước là không có tướng v.v... trở xuống, là giải thích nửa bài kệ dưới, vẫn sinh ra kệ thứ ba.

"Trong có tướng, vô tướng v.v... trở xuống, phần thứ hai, phá nghiêng về tướng chủ thể, giải thích nửa dưới của kệ trước. Nửa bài kệ trên nói về tướng của hai môn "có" "không" chẳng thật có. Nửa bài kệ dưới, nói về gồm thâu pháp.

Tướng trong "có tướng" là không trụ cũng có hai nghĩa:

1) Vốn đã có tướng, không còn cần tướng nữa, như cây cột vốn có tướng tròn, không còn cần tướng tròn để làm tướng cho cột. 2/ Nếu vốn

có tướng tròn lại cần tướng thì một cây cột sẽ có hai tướng tròn, một hư không sẽ có hai tướng, nếu một cây cột mà có hai tướng tròn thì cũng có thể một tướng tròn có hai cây cột. Lại đã có hai tướng thì có tướng thứ ba như thế vô cùng, trong vô tướng thì tướng không trụ cũng có hai nghĩa:

1) Vốn đã vô tướng lại đem tướng "đến" để làm tướng thì tự không biết đặt ở đâu.

2) Chỉ dùng "không có sắc" để làm thể của "không". Đã không có tướng mạo của vô sắc, thì sẽ không có "thể" của "không"; tướng sau thì không có tướng đối tượng. Kệ này với ý sâu, lời xa, nói hai pháp hữu vi, vô vi đều mang ý này để trách tướng. Tất cả chúng sinh đều cho rằng hữu vi, vô vi đều có tướng, nên khởi tâm chấp tướng. Đã khởi tâm chấp tướng, thì là gốc phiền não, nên liền sinh phiền não, vì phiền não nên có nghiệp khổ. Nay, trách tướng hữu vi vô vi không thể được, thì không có tất cả tướng, nên không khởi tâm chấp tướng, tức là được giải thoát.

Văn xuôi giải thích nửa bài kệ trên, được chia làm bốn:

Đầu tiên, giải thích tướng trong vô tướng không trụ, tiếp theo là, giải thích tướng trong có tướng không trụ. Sau, giải thích lại tướng trong không có tướng là không trụ. Thứ tư, là kết.

Trong kệ, trước là nói về hữu tướng không trụ. Nay, trước là giải thích về vô tướng, có hai nghĩa:

1) Tông chỉ cơ bản của người ngoài là vốn lập trước vô tướng, sau, đem tướng "đến", làm tướng.

2) Vì thành tựu bài kệ trước, tức dùng sừng làm thể của bò. Nếu không có tướng này, thì sẽ không có "tướng" của bò.

Tiếp theo, sẽ giải thích tướng mạo trong có tướng không trụ, nêu nước, lửa: Trước là phá chúng sinh, nay phá phi chúng sinh, vì là nêu lẫn nhau.

"Lại nữa v.v... trở xuống, là lại tướng trong vô tướng là không trụ. Đầu tiên, là nêu vô tướng; tiếp theo giải thích vô nhân:

Rằng, không có pháp mà có tướng: Đã nói không có tướng mạo thì không có tướng đối tượng. Tướng đối tượng là nhân của tướng chủ thể. "Tướng", "khả tướng" thường làm nhân đối đãi, nhau, nghĩa là trước đã nói không có tướng đối tượng, nay đây nói không có tướng chủ thể, pháp không có tướng đối tượng vì có thể đối đãi, nên không có tướng chủ thể."

"Cho nên v.v... trở xuống, là phần thứ tư, nêu kệ, kết."

"Vì pháp của tướng "không" đây là "tướng", "khả tướng" của bài

kệ thứ tư đối đãi nhau, phá.

Nửa bài kệ trên, nói về “khả tướng”, đối đãi nhau, vì tướng “không”. Đây cũng là nói về tướng của “thể”, “khả tướng” đối đãi nhau, vì tướng của “thể” là không nên “khả tướng” tức “không”.

Hai là, nếu y cứ tướng nêu, tạo ra đối đãi nhau, để phá, thì ba bài kệ trước, được gọi là phá riêng; một bài kệ hiện nay, được gọi là liền lạc với nhau phá. Ba bài kệ trước, nói về phá riêng, nghĩa là hai kệ đầu, chính là phá “khả tướng”; một kệ tiếp theo là, chính là phá tướng chủ thể. nay, một kệ này, vì chủ thể, đối tượng kết hợp nhau phá, nên gọi là liền lạc”.

Hỏi: “Trước phá “khả tướng”, sau phá “tướng chủ thể”, vì sao nay trước nói tướng “không”, nên “khả tướng” “không”; sau, nói vì “khả tướng” không có, nên “tướng” không có?”

Đáp: Đây là theo thế gần để phá. Kệ thứ ba chính là phá tướng, nên nhân thế lực phá tướng, tức phá “khả tướng”.

Nửa bài kệ dưới nhân phá “khả tướng” của nửa bài kệ trên, vẫn phá tướng, cho nên, nay không có tướng.

Phần thứ năm, là kết pháp gồm thâu để phá.

Nửa bài kệ trên, kết pháp thuộc về nửa bài kệ dưới ở trước, thế nên, nay không có tướng. kết nửa dưới của bài kệ thứ tư, cũng không có “khả tướng”. Kết nửa trên của kệ thứ tư, đây là vì móc xích sinh nhau, nên từ dưới khởi lên trên, nửa bài kệ dưới là nhiếp pháp.

Từ trước đến đây, đã phá tướng, “khả tướng” tận cùng.

Nay, vì “tướng”, “khả tướng” gồm thâu tất cả pháp, tất cả pháp đều không ngoài thể “khả tướng” nêu nêu “khả tướng”, “Tướng”, “khả tướng” đã “không”, thì tất cả pháp đều “không”.

Văn xuôi chép rằng: “Gốc, ngọn của Nhân Duyên: Có người nói: “Nhân “tướng” có “khả tướng”; nhân “khả tướng” có “tướng”, nên gọi Nhân Duyên. “Khả tướng” là gốc; “tướng” là ngọn, nên gọi gốc, ngọn. Lại, vì làm nhân lẫn nhau, nên làm gốc, ngọn lẫn nhau.” Nay, nói Nhân Duyên, đây là danh từ của lý do; gốc, ngọn: đây là gọi thỉ chung. Lấy thỉ chung của một phẩm để tìm kiếm “tướng”, “khả tướng” rốt ráo không thật có.

Khói cũng lại có tướng: Ban ngày, “lửa” là “khả tướng”; “khói” là “tướng”. Ban đêm, “khói” là “khả tướng”; “lửa” là “tướng”. Nói nên lời nói này có hai nghĩa:

1) “Hiển tướng” “Khả tướng” không nhất định.

2) “Hiển tướng” “Khả tướng” gồm thâu tất cả pháp.

Hỏi: "Nếu không có cái "có" thì cái "có" lẽ ra phải là "không"?"

Từ trước đến đây, năm bài kệ phá "không" là "hữu" đã xong. Nay, phần thứ hai, sẽ phá hư không là "vô". Câu hỏi này có bốn nghĩa:

1) Trên, đã phá hư không là "có" của ngoại đạo, Tỳ-đàm. Nay, sẽ phá hư không là "vô" của Luận Thành Thật. Luận Thành Thật nói hư không là pháp "không". Nhưng sau cùng, có pháp này. Nếu chẳng có pháp "không" này, thì việc chê bai không có ba vô vi, lẽ ra không phạm tội? Lại, trên đã phá chấp hư không là "có" của Tiểu thừa. Nay, phá chấp hư không là "không" của Đại thừa.

2) Nhân Luận chủ, mà bài kệ thứ năm sinh, kệ thứ năm rằng:

Không có tướng, không có khả tướng
Lìa ngoài tướng, khả tướng
Lại cũng không có vật
Người ngoài rằng, tức là "không này".

Nếu vật có tướng, "khả tướng" v.v..., thì chẳng cho là "không", vì không có các vật này, nên được "không" này.

3) Từ trước đến đây, đã y cứ ở tông chỉ cơ bản để lập nghĩa. Nay, người ngoài nắm lấy cách phá của Luận chủ để làm lập luận của mình, nên chưa bị phá, liền chấp "có". Nghe Luận chủ phá "có" vội chấp "không". Vì từ vô thỉ đến nay, bao nhiêu tội nặng phiền não của họ chẳng thể không có đối tượng nương tựa. Vì thế, nên kinh Niết-bàn chép rằng: "Chúng sinh như những con sâu đo, cần phải nhờ "có" để khởi chấp "không"; nhờ "không", để sinh ra chấp "có". Tuy nhiên, chúng sinh đã khởi chấp "có", "không" đối với tất cả pháp. Nay, đối với một pháp hư không, chúng sinh đã khởi kiến chấp "có", "không". Khởi "có", "không", tức là gốc chướng ngại cho Trung đạo. Lại là gốc của các chấp. Vì sao? Vì xưa, mượn hư không để dụ cho Phật tánh, pháp thân, nhất thừa, Ba-Nhã. Nay, hư không đã trở thành đoạn, thường, đương nhiên, Phật tánh, pháp thân đều là đoạn, thường, đều là gốc của chấp, đều thành gốc của chướng đạo, tức đạo đối với phi đạo, đều là phi đạo. Việc bị tổn hại này, cần phải được phá sạch.

4) Như nghĩa của Khai Thiện nói về hư không là thuộc về hai đế. Vì hư không là thế đế, nên gọi là "hữu". Nghe Luận chủ phá bất "không" ở trên, bèn cho rằng, vì chân đế sai khiến cho nên "không", cho nên, lập ra "có", "không"?"

"Đáp v.v... trở xuống, nhưng phá "không", gồm có hai thứ:

1) Nếu "có", "không" "khác" với thể, thì sẽ không có cái "có" để

đối đãi, tức không có cái "có" đối với cái "không".

2) "Có", "không" là một thể, thì vì cái "có", nên có cái "không". Nếu không có cái "có", tức sẽ không có cái "không".

"Có", "không" đã "không", từ trước đến đây, đã phá pháp hư không xong. Nay, phần thứ hai, kế là, phá "không" mà hình thành con người. Như Luận Thành Thật nói: "Bốn đai vây quanh "không", thức ở trong đó, giả gọi là người." Nay, kiểm tra lại nghĩa "không" chẳng thật có, tức bốn đại không có đối tượng vây quanh. Đã không có bốn đại, thì thức sẽ không chỗ nương tựa, nhớ cái gì mà gọi là người? Vì thế, trên phá pháp của chủ thể hình thành, nay, phá con người của đối tượng hình thành. Vì không có pháp, nên gọi pháp vô sinh. Vì không có người, nên chúng sinh vô sinh. Đủ cả hai vô sinh, được vô sinh nhẫn.

Hai là phá nghĩa cảnh, trí:

Nửa bài kệ trên, phá "cảnh" không có "sở tri" (đối tượng biết)

Nửa bài kệ dưới, phá "trí" không có chủ thể biết, nên "có" "không" đều bỏ, duyên quán đều vắng lặng. Pháp sư Tăng Triệu đã dùng nghĩa này để nói nghĩa Niết-bàn, nên nói rằng: "Pháp không có tướng "có", "không". Thánh không có cái biết "có", "không"; pháp không có tướng mạo "có", "không", tức không có số ở ngoài. Bậc Thánh không có cái biết "có", "không", tức không có tâm ở trong, đó, đây vắng lặng, rộng lớn bao la, chính là Niết-bàn.

Lại, sở dĩ phá cái biết là vì hư không thật chẳng phải "có", "không", chỉ vì tưởng biết nói là "có" "không", nên phải phá tưởng biết, để cho nghĩa hư không được vắng lặng.

"Cho nên, biết hư không v.v... trở xuống, là phần thứ hai, so sánh phá năm thứ.

Chẳng phải có: kết phá cái "có" ở trên, tức năm kệ.

Chẳng phải không: kết phá cái "không" trên, tức nửa hàng kệ.

Chẳng phải tướng: là kết phá tướng, tức bài kệ thứ ba.

Chẳng phải "khả tướng": là kết phá phẩm "khả tướng", tức hai bài kệ đầu.

Có người nói: "Đây là giải thích nghĩa chánh hư không; chấp tà hư không là "có", là "không". Chánh hư không tức "chẳng phải có", "chẳng phải không".

Nay, nói về bác bỏ bệnh, được làm bạn này. Đối với cách giải thích hư không của Số luận, sẽ rơi vào hai bên. Nay, nói hư không là Trung đạo, cho nên các kinh đều đem "không" để dụ cho pháp thân, tức pháp thân trung đạo; Ba-Nhã trung đạo v.v....

Hỏi: “Trung Giả sư nói: “Chẳng phải vi, phi chẳng phải vi; “chẳng phải” đối với “có”. Nếu chẳng phải “có”, nghĩa là vốn tự “không”, chẳng phải cái chẳng phải nào? Nếu chẳng phải chẳng phải, nghĩa là đã nói chẳng phải có, thì há được chẳng phải chẳng phải?”

Lại hỏi: ““Có” đối với “không”, phải chăng?”

Đáp: “Ông tin “có” đối với “không”; “có” đã không thành, thì “không” tức không thành. Nay, “chẳng phải có”, “chẳng phải không có” là đối với “có”, “không”. “Có”, “không” đã chẳng phải thì “chẳng phải có”, “chẳng phải không có” đều không thành; nên Ngài Tăng Triệu nói rằng: “Nói chẳng phải “có”, nghĩa là nói chẳng phải kia là “có”, “chẳng phải”, là phải chẳng có. Nói chẳng phải không kia: là nói pháp kia chẳng phải là “không”. Chẳng phải, nghĩa là chẳng phải “không”.

Đã kết chẳng phải có, chẳng phải không; cũng kết chẳng phải khắp, không khắp; chẳng phải thường, không thường; chẳng phải ký, vô ký. Đây tức lìa hai bên, không vướng mắt trung đạo, tức biết hư không dứt bốn quan điểm, mới là chánh hư không. Đem “không” này dụ cho pháp thân, Phật tánh, Ba-Nhã, nhất thừa, đều là chánh.

Việc đã nói ở đây, rất có thể không lưu tâm”

Hỏi: “Vì sao nói rằng, chẳng phải “có”, “không” là nói ngu si? Luận Nhiếp Đại thừa chê bai hí luận, vì sao lại nói là Trung đạo ư?”

Đáp: “Được ý chẳng phải có, “không”, như ý của Tăng Triệu ấy là Trung đạo. Lại, bỏ “có”, “không”, mà chấp mắc chẳng phải “có”, “không”, là nói ngu si.

Năm pháp còn lại đồng với hư không: Như kinh nói rằng: “Không có sắc, không có hình, không có đối, một tướng, vô tướng, không biết lấy gì để gọi, gượng xưng là thật tướng. Do thật tướng nên sinh Ba-Nhã, mọi hạnh đã lập, vạn đức đều hoàn thành.”

Văn xuôi lựa chọn ý phá hư không ở trước, 1/ y cứ ở gốc, ngọn. 2/ Dựa vào khó, dễ. Lại, một nghĩa năm thứ là pháp hữu vi, đã phá trong ấm tình trên. Hư không là pháp vô vi, từ trước đến đây vì chưa phá, nên nay phá trước.”

Hỏi: “Người thế gian đều thấy các pháp là “có”, là “không” trở xuống, đây v.v... đây là sinh môn quở trách thứ hai.

Văn, chia làm hai: Đầu tiên, người ngoài quở nội đạo. Kế là, nội đạo quở ngoại đạo v.v... ý hỏi:

Người đời đều thấy năm thứ là “có”, hư không là “không”, sao ông nói chẳng phải có, “không”? Nếu chẳng phải có, “không” thì tức là một thứ, sao gọi là năm ư? Lại, thế đế là “có”, chân đế là “không”.

Nay, nếu nói các pháp chẳng phải có, “không”, thì tức phá hai đế. Lại, người đời chấp hư không có đủ “có”,và “không”, như người của ngoại đạo số luận chấp “không” là “có”. Luận Thành Thật nói “không” là “vô”, sau lại nói chẳng phải “không” ư? Nay, hỏi chung: “Hư không là khắp hay không khắp?”

Đáp: “Có hai cách giải thích:

1) “Vì hư không là khắp, nên có bọng ở cây cột.”

2) “Vì không khắp, nên ở cây cột không có bộng rỗng.”

Hỏi: “Nếu nói hư không khắp cây cột thì lẽ ra cột khách?” Người kia đáp:

“Vì vật chất, vật chất ngăn ngại nhau, nên không phải cột khách kế .

Là hỏi: “Hư không đã khắp cột, thì lẽ ra cùng với “không” là “một”. “Không” đã chẳng có ngăn ngại, thị cột lẽ ra cũng thế. Cột đã là ngăn ngại, “không” lẽ ra cũng ngăn ngại. Nếu “không” chẳng có ngăn ngại, cột ngăn ngại, thì “không” “khác” với cột, “không” chẳng khắp cột. Nếu “không” chẳng khắp thì “không” tức chẳng thường. Nếu không khắp là thường thì khắp lẽ ra vô thường?”

Đáp: “Trí nông cạn thấy các pháp: đây chính là quở trách. Vì trí nông cạn, nên thấy năm thứ là “có”, hạt giống “không” là “không”. Lại, thấy hư không “có” và thấy hư không là “không”. Lại, thấy thế đế “có” và thấy chân đế “không”. Đã thấy “có”, thấy “không”, tức khởi đoạn thường, nên các kiến liền sinh. Vì có chấp, nên có ái. Nhân Duyên ái, chấp tức lưu chuyễn sinh tử, không được Niết-bàn yên ổn.

Người Số luận nói: “Thấy có đắc đạo, đây chính là chấp “có”, há được đạo ư? Cũng là được có kiến đạo, nhưng thật không được chánh đạo.”

Người Luận Thành Thật nói: “Thấy không được đạo, cũng là không thấy, há được đạo ư? Lại, sự thấy này chỉ đối với không có đạo, cuối cùng sẽ không được chánh đạo. Người có Trí sâu xa, trái với kiến thức này. Thấy “có” biết, biểu lộ không có; thấy không có biết, biểu thị không là “vô”. Vì thế, nên kinh Hoa Nghiêm nói: “Tất cả pháp “có”, “không”, liễu đạt chẳng phải “có”, “không”.

Hỏi: “Vì sao trí nông cạn chỉ thấy “có’, “không” ư?”

Đáp: “Sự thật của sáu thứ tức là thật tướng, thật tướng dứt bốn quan điểm. Nay, chỉ thấy “có”, “không”, chưa có thể thấy “vừa có”, “vừa không có”. Lại, không thể thấy “chẳng phải có”, “chẳng phải không có”, huống chi thấy dứt bốn quan điểm ư? Vì không thể thấy suốt

đạo dứt bốn quan điểm, nên là trí nông cạn, nhưng xưa, thấy dứt bốn, đây là được thật quán Ba-Nhã, nay không thể thấy lý, chỉ là vô minh, nên gọi trí nông cạn.

Lại, bốn quan điểm đều là thấy. Nay, thấy "có", "không" chính là tạo nên kiến thức cũng chưa cùng cực, huống chi là được đạo diệt kiến ư?"

Văn xuôi chia làm ba:

1) Trước nói không có lỗi phương tiện

2) Nói có phương tiện đắc.

3) Kết được, mất.

Người trí thấy các pháp sinh, đây là phần thứ hai, nói có phương tiện đắc.

Hỏi: "Người ngu thấy "sinh", khởi chấp "có"; thấy "diệt", khởi kiến chấp "không". Người trí lẽ ra thấy "sinh" không khởi chấp "có"; thấy "diệt", lẽ ra không khởi kiến chấp "không". Nếu người trí thấy "sinh", thì diệt trừ kiến "không"; thấy "diệt", thì diệt trừ chấp "có", lẽ ra cũng người ngu thấy "sinh", khởi "không"; thấy "diệt", khởi "có"?"

Đáp: "Giải thích về vấn đề này, có nhiều thuyết bất đồng: có người nói: "Người trí thể ngộ sinh diệt không hai: Biết sinh là diệt, biết diệt là sinh, là vì nhận thấy sinh có thể diệt chấp "không"; thấy diệt, có thể diệt chấp "có"."

Có người nói: "Đây là người trí vượt qua thể ngộ thời tiết: chẳng phải chỉ biết sinh, mà "chẳng phải có", cũng tức biết sinh mà "chẳng phải không ". Vì sao? Vì sinh đã "chẳng phải có", "chẳng phải có" thì đâu đã là "không". Thế nên, biết sinh mà chẳng phải có. Vì thể ngộ thời tiết đầu tiên, tức đã biết sinh chẳng phải "không" là thể ngộ thời tiết thứ hai, nên nói: "thấy sinh thì diệt chấp "không". Như Sư thường nói rằng: "Giả sử có không gọi "có", "có" chẳng gọi "không". Nay, nói là hai ý nghĩa này cũng là "có", vì văn ít, nên bất tiện. Nay, nói đây là lời nói trực tiếp: người trí đã nhận thấy các pháp đều từ Nhân Duyên sinh, đâu được dứt "không", há được có "sinh"? Cho nên, thấy "sinh" thì diệt chấp "không". Vì duyên lìa nên "diệt", há "có" nhất định ư?

Hỏi: "Vì sao không nói người trí thấy "sinh" liền biết "không", thấy "diệt" liền biết chẳng phải "không"?

Đáp: "Về lý, thật ra nên như vậy, chỉ vì ý muốn phá người ngu. Nếu nói trực tiếp sinh mà chẳng phải có diệt, mà chẳng "không", thì việc tiếp nhận niềm tin này chẳng phải dễ, bởi hiện thấy có sinh, sao lại "chẳng phải không? Thế, nên nay nói: "Vì có "sinh", nên biết chẳng

phải nhất định “không”; vì có “diệt” nên biết chẳng phải “thật có”, nhận lấy niềm tin thì dễ dàng. Như Bách Luận nói: “Vì hạt giống đã rã mục, nên tin biết “chẳng phải thường”; vì mầm sinh nối tiếp nhau, nên biết được “chẳng phải đoạn”.”

Luận Đại Trí Độ nói: “Lúc thấy khổ, tập, là đã dứt trừ chấp “không” rồi. Khi thấy diệt, đạo là đã dứt trừ được chấp “có” rồi, tức ý này. “Nên đối với tất cả pháp, dù có đối tượng thấy v.v... trở xuống, là phần thứ ba, song kết được mất:

Trước, là kết được; sau là kết mất.

Dù có đối tượng thấy: E rằng người ngoài sẽ nói: “Người trí thấy “sinh” mà không khởi chấp “không”, tức là thấy ở sinh, tức là chấp “sinh”.” Cho nên, nay mới nói: “Dù “sinh” như huyễn mà thấy. Huyễn sinh, bất sinh mà sinh, dù sinh nhưng bất sinh, cho đến vô lậu, thấy còn diệt. Vô lậu là chánh quán trung đạo bất sinh, không diệt, vốn vì đối lập với tà quán, nên nói chánh quán. Đã không có tà quán, há ở chánh quán ư?

“Cho nên v.v... trở xuống, là kết lỗi.

PHẨM PHÁP NHIỄM NGƯỜI NHIỄM THỨ SÁU

Sở dĩ có phẩm này sau đây, gồm có tám nghĩa:

1) Từ trước đến đây, các phẩm đều tìm thân không thể được, nên tình ấm trừ bỏ cái "có" của thân này; sáu thứ phá cái "vô" của thân. "Có", "không" đã sạch, tức thân rốt ráo "không". Lại, ấm tình dứt trừ ngọn ngành của thân; sáu thứ phá gốc rễ của thân. Gốc, ngọn đã sạch, tức trong, ngoài đều "không".

Người mê lầm lại nói: "Nếu nói "không" thân thì làm sao có tâm? Mà đã có tâm, thì phải có thân, nên kinh Thập Địa nói: "Ba cõi đều do nhất tâm tạo, nên tâm là gốc của sáu đường. Vì gốc đã "có", nên ngọn chẳng "không", chỉ vì tướng thân thô, hiển nên quán trước; tướng của tâm vi tế, tức kiểm tra sau.

2) Tai hại của sinh tử "có" ở nhân quả: tình ấm là quả, ba độc là nhân.

Trên đã kiểm tra không có quả, nay, quán không có nhân, Niết-bàn nói mười hai Nhân Duyên, bắt đầu là bất sinh, diệt, sau cùng là vô nhân, quả, nói nghĩa của năm tánh. Kinh Đại phẩm quán mười hai Nhân Duyên, nói về nghĩa ba Ba-Nhã, được Phật tánh, Ba-Nhã của các phẩm trên đều thành tựu.

Nếu thấy mười hai Nhân Duyên, tức "duyên" sông lưng tánh sông đầy. Nay, quán mười hai không nhân quả, tức sông đầy của tánh duyên sông lưng. Vì vốn đối với sông duyên, nên có sông của tánh. Duyên sông đã lưng, sông tánh cũng dứt, tức tất cả hai sông đều lưng, vì chúng sinh nên có hai phương tiện của tánh duyên, duyên hai sông tánh đều có nghĩa đầy, do đó, luận này quán nghĩa mười hai nhân quả."

Hỏi: "Vì sao trước quán quả, sau quán nhân?"

Đáp: "Vì tướng quả hiển, tướng nhân ẩn, nên trước quán quả."

Hỏi: "Luận Trí Độ rằng: "Người căn cơ chậm lụt, quán từ quả; người căn cơ nhạy bén, quán từ nhân. Luận này nói về hạnh quán của Đại thừa, sao lại quán từ quả?"

Đáp: "Luận Trí Độ rằng: "Bồ-tát vì chúng sinh, nên cũng quán từ quả. Nay, luận này vì căn chậm lụt ở đời mạt, nên quán từ quả."

3) Từ trước đến đây, chính là nói về "pháp không". Nay, một phẩm này, "nhân" pháp đều triệt tiêu. Pháp nhiễm là nhân, con người là quả.

4) Từ cuối phẩm trên, sinh ra, trên nói: "Với trí nông cạn, thấy các pháp hoặc "có", hoặc "không" tướng.

Văn xuôi rằng: "Lúc thấy các pháp "sinh", chấp tướng nói "có"; lúc thấy pháp "diệt", chấp tướng nói "không"."

Người ngoài nói rằng: "Nếu vậy lẽ ra có chấp tướng. Chấp tướng phiền não, phiền não tức là pháp nhiễm.

Khởi chấp tướng: tức là người nhiễm. Cho nên, phẩm này, kế là phá chấp tướng.

5) Vì muốn phá nghĩa dứt trừ phiền não của tất cả người Đại, Tiểu thừa trong, ngoài."

Kinh Tịnh Danh nói: "Nếu Tu Bồ-đề không dứt phiền não, cũng không đều có chung với phiền não, thì xứng đáng nhận lấy thức ăn", nói đoạn, không đoạn, gồm có bốn người:

1, Phàm phu tại gia, ba độc hiện ở trước, không sáng suốt dứt trừ.

2, Ngoại đạo xuất gia dứt ba "không" "hoặc", một địa phi tưởng chưa ba thể diệt trừ, nên kinh Niết-bàn nói: "Các ngoại đạo này sắp dứt hết ba hữu mà còn quay trở lại. Giải thích về phàm phu dứt trừ "hoặc" có hai sư: Nhà Số luận nói phàm phu dứt "hoặc", vì người Số luận thấy có đắc đạo, phàm phu vì cũng thấy có, nên dứt "hoặc".

Luận Thành Thật nói thấy "không", dứt "hoặc", phàm phu chẳng thấy tướng "không", chỉ y cứ chế phục trong "hữu" mà thôi.

3, Người Nhị thừa dứt "hoặc" ba cõi, mà chưa dứt tập khí (thói quen) và vô minh giới ngoại.

4, Người Đại thừa dứt trừ đủ năm trụ phiền não. Tổng bốn người trên thành hai loại: Người phàm phu đều có chung với phiền não. Từ ba hạng sau, gọi là dứt trừ "hoặc". Nếu vậy, đều bị Tịnh Danh quở. Nay, nói vì hiểu rõ gốc phiền não bất sinh, nên không cùng có với chúng. Nay, cũng không có diệt, tức không có đối tượng đoạn, tức khỏi bị quở. Nay, phẩm này đã tìm phiền não không có từ đâu, tức giải thích rộng nghĩa không dứt trừ, không cùng có, nên có phẩm này.

6) Lại, như các bộ vốn có phiền não, lại còn dùng các thứ tìm tòi, xảy ra cuộc tranh luận, tức ở trên phiền não khởi lại phiền não, "hoặc" cũ không dứt phiền não mới lại sanh. Nay, phẩm này quán phiền não rốt ráo đều "không", tức "hoặc" cũ đã dứt, mà "hoặc" mới không khởi, gọi là được giải thoát, nên nói phẩm này.

7) Giải thích khắp quán cốt yếu rất sâu của các kinh Đại thừa. Như kinh Vô Hành nói: "Dâm dục tức là đạo, giận si cũng như vậy. Lượng đạo Vô chư Phật trong ba pháp như thế."

Kinh Niết-bàn nói: "Tâm cùng tham sinh, không tham cùng diệt. nếu dựa vào chánh quán phiền não của phẩm này, thì tâm này cùng

tham sinh, không cùng tham diệt, không như phẩm quán này, tức tâm cùng tham sinh, cùng tham chung diệt.

Lại, Pháp Hoa nói "dứt kiết là người hèn hạ hốt rác". Nay, người Đại, Tiểu thừa trong, ngoài nói: "Có phiền não đáng dứt; có trí năng dứt trừ", há chẳng phải là người hốt rác ư?

Luận chủ xót thương những người như thế, đều muốn cho trở thành con của trưởng giả tôn quý, từ bỏ nghề hốt rác, nên nói phẩm này."

Hỏi: "Kinh Đại phẩm nói: "Một niệm tương ưng với tuệ, dứt phiền não và tập khí." Lại nói: "Bồ-tát đi trong đạo vô ngại; Phật đi trong đạo giải thoát. Các kinh Đại thừa đều nói dứt "hoặc". Lại, như Luận Địa Trì nói: "Bồ-tát đã dứt hết "hoặc"chướng, Phật dứt hết trí chướng sao nói dứt "hoặc" đều là hốt rác?"

Đáp: "Kinh, luận Đại thừa nói về dứt: Vì hiểu rõ "hoặc" vốn bất sinh, nên nói dứt trừ mà thôi, chứ chẳng phải trước đó đã có "hoặc", rồi sau mới bỏ đi để cho "không"."

Kinh Đại Phẩm lại nói: "Nếu trước "có", sau "không", thì Chư Phật, Bồ-tát sẽ có tội lỗi."

Lại, hai mươi sáu quyển cuối nói rằng: "Các pháp xưa "có", nay "không" ư?". Do đó suy ra, biết được không có đối tượng đoạn, không có đối tượng đoạn, tức là đoạn. Cũng được có vô ngại, giải thoát. Niệm trước biết "hoặc" bất sinh là vô ngại; niệm sau vô sinh là giải thoát.

8) Giải thích khắp nghĩa sám hối của các Phương Đẳng, kinh Đại thừa, như kinh Phổ Hiền Quán nói rằng: "Chư Phật mười phương nói pháp sám hối, công hạnh mà Bồ-tát thực hành, không dứt trừ kiết sử, không ở trong biển sử. Hiểu rõ phiền não này tức là thật tướng, không có phiền não có thể ở, cũng không có "hoặc" để dứt, khiến cho tâm này tương ưng với thật tướng. Trong thời gian búng ngón tay, có thể dứt trừ tội sinh tử trong trăm vạn ức A-Tăng-Kỳ-kiếp, huống chi là nhiều thời gian."

Hỏi: "Vì sao?"

Đáp: "Hễ trái lý, thì là tội lỗi, tội lỗi là luống dối. Nếu tương ưng với thật tướng, thì phù hợp với lý. Lý là chân thật. Vì dùng "thật" để đối trị hư, nên dứt trừ được các tội lỗi.

Đối với chúng sinh đời mạt, Luận chủ đã vận dụng đại bi thương xót vô duyên, chỉ bày pháp môn đại sám, nhanh chóng dứt trừ ba chướng của Phương Đẳng chân thật, nên nói phẩm này.

Giải thích về pháp nhiễm, người nhiễm không đồng:

1) Người thế gian chỉ biết có ba độc, không tìm hiểu, nghiên cứu

nguyên do. Ngoại đạo cũng nói về ba độc, như trong phần bất tịnh giác đế của Tăng khư, có màu đen, nhiễm và thô. Trong hai mươi mốt pháp cầu na đế của Vệ thế sư có ở ngu, ngu là một trong ba độc. Phải biết ngoại đạo cũng đồng nói ba độc. Tuy nhiên, giác và thần đã có bốn nhà chấp "một", "khác" v.v.... Nhiễm và người nhiễm cũng có bốn chấp "một", "khác" v.v.... Bà-Sa, Tạp Tâm nêu ra ba bộ nội học, nghĩa là bộ ba thành; bộ hai thành; bộ một thành. Độc tử bộ có đủ ba thành. Có sáu cảnh trần có thể sinh ba độc, nên sự thành, vì có con người hay khởi ba độc, nên Nhân thành; có phiền não do người khởi, nên kiết thành. Tát-bà-đa có hai thành. Vì thật có sáu trần, nên sự thành. Có ba độc đã sinh, nên kiết thành. Vì không có con người, nên không thành. Sự bất thành của người bộ Thí Dụ không thành chỉ có biết thành, không có người nên người bất thành. Cảnh trước không nhất định, như một nữ sắc vì con người tham, nên thấy nữ sắc là tịnh. Người quán bất tịnh thì cho nữ sắc bất tịnh. Người không thích không ghét nêu nên chẳng phải tịnh, bất tịnh. Người của tâm bi, thấy nữ sắc khởi đức bi. Người quán "không", thì thấy nữ sắc kia là "không". Vì thế, nên cảnh không nhất định, tức cảnh không thành.

Luận Duy thức và Nhiếp Đại Thừa đều nói không có ngoại cảnh, là nghĩa cảnh không thành, chỉ có ở thức chỉ là kiết thành.

Nay, phẩm này phá nhiễm, người nhiễm: tức phá đủ nghĩa của ba thứ thành, vì dù ba bộ "khác" nhau, nhưng không ngoài "nhân", "pháp".

Sư Trang Nghiêm nói có thể của người giả, thuộc về nhập ba bộ thành.

Sư Quang Trạch nói không có con người, thuộc về nhập hai bộ thành. Khai Thiện nói rõ không có thể nhập hai thành, có tác dụng nhập ba thành, bác bỏ, đồng với nghĩa của hai nhà."

Hỏi: "Đã gọi pháp nhiễm, người nhiễm, nghĩa là vì tánh của tâm vốn thanh tịnh, nên nhiễm, hay là vì bất tịnh nên nhiễm?"

Đáp: "Tăng-kỳ và Địa Luận nói: Tâm tánh vốn tịnh như mặt trời ở trên hư không, bản tánh thanh tịnh, khách trần phiền não, vì nhiễm nên bất tịnh. Sư luận Thành Thật nói "Tâm có lý được thành Phật không bị phiền não làm nhiễm ô, nên nói là thanh tịnh, mà nói khách trần, nghĩa là phiền não dù còn bền chắc, trước, sau có thể dứt trừ, không phải là nghĩa còn mãi nên gọi là "khách"."

Tát-bà-đa nói: "Vốn có tâm bất tịnh, và cả tâm thanh tịnh, chỉ có nghĩa đồng thời nhiễm và khác thời nhiễm. Như tâm tham và các tâm sở

đều khởi, tức ràng buộc tâm sở đồng thời, là nghĩa nhiễm cùng lúc. Lại có nghĩa nhiễm trước, sau, tức là duyên ràng buộc, nghĩa là tâm tham duyên cảnh ba đời ràng buộc cảnh ba đời."

Sư Luận Thành Thật nói ba tâm trước chưa khởi tham giận, chỉ là vô ký, gọi là tịnh. Hành ấm sau, khởi phiền não nhiễm ba tâm trước, gọi là bất tịnh. Đây chỉ là nhiễm nhau trước sau, không có nhiễm cùng lúc. Dù rằng có đồng thời nhiểm, khác thời nhiểm, nhưng chung quy nói có nghĩa tâm nhiễm phiền não, nay bị Luận chủ phá.'

Hỏi: "Kinh Thắng-man nói: "Tâm thanh tịnh tự tánh đã bị phiền não khách trần làm nhiễm ô, khó có thể biết rõ, há không đồng với nghĩa cũ ư?"

Đáp: "Đây là nói tức tâm chúng sinh vốn thanh tịnh, ở chúng sinh trở thành bất tịnh. Dù ở với chúng sinh trở thành bất tịnh, nhưng không lìa bất tịnh, tức là không nhiễm mà nhiễm, nhiễm mà không nhiễm, nên nói là "khó có thể biết rõ", không nói thật có phiền não để nhiễm tâm".

Hỏi: "Phiền não là tâm hay chẳng phải là tâm?"

Đáp: "Số luận đồng nói phiền não là tâm pháp tương ưng với tâm. Bộ Tỳ-Bà-Xà-Bà Đề nói phiền não không tương ưng với tâm, biết cuối phẩm Sử của luận Tạp Tâm nói: Nay, nói tương ưng, bất tương ưng, sau cùng vẫn có phiền não nhiễm tâm, cũng bị luận này đả phá."

Hỏi: "Văn phá đủ ba độc, vì sao chỉ nên phá pháp nhiễm, người nhiễm?"

Đáp: "Ba độc đều là hành nhân màu đen, nên gọi nhiễm. Lại, vì nhiễm là đứng đầu ba độc. Lại, bờ mé sinh tử có hai: Vô minh và ái. Vô minh là gốc của phần trước, đã nổi dậy, thì không thể chữa trị. Ái là gốc của phần sau. Với lòng từ bi bao la, Luận chủ muốn cho chúng sinh không khởi ba nhân, được khởi hai quả, nên phá thiên lệch nhiễm."

Hỏi: "Pháp đầu tiên trong ba độc là tham, nay vì sao gọi là nhiễm"

Đáp: "Dù tham là nhiễm, nhưng nhiễm chung cho ba cõi, còn tham chỉ chỉ cõi Dục. Nay, vì muốn đối trị khắp "hoặc" ba cõi, nên phá nhiễm. Lại, vì người tham nhiễm, nên gọi là nhiễm.

Phẩm được chia làm hai:

1) Văn xuôi lập nghĩa

2) Phá lập

- Trong lập nghĩa được chia làm ba:

1) Nêu chung

2) Giải thích

3) Tổng kết.

Đầu tiên, như văn.

“Tham dục có nhiều tên gọi, v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích.

Đầu tiên, gọi ái: như thấy một sắc, thì đầu tiên, khởi nghĩ, gọi đó là ái; để tâm ngắm nhìn liên tục là mê đắm; triền miên sâu chắc, gọi nhiễm; phát động tâm điên loạn, gọi là dâm dục. Dùng phương tiện dẫn đến chiếm lấy vật dành cho mình, gọi là tham dục.

Ba thứ trước còn nhẹ, tức chung cho ba cõi; hai thứ sau nặng, chỉ ở cõi Dục.

“Vì Nhân Duyên ba độc này v.v... trở xuống, là phần thứ ba, tổng kết.

Ba nghiệp có ba thứ. Kinh Đại Phẩm nói: “Vì Nhân Duyên nghiệp tội, nên đọa vào ba đường dữ. Vì Nhân Duyên nghiệp phước, nên người cõi Dục được sinh lên cõi trời. Vì Nhân Duyên của nghiệp không có dao động, nên được sinh lên cõi Sắc, Vô Sắc. Luận Thành Thật và Thiền kinh đã nói về nghiệp phước từ cõi Dục đến Tam thiền. Thiền thứ tư trở lên, gọi nghiệp không dao động.” Đại Phẩm nói nghĩa tướng chung, nói nghĩa; sau, là căn cứ tướng riêng để nói.

“Đáp rằng trở xuống, là phần thứ hai, dùng mười bài kệ để phá, được chia làm sáu chương:

I. Hai bài kệ đầu, môn trước sau, phá

II. Một bài kệ tiếp theo là, môn Nhất thời, phá.

III. Hai bài kệ, là môn “một”, “khác”, phá.

IV. Hai bài kệ, y cứ nghiêng về môn “khác”, phá.

V. Hai bài kệ, là quở trách.

VI. Một bài kệ, so sánh phá pháp khác.

Sáu môn này là phá pháp dứt trừ phiền não. Trong, ngoài Đại, Tiểu thừa đều nói là có phiền não để dứt bỏ chúng.

Sáu môn này, tìm phiền não được, có thể dứt trừ. Tìm kiếm chúng đã không có từ đầu để dứt? Lại, tức là nói về cách dứt phiền não. Dùng sáu môn này tìm phiền não không được, tức là chánh quán, gọi là đạo vô ngại. Niệm sau, khởi quán, gọi là đạo giải thoát.

- Y cứ hai bài kệ đầu, chia làm hai:

1) Một hàng rưỡi, là nói về trước có nhiễm, không có nhiễm, con người không thể khởi nhiễm.

2) Nửa bài kệ tiếp theo là, nói trước có nhiễm; không có nhiễm,

không thể nhiễm con người.

- Y cứ phần đầu lại chia làm hai:

1) Một bài kệ trước, buông cả hai.

2) Nửa hàng tiếp theo là, đoạt cả hai.

"Nếu lìa pháp nhiễm thì trước đã tự có người nhiễm", nửa hàng kệ trên, giả sử lìa pháp nhiễm, thì trước đã tự có "thể" của người; nửa hàng kệ dưới, giả sử trước kia đã có "thể" của con người, nhân người khởi lên tác dụng nhiễm. Nửa hàng kệ sau, là đoạt song song:

Câu đầu, là đoạt nửa bài kệ trên, là lìa nhiễm trước đã có "thể" của người.

Vì lìa "pháp" không được có "người", nên nói: "Nếu không có người nhiễm".

Câu thứ hai, là đoạt nửa bài kệ dưới, do người khởi tác dụng nhiễm. Đã không có con người thì lấy ai khởi nhiễm? Nên nói làm "sao sẽ có nhiễm"?"

Hỏi: "Người trước, nhiễm sau, đây là nghĩa gì?"

Đáp: "Luận Trang Nghiêm nói rằng: "Ba tâm trước thành con người mà chưa khởi nhiễm, tức là nghĩa trước người, sau khởi nhiễm. Lại, Đại, Tiểu thừa trong, ngoài phần nhiều đều cho rằng, trước có chúng sinh mới khởi tham. Nay, hỏi đã chưa có tham, là người nào ư?" Lại, chưa có tham mà đã có người, như chưa có năm ngón tay mà đã có nắm tay; chưa có rường cột mà đã có nhà; chưa có năm ấm mà đã có con người."

Lại, luận Trang Nghiêm nói: "Có "thể" của con người là nửa bài kệ trên nói; có tác dụng của con người là nửa bài kệ dưới đã nói."

Khai Thiện nói: "Có tác dụng của con người", là nửa bài kệ dưới nói.

"Hoặc có, nhiễm hoặc không nhiễm v.v... trở xuống, là phần thứ hai, kế là, phá pháp nhiễm. Lẽ ra cũng có một hàng rưỡi kệ; một hàng buông thả song song; nửa bài kệ đều phá.

Nay, vì chỉ bày còn giản đơn, nên nêu sau, so sánh trước. "Hoặc có", nghĩa là một hàng kệ đầu, buông cả hai, "hoặc không có", nghĩa là nửa hàng kệ sau, đều đoạt lấy.

Nói "người nhiễm cũng như thế": Hoặc trước đã có nhiễm; hoặc trước đó không nhiễm, muốn nhiễm ở người, là vì đồng với thuyết trên, nên nói "cũng như vậy"."

Hỏi: "Nhiễm trước, người sau, đây là nghĩa gì?"

Đáp: "Tỳ-đàm nói: "Chưa có pháp nhiễm, cũng chưa có tên người,

vì có nhiễm, mới có danh từ người.”

Khai Thiện nói: “Ba tâm trước có pháp, mà không có người, đều là nhiễm có trước, người có sau.”

Văn xuôi, trước, giải thích, một hàng rưỡi kệ; kế là, giải thích nửa hàng.

Trong giải thích một hàng rưỡi kệ, đầu tiên, là giả thiết tạo ra “có” trước, cái “không” trước, nhằm trách người ngoài.

“Từ câu “cần phải v.v... trở xuống, mới thuận với bản kệ: Trước đã không có con người, tất nhiên không có người khởi nhiễm.

Văn xuôi: “Trước kia, đã không có người, thì không người bị nhiễm, đủ cả hai nghĩa.

“Phải trước có người nhiễm”: là giải thích, dù người có tự “thể”, nhưng sau đó, khởi nhiễm, là giải thích dù có dụng.

“Nếu trước đã không có người nhiễm”: là giải thích “thể” của đoạt.

“Vậy thì “không” v.v... trở xuống, là giải thích dụng của đoạt.

Kế là, giải thích nửa hàng kệ sau, rất dễ hiểu.”

Hỏi: “Nếu pháp nhễm, người nhiễm trước, sau v.v...” trở xuống, là phần thứ hai, môn Nhất thời, để phá. Tuy nhiên, là ba bài kệ này như kinh Niết-bàn của Nạp Y Phạm Chí” vấn nạn. Ông ta vấn nạn rằng:

“Thân có trước, phiền não có trước hay cùng có một cùng lúc? Nếu thân có trước, đã không có phiền não thì cái gì cảm thân? Nếu phiền não đã có trước, đã chưa có thân, thì lấy ai khởi lên phiền não? Còn nếu nói cùng một lúc thì, cả hai đều không làm nhân cho nhau?”. Phật đáp:

“Phiền não và thân đều có cùng một lúc. Dù có cùng một lúc, nhưng phải cho phiền não mới có thân. Sau cùng, không do thân mà có phiền não.”

Khai Thiện nói: “Đây chính là lưu truyền về sau, nói về nhân quả của nghĩa đồng thời niệm đầu vô minh.”

Luận Trang Nghiêm nói: “Chẳng phải là nghĩa lưu truyền về sau, mà là nói về nghĩa nhân, quả của thân quá khứ”. Hai Luận sư này đồng nói có nhân quả trong cùng một lúc. Nếu vậy, tức như hiện nay, người ngoài đồng bị Luận chủ phá?”. Người khác hỏi:

“Kinh Niết-bàn tạo ra thuyết này. Nếu vậy, Luận chủ lẽ ra là phá kinh?”

Đáp: “Trong kinh, tùy duyên, đặt ra thuyết này, đâu được chấp là nghĩa nhất định? Vì nếu chấp kinh nói nhất định, thì sẽ bị Luận chủ phá,

làm sao biết? Vì trước kia đã nói rằng “dù kinh nói có tên gọi, nhưng tìm sự thật không thể được!”.

Hỏi: “Nay, làm sao hiểu được kinh này?”

Đáp: “Kinh là nói không có thân, cũng không có phiền não”. Vì sao biết? Vì trong đây đã phá đủ trước, sau cùng lúc, chỉ mượn cùng lúc để phá trước, sau; mượn trước sau để phá cùng lúc.

“Phiền não có cùng một lúc với thân”, đây là mượn cùng lúc để phá trước sau. Phải do phiền não mà có thân này. Đây là mượn thời gian trước, sau, để phá cùng lúc đã không trước không sau, cũng không cùng lúc, thì đâu thể chấp nhất định có thân, và phiền não, cho nên biết luống dối, không thể xem xét, trách cứ.

Lại, kinh nói dù cùng lúc: Đây là Nhân Duyên giả gọi “nhân”, “pháp” một thời điểm. Nay, người ngoài cho rằng có hai thể “nhân”, “pháp” cùng lúc đều có. Do đâu biết được? Vì lẽ nếu không có hai thể “nhân”, “pháp”, thì sẽ không có “nhân”, “pháp”, luận về một lúc nào ư? Do đó, nên biết có hai thể “nhân”, “pháp”, nói về cùng lúc đều có, cho nên người ngoài không hiểu ý kinh, còn Luận chủ thì hiểu sâu về ý kinh. Nếu Nhân Duyên cùng lúc thì sẽ không có tự tánh. Không có tự tánh, thì “nhân”, “pháp” đều không.”

Hỏi: “”Nhân”, “pháp” cùng lúc là nghĩa gì?”

Đáp: “Sư Luận Thành Thật nói: “”Nhân”, “pháp” cùng lúc của niệm đầu vô minh. Lại, Luận Trang Nghiêm chép: “Sắc, thức cùng lúc hình thành con người, đều nhập môn này mà phá.

Nửa bài kệ trên, nhắc lại để bác bỏ; nửa bài kệ dưới, tạo nên vấn nạn. Không có đối đãi, để giải thích (đều dễ thấy).

Văn xuôi phá cùng lúc có ba lỗi:

1) Lỗi không làm nhân cho nhau. Không làm nhân cho nhau, nghĩa là có hai thể “nhân”, “pháp” đều khởi, tức là phá Nhân Duyên. Nếu phá Nhân Duyên, tức phá thế đế và đệ nhất nghĩa, lại phá Trung đạo.

Như vậy, thế, xuất thế, tất cả đều phá, đây là lỗi lớn.

2) Nói vì không làm nhân cho nhau, tức có lỗi “thường”.

3) Vì thường, nên không có lỗi giải thoát, phiền não thường, tức không có giải thoát khác; con người thường, tức không có giải thoát vô dư. Lại, thường là người nhiễm, cũng không có giải thoát hữu dư.

“Lại nữa, nay sẽ dùng pháp “một”, “khác” để phá v.v... trở xuống, phần thứ ba, hai bài kệ nói môn “một”, “khác” để phá.

Lại, nay tạo ra “một”, “khác” để phá chung trước, sau cùng lúc.

Lại, Ba môn trên, Luận chủ trách thẳng con người không có công

khởi nhiễm dụng của người nhiễm “không nhiễm”. Nay, tức phá không có “thể” của “nhân”, “pháp”. Hoặc “một”, hoặc “khác” đều không có “thể” của “nhân”, “pháp”, thì làm sao có dụng nhiễm nhau ư?

Lại, ba môn trước, y cứ “nhân”, “pháp”, theo chiều dọc (thời gian) trước, sau để phá. Nay, y cứ theo chiều ngang (không gian) “một”, “khác” để phá.

Y cứ hai kệ, chia làm hai:

Kệ trước đoạt “một”, “khác”; kệ sau, buông thả “một”, “khác”. Lại, kệ trước là nói môn chương; kệ sau, là giải thích. Lại, đầu tiên, là nói thẳng không hợp; sau nêu ra lỗi hợp.

Nửa trên của kệ đầu, là nhắc lại thể của “nhân”, “pháp” là “một”, một pháp thì làm sao kết hợp? Đây là phá dụng của “nhân”, “pháp”. “Nhân”, “pháp” đã là “một”, thì sẽ không có “người” của nhiễm “khác”, vì khởi nhiễm, nên con người không hợp với nhiễm. Không có nhiễm của người khác, vì nhiễm ở người, nên pháp nhiễm không kết hợp với người.

Nửa bài kệ dưới, nhắc lại “thể” của “nhân”, “pháp” là “khác”, tức hai thể đều thành, không cần kết hợp.

Hỏi: ““Một”, “khác” là nghĩa gì?”

Đáp: “Luận Trang Nghiêm nói rằng: “Có “thể” của giả “nhân” “khác” với “thể” của thật “pháp”, là nghĩa “khác” với pháp nhiễm của người.”

Khai Thiện nói: “Có riêng dụng của người “khác” với dụng thật, cũng là nghĩa “khác”. Nghĩa của số không có phân biệt có người, chỉ có tên người khởi trên năm ấm tức là nghĩa “một”. Lại, giả có nghĩa tức thật, giả có nghĩa“khác” thật, thông đủ “một”, “khác”.

Hỏi: “Nếu “nhân”, “pháp” đều có thể, dụng riêng, thì tức “nhân”, “pháp” đều lẽ ra là thật? Nếu một giả, một thật thì tức một có “thể”; một vô “thể”? Kế là, hỏi Khai Thiện:

“Nếu “giả” không có “thể” mà có “dụng”, “dụng” vốn nương tựa vào “thể”, không có “thể” thì dụng nương vào đâu? Lại, “dụng” giả dựa vào “thể” thật,thì tùy thể tướng mà có dụng thật, nhưng giả thì không có dụng. Lại dụng của giả nương vào thể thật thì lẽ ra cũng “thể” thật dựa vào “dụng” giả. Nếu nương tựa lẫn nhau thì lẽ ra giả, thật nương tựa lẫn nhau? Lại, nếu “dụng” giả “khác” “dụng” thật, thấy “thật” làm “thể” của giả thì, lẽ ra cũng dụng của hương “khác” với công dụng của sắc, lấy sắc làm thể của hương. Nếu sắc không thành hương thì “chẳng phải sắc” sẽ làm “thể” của hương. Sắc không thành hương, có thể nói là

"khác" với hương. Thật đã trở thành giả, lẽ ra không được "khác"?

Nếu "một" có hợp, kệ thứ hai buông thả "một", "khác".

Nửa bài kệ trên, buông thả "một" có hợp; nửa bài kệ dưới, buông thả "khác" có hợp.

Kệ trên, là nói một" pháp không có hợp, cho nên là đoạt. Nay, thừa nhận "một" có hợp, để chỉ rõ lỗi của "một", nên sự buông thả này liên quan đến lìa bạn, lẽ ra có hợp, chính là vấn nạn 'một" hợp. Bạn có thân sơ người làm bạn nhiễm, nhiễm là bạn người, đây là bạn thân! Nhân sáu căn, sáu trần mà nổi lòng tham, đây là bạn sơ. Lại, theo Tỳ-đàm, các tâm nương tựa vào nhau, phát sinh tác dụng chung, cũng là bạn. Nếu, pháp nhiễm của con người là "một" mà nói là hợp, thì chỉ là con người, không có bạn nhiễm, trường hợp này lẽ ra có hợp. Trái lại, thì chỉ là nhiễm, không có bạn của con người, trường hợp này lẽ ra cũng hợp. Nếu không như vậy, thì chẳng phải là người, cũng chẳng phải nhiễm. Gọi thẳng một vật, đều không có hai bạn con người, và pháp nhiễm, trường hợp này lẽ ra có hợp.

Nửa bài kệ dưới, là phá "khác" có hợp: gồm có hai lỗi:

1) Đã "khác" với nhiễm, mà con người tự có "thể", thì không cần bạn nhiễm; người "khác" tự có thể của nhiễm, nhiễm không cần bạn của người.

2) Gần, "khác" cần nhau mà bèn hợp: Đông, tây xa "khác", lẽ ra cũng hợp."

Hỏi: ""Một", "khác" đều gọi lìa bạn, có gì khác nhau?"

Đáp: "một, Nói về lìa bạn, đây là hợp một mình, vì không có bạn. Nên nói lìa "khác", nói lìa bạn, đây đều là hợp. Có bạn mà hợp, lìa bạn, đều tự hợp, là có hai bạn mà lìa nhau.

Lại "một" đã không có bạn, thì lẽ ra hợp với "không", mà "không" chẳng thể hợp. Con người khác với nhiễm, bèn hợp với nhiễm. Con người "khác" với cây cột, lẽ ra hợp với cột. Lại, "một" thì không có bạn; "khác", thì chẳng phải bạn. Cũng như cái bình, chiếc áo, bình chẳng phải áo. Bạn vì là bạn nghĩa giống với bạn, lại hỏi:

"Một vật có thể được lìa nhau không? Nếu không thể lìa nhau thì há được hợp thành nhau? Lại, nếu "một" mà có hợp thì lẽ ra cũng một pháp mà có bạn? Mà một pháp không có bạn, thì một pháp không có hợp.

Thường hiểu bốn cực vi hình thành cột, gồm có hai thuyết: hoặc nói có ngăn cách, nghĩa là sắc xứ không có hương." Lại nói: "Không có ngăn cách, nghĩa là lĩnh vực có sắc hương". Nay, hỏi:

"Nếu nói có ngăn cách, thì sắc xứ không có hương, làm sao hợp chung? Vì đều có hai chỗ. Nếu nói không có ngăn cách thì sắc xứ có hương, tức là một vật sao lại nói là "khác" mà hợp chung ư?"

Lại, hai danh từ "nhân", "pháp", được là "một", thiện, ác cũng hai tên gọi hai tên gọi sắc, tâm lẽ ra cũng là "một".

Văn xuôi: Nhân Duyên khác: Con người là nhiễm, nhiễm khác là người khác. Lại, căn trong giả, vì trần ngoài, nên sinh ra nhiễm. Hiện tượng này cũng là Nhân Duyên khác.

Sở dĩ lập ra phá này là vì khác với nhiễm, tự có "thể" của con người, tất nhiên, không cần Nhân Duyên căn, trần sinh ra nhiễm, hình thành "thể" của người."

Hỏi: ""Một" không hợp, có thể như vậy; "sự sinh này v.v... trở xuống, là phần thứ tư, lại phá "khác", vệ thế dùng bốn hợp để biết sự sinh, là nghĩa "khác" với hợp. lại, nhiễm của ngoại đạo là vô thường, con người là thường mà hợp chung. Nghĩa trong Cầu-Na-đế chính là như vậy. Lại, sư Luận Thành Thật nói: "Cảnh không có cạn, sâu, sinh, diệt, vì trí tự có cạn, sâu, sinh, diệt, nên trí hội tụ ở cảnh, cũng là nghĩa "khác" với hợp."

Người Số Luận nói: "Căn, trần khác mà hợp chung."

Luận Thành Thật nói: "Con người là giả; nhiễm là thật, cho nên hợp, cũng là "khác" với hợp. Trước hỏi; kế là đáp.

Phần hỏi được chia làm hai:

1) Lãnh hội ý trên.

2) Nêu mắt thấy khác với hợp: vì lưỡi lập đã cuối hết, cho nên nêu mắt để bào chữa.

- Trong phần đáp được chia làm hai:

1) Kệ đầu, giả sử "khác" có hợp, hợp thì không có dụng.

2) Kệ sau, nói vì không có tác dụng, nên không có hợp, tức là "đoạt" "khác" hợp. Căn cứ phần trước có hai:

1, Nửa bài kệ trên, nhặc lại để trách. Việc nào? Nếu nhiễm không thể tự có cần người khởi nhiễm thì người có việc khởi nhiễm, người không thể tự hình thành, cần phải nhiễm hình thành con người. Pháp nhiễm có vụ việc hình thành con người. Nay, pháp nhiễm đã tự có, không cần người khởi, cho nên người không có việc khởi nhiễm, người cũng tự có, không cần nhiễm hình thành, nên pháp nhiễm không tự có việc hình thành con người.

Lại, nghĩa "khác" của con người, pháp nhiễm đã hình thành, đâu có việc gì cần hợp? Đây là lời trách thẳng!

Nửa bài kệ dưới, là giải thích thành. Lại, "khác", thì nước, lửa đâu có việc gì can dự nhau.

"Nếu nhiễm và người nhiễm v.v... trở xuống, là đây là phần thứ hai, đoạt "khác", hợp.

Nửa bài kệ trên, nên "khác"; nửa bài kệ dưới, phá hợp để thấy.

"Tướng "khác" không có hình thành v.v... trở xuống, là phần thứ năm, hai bài kệ quở trách, phá. Hai kệ này có thể có hai ý:

1) Từ Văn xuôi đầu phẩm, cuối cùng đến cuối phẩm mà giải thích.

Văn xuôi, ở đầu phẩm, người ngoài biết "nhân", "pháp" "khác" là không thành. Lập "nhân" pháp nương tựa nhau vì muốn hợp. Năm kệ đầu phẩm phá là cuối cùng không thành. Mắt thấy pháp "khác" hợp thành mà lại nói là tướng "khác".

2) Dựa thẳng vào văn kệ, theo thứ lớp giải thích: Y cứ văn, chia làm hai:

Kệ đầu, nêu mất tông chỉ. Kế là, quở trách "muốn hợp.

Tướng "khác" không có thành: là nhắc lại hai kệ đầu phẩm. Dùng hai bài kệ, để trách tướng trước sau của "nhân", "pháp" không thành.

"Cho nên, ông muốn hợp": nêu lên việc người ngoài bỏ thời gian trước sau mà lập cùng lúc.

Tướng hợp cuối cùng không thành: nêu một bài kệ phá cùng lúc và hai kệ phá "một", "khác". Vì tìm kiếm hợp không thành, nên nói rằng tướng hợp cuối cùng, không thành. Ba bài kệ này đều nhằm quở trách tướng hợp không thành, mà lại nói là tướng "khác", là nêu lên việc người ngoài đã dẫn riêng mắt thấy tướng "khác" hợp.

"Vì tướng "khác" không thành", đây là bài kệ thứ hai, quở trách. Kệ quở sau cùng lập "khác" có hợp. Lại, người mê lầm, phần nhiều chấp "khác" hợp, nên quở trách nghiêng 1 bên.

Nửa bài kệ trên này, nhắc lại "2 không có"; nửa bài kệ dưới, là quở "hai hữu".

"Hai vô là":

1) Không "khác". Hễ luận thì có "khác" không nêu trước, sau, cùng lúc và "khác" như lìa bạn v.v... ở trên.

Trên, đã nói vì không có các pháp "khác" này, nên nói tướng "khác" không thành.

Tướng hợp thì không thành: Kế là nhắc lại không có hợp.

Từ đầu phẩm đến đây, đã tìm kiếm trước, sau, cùng lúc và "một", "khác" v.v..., tất cả nghĩa hợp đều không được.

"Trong tướng có gì "khác" v.v... trở xuống, đây là quở trách hai hữu, câu đầu quở trách không khác mà chấp là khác, hễ luận thì có khác, không nêu trước, sau, cùng lúc và khác trong một khác, ông mắt thấy vật gì khác.

Từ trước đến đây, các môn quở trách tâm không thấy có hợp. Nay, trách mắt thì mắt không thể thấy. Vì đã tìm kiếm "khác" không được, nên nói "khác" gì "trong tướng"?

"Mà muốn nói tướng hợp", câu tiếp theo là, quở không có hợp chấp là hợp.

"Như thế, nhiễm, người nhiễm v.v... trở xuống, là phần thứ sáu, so sánh phá các pháp.

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại trước; nửa bài kệ dưới, là so sánh pháp. Lại, nửa bài kệ trên, nhắc lại năm câu phá dọc. Nửa bài kệ dưới là so sánh ngang vạn pháp.

Từ trước đến đây, phá nghĩa hợp của ngoại đạo không thành. Sợ e rằng không hợp, lẽ ra có "nhân", "pháp", nên lại phá không hợp.

Lại, hai kệ đầu, nói về nghĩa trước, sau của "nhân", "pháp", tức là không hợp.

Từ "cùng lúc v.v... trở xuống, là phẩm cuối cùng là phá nghĩa hợp. Văn xuôi nói: "Chẳng phải trước, chẳng phải sau: là hai bài kệ đầu phẩm.

"Chẳng phải hợp, chẳng phải tán: Từ bài kệ cùng lúc và "một". "khác".

Thứ bảy, phẩm ba tướng.

Lý do có phẩm này: Từ phẩm Nhân Duyên xong, đến phẩm pháp nhiễm người nhiễm: đã nói không có pháp của tướng đối tượng.

Nay, một phẩm này nói không có tướng chủ thể. Vì tướng chủ thể, tướng đối tượng không thể được, thì hữu vi "không". Vì hữu vi "không", nên vô vi cũng "không"; vì vô vi "không", nên tất cả pháp rốt ráo "không", tức là thật tướng của các pháp, khiến chúng sinh nhờ thật tướng này mà phát sinh chánh quán, vì dứt trừ các phiền não, nên được giải thoát, cho nên có phẩm này."

Hỏi: "Chính là được giải thoát gì?"

Đáp: "Đã nói rốt ráo "không", tức là chỗ thực hành của Phật, nên luận Trí Độ chép: "Rốt ráo "không" là điều Phật thực hành, mà luận này chính là nói tất cả chúng sinh đều có khả năng thành Phật, chỉ vì quán rốt ráo "không" chưa sáng suốt, nên có Bồ-tát. Vì thế, nên bài tựa nói: "Kiến giải cao xa rạng rỡ, soi sáng đạo tràng, công hạnh của

Bồ-tát.

Hai là y cứ vào nghĩa của Tát-bà-đa, nói về pháp có ba thứ:

1) Sắc pháp

2) Tâm pháp

3) Phi sắc, phi tâm pháp.

Từ phẩm Nhân Duyên đến nay, đã phá sắc, người nhiễm, phá tâm. Nay, phá ba tướng, phá phi sắc, phi tâm, ba tụ gọi là hữu vi. Diệt ba tụ này, gọi là vô vi, hữu vi, vô vi, đây là thể của pháp. Vì có thể của pháp, nên có tên gọi. Thể của pháp đã không có, thì tên gọi cũng không lập, nên gọi là không có công được vật. Vật không có cái thật thích ứng với danh; danh không có được công sức được vật, thì chẳng phải danh, vật, không có cái thật tương ưng với danh, thì chẳng phải vật, chẳng phải danh, chẳng phải vật mà gọi là vật thì đâu tồn tại? Không biết lấy gì để gọi, gượng gọi là "thật tướng", do thật tướng sinh thật quán. Vì chúng sinh nên Chư Phật trở lại nói như thật. Do đó, mới có ba từ: Luận Chánh Quán.

Ba là, từ trước đến đây, sáu tình, năm ấm được gọi là pháp riêng; ba tướng được thuyên chuyển đi suốt qua ấm tình, gọi là pháp chung.

Trên, đã tìm pháp riêng, không có từ đâu, nay nói về tướng chung chẳng phải có. Riêng, chung đã không có thì các pháp đều rốt ráo không.

Sở dĩ nói nói rốt ráo "không", là vì đây là chư Phật ba đời mười phương xuất hiện thế gian, vì một Nhân Duyên đại sự, là chỉ bày tướng chân thật, mà có ba tướng không đồng, đây là như ảo thuật, như giấc chiêm bao, vì tùy phàm phu nên nói đó thôi! Tức là chia ra môn phương tiện, Phật mười phương ba đời chỉ có thị hiện chân thật, mở ra phương tiện, mà Long Thọ đã trình bày về hai ý này. Sở dĩ nói hai ý này, là vì chư Phật muốn cho chúng sinh biết được hai trí quyền, thật, vì nhập tri kiến Phật, nên được thành Phật.

Phẩm Tam tướng đã nói hai sự quyền, thật, hai mươi bảy phẩm và ba luận, tất cả Phật pháp đều cũng như vậy, chỉ một vòng quán hạnh đã xong, nên mượn phẩm này để luận.

Bốn là, dựa vào môn ba giải thoát mà lập ra phẩm này: sáu thứ phá tướng thân, phẩm Nhiễm, người nhiễm phá tướng tâm. Hai cách phá tướng đối tượng. Một phẩm này, kế là phá tướng chủ thể, tức các tướng đều vắng lặng.

Lại, sáu thứ phá tướng "không"; phẩm Nhiễm và phẩm Tam tướng phá tướng "có". Phá hai tướng "không", "hữu", tức tất cả tướng

là “không”.

Năm là, phẩm Nhân Duyên y cứ bốn duyên để tìm sự sinh không được. Giải thích “tám không” vô sinh. Nay, phẩm này quán ba tướng không thật có, cũng vì thành tựu vô sinh. Sở dĩ đầu cuối đều nói về vô sinh, là vì muốn hiển bày rõ bảy phẩm là một vòng quán hạnh của Đại thừa đã xong, đều vì làm rạng rỡ vô sinh.

Sáu là, nói tiếp nối nhau theo thứ lớp, từ phẩm Nhiễm, người nhiễm sinh ra, phẩm Nhiễm nói không có nhân của thế gian. Người ngoài nói: “Ba tướng là nhân tố của tất cả pháp hữu vi. Nay, đã có ba tướng, tức sẽ có quả của vạn hoá, nên có phẩm này.”

Hỏi: “Ba tướng là thế nào?”

Đáp: “Tát-bà-đa nói: “Lìa ngoài “thể” của pháp, có ba tướng riêng, nên “thể” của pháp chung cho cả ba tụ, mà ba tướng chỉ là chẳng phải sắc, chẳng phải tâm, thuộc về hành ấm.

Thành Thật, Tăng-kỳ v.v... nói rằng: “Lìa “thể” của pháp, không có tướng riêng tức pháp khởi là pháp “sinh”; pháp dừng là pháp trụ; pháp chấm dứt gọi là pháp diệt.”

Hỏi: “Ba tướng là hữu vi, hay vô vi?”

Đáp: “Số luận đồng nói: “Ba tướng là pháp hữu vi.”

Tỳ-Bà-Xà-Đề nói: “Thể của pháp hữu vi không tự giữ vững, thì đâu thể là năng tướng, bèn là năng tướng. Phải biết ba tướng là pháp vô vi, cũng như hư không năng sinh ra vạn hoá.”

Kế là, Đàm-Ma-Quật nói: “Hai tướng Sinh, Trụ là pháp hữu vi, tướng “Diệt” là pháp vô vi, nên ba tướng vừa hữu vi, vừa vô vi.”

Hỏi: “Ba tướng là cùng lúc hay trước, sau?”

Đáp: “Bộ Thí dụ nói: “Trước sinh, kế là trụ, sau diệt, nên ba tướng trước, sau.”

Văn luận Thành Thật nói rằng: “Ba pháp hữu vi đều ở hiện tại.” kinh Tịnh Danh nói: “Tỳ-kheo các ông v.v... cùng lúc vừa sinh, vừa già, vừa chết. Quán sát kinh, luận này là có cùng lúc.”

A-tỳ-đàm rằng: “Thể là đồng thời; dụng có trước, sau. Như ba tướng và pháp đều cùng có pháp ở vị lai, tướng cũng vị lai. Pháp khởi hiện tại, tướng cũng ở hiện tại; Pháp chấm dứt quá khứ, tướng cũng đồng dứt, nên pháp hữu vi tất nhiên đều có chung với tướng, nên nói là “thể” đồng thời mà lúc phát sinh tác dụng thì chưa có công dụng của “trụ”; khi đã có công dụng của “trụ” thì tác dụng của “sinh” đã bỏ, nên công dụng có trước, sau.”

Hỏi: “Ba tướng là tên gọi thời gian hay vì pháp này mà gọi?”

Đáp: “Các bộ đều chấp ba tướng là “pháp”, chỉ Khai Thiện nói ba tướng đã có thể sinh ra “pháp”, là tên gọi thời gian.

Tiểu Trang Nghiêm, Vinh Pháp sư nói rằng: “Ba tướng là tên của thể “pháp”, mà thời gian không có tự “thể” riêng.” Trang Nghiêm nói: “Ba tướng chẳng phải pháp, chẳng phải thời gian; là nghĩa tinh vi trong thời gian.”

Hỏi: “Ba tướng là đương thể được tên hày từ công dụng mà gọi?”

Đáp: “1/ “Ba tướng, là chủ thể sinh; thể của pháp là đối tượng sinh. Từ đối tượng sinh đặt tên.” Kế là, rằng: “Vì từ công dụng mà được tên, vì có chủ thể sinh ra tác dụng khác, nên gọi là “sinh”. Bà Sa hỏi:

“Nếu tất cả chúng sinh đều có tướng diệt, thì tất cả chúng sinh lẽ ra đều có tử thi hiện ra? Đáp: Nếu pháp gốc diệt, chẳng phải pháp gốc sanh, tức có thể thi hiện. Nay, pháp gốc diệt, lại pháp gốc sinh, nên tử thi không hiện.

2/ Vì sức nghiệp của chúng sinh giữ gìn, nên thi thể không hiện.”

Hỏi: ”Vì sao phá ba tướng?”

Đáp: “Vì có bốn nghĩa:

1) Chấp ba tướng: Đa số người Tiểu thừa chỉ được sinh không, chưa được pháp không, họ cho rằng quyết định ba tướng. Nay, vì muốn cho họ tin các pháp là “không”, nên phá ba tướng.

2) Lại có người Tiểu thừa, như Thành Thật v.v... cũng được pháp không, chỉ không biết bản tánh của ba tướng là “không”. Nay, vì muốn cho họ tin bản tánh của ba tướng tự “không”, nên mới phá ba tướng.

3) Trong ngoài Đại, Tiểu thừa tạo ra nghĩa ba tướng, bác bỏ lẫn nhau, về nghĩa tự không thành. Nay, nhằm làm sáng tỏ tướng bất thành, nên nói là phá! Họ lại là lập tướng, nghĩa là họ tự phá, chứ chẳng phải Luận chủ phá. Như chấp không có tự “thể” riêng, có nghĩa là họ tự phá không có tự “thể” riêng.

4) Người Tiểu thừa có đối tượng chứng đắc, gọi “bán tự giáo”. Vì sao? Vì Phật nói sinh, diệt là muốn cho chúng sinh xa lìa hai bên, không chấp mắc trung đạo, gọi là “mãn tự”, mà người có đối tượng chứng đắc dù phá “thường”, nhưng vẫn chấp vô thường của ba tướng, nên là “bán tự”. Như Phật đã quở Ca-Chiên-Diên: “Không dùng tâm hạnh sinh diệt để nói pháp thật tướng bất sinh, không diệt, là nghĩa vô thường.” Phật nói vô thường, vì phá thường, cũng xả bỏ sinh, diệt vô thường, nên bất sinh, không diệt là nghĩa vô thường.”

Hỏi: “Phật nói vô thường là nhằm phá “thường”, lại bỏ sinh, diệt

vô thường. Nay, vì sao nói thiên lệch rằng: “bất sinh, không diệt là nghĩa vô thường?”

Đáp: “Ca-chiên-diên đã biết không có pháp “thường”, mà vẫn chưa đạt “không” sinh diệt vô thường. Nay, vì muốn cho ông ta tiến đến bỏ sinh diệt, vô thường, nên nói: “Bất sinh, không diệt là nghĩa vô thường.”

Luận Trí Độ đồng với ý này, nên nói: “Hoặc không có phương tiện phá thường mà chấp mắc vô thường; hoặc có phương tiện, tức phá thường, không chấp mắc vô thường. Long Thọ phá người ngoài, như Tịnh Danh, quở Chiên-Diên không khác.

Lại, các bộ có hai lỗi:

1) Được ngữ, không được ý: Phật nói ba tướng, vì muốn cho chúng sinh bỏ thường, không chấp mắc vô thường, cho đến “cũng thường”; vô thường; “chẳng phải thường”; chẳng phải “chẳng phải thường”, tâm không nương tựa, tức là được đạo, mà các bộ vì chỉ biết xả bỏ “thường”, không thể xả bỏ vô thường, nên mất đi ý Phật.

2) Ngữ, ý đều có lỗi: chẳng phải chỉ không thể xả bỏ cả hai mà đối với những thứ hoặc bỏ trong ba tướng, lại khởi lên ái kiến, thêm lớn, phiền não, cho nên có lỗi.”

Nay, Luận chủ quán thẳng ba tướng, rốt ráo không thể được. Ba tướng đã bỏ; “không ba” cũng bỏ, cho đến cái bỏ này không có đối tượng bỏ, tức là được đạo. Vì lìa hai lỗi trên, nên phá ba tướng.”

Hỏi: “Gồm, Phật có nói năng đều dựa vào hai đế. Nay, y cứ ở đế nào để nói không có ba tướng?”

Đáp: “Nếu y cứ ở môn hai đế, tức phá hai thứ ba tướng:

1) Phá thật tánh ba, là nói trung đạo của thế đế.

2) Phá giả, ba nói về trung đạo của chân đế. Phẩm được chia làm hai: Đầu tiên, là Văn xuôi lập. Kế là, kệ phá.

Y cứ chung trong lập, là nghĩa của tất cả bộ, vì các bộ đồng chấp hữu vi có ba tướng, chỉ giải thích ba tướng tự không đồng:

Đầu tiên, là nêu “thể”. “Sinh, trụ, diệt v.v... trở xuống”, là nêu danh. “Vạn vật v.v... trở xuống, phát ra công dụng.

“Cho nên v.v... trở xuống, do ba tướng nên có các pháp.

“Đáp v.v... trở xuống, phần thứ hai, dùng ba mươi năm bài kệ để phá. chia ra làm hai:

Ba mươi bốn bài kệ đầu phá “có” ba tướng. Một bài kệ tiếp theo là phá “không” ba tướng, tức chứng tỏ ba tướng không nhất định “có”, không thể nhất định “không”, gọi là trung đạo của thế đế. Lại, đầu tiên

là phá bệnh; kế là là trình bày kinh. Đây là một vòng quán hạnh xong.

Ký thác phẩm này, lược bày chỉ thú Đại thừa để phá, trình bày. Lại, đầu tiên là môn Pháp thuyết, để phá; kế là, môn thí dụ, để phá, gồm thâu chung các pháp, phá, là không ngoài pháp dụ.

Lại, đầu tiên phá "thể" của ba tướng. Kế là, phá tên gọi ba tướng, để cho danh, thể đều vắng lặng.

Đoạn đầu được chia làm hai:

1) Chính phá ba tướng.

2) Kế là, phá "thể" của pháp.

Phần (1) đầu lại chia làm hai: Trước, phá chung ba tướng; Kế là, phá riêng. Chung, riêng đều có ba.

Trong chung có ba:

1) Vì môn vô vi, phá

2) Môn tụ, tán, phá

3) Môn cùng, vô cùng phá.

Nếu lập thẳng ba tướng, tức dùng sáu môn để trách.

"Nếu các bộ có sáu chấp này, thì ba kệ tức phá sáu người này." Ba tướng không có quyết định:

1) Ý nói: "Vì Phật phá bệnh "thường", nên nói ba tướng. Hễ bệnh "thường" bỏ rồi thì ba cũng không giữ lại, nên ba chẳng phải quyết định.

2) "Dựa vào v.v... trở xuống, là kệ nói về ba tướng này, như chiêm bao, như huyễn hoá, không có tướng nhất định. Ông không nên nói "quyết định có ba".

3) Do tướng đối tượng, nên có tướng chủ thể, tức vì chủ thể không tự chủ thể, nên không có chủ thể, vì vậy không có nhất định.

4) Ba tướng làm nhân đối đãi lẫn nhau, tức biết không có tự tánh nên không thật có.

5) "Như v.v... trở xuống, vì môn vi, vô vi tụ, tán v.v... vì tìm chúng không được, nên không nhất định.

Nửa trên của kệ đầu, y cứ tìm "sinh" trong hữu vi không được. Nửa bài kệ dưới, y cứ tìm "sinh" trong vô vi không được, tức rốt ráo vô "sinh", nên hữu vi vô vi "không", về sau, nói rốt ráo "không".

Lại, nửa bài kệ trên, phá "sinh" là hữu vi. Đây là phá nghĩa của A-tỳ-đàm , Thành Thật và bộ Đàm-Ma-Quật.

Nửa bài kệ dưới, phá "sinh" là vô vi, là phá nghĩa của Tỳ-Bà-xa-bà. "Sinh" là hữu vi, tức có hai lỗi:

1) Thể của pháp là hữu vi, đã đủ ba tướng; "sinh" là hữu vi, cũng

đủ ba tướng, tức một trong ba, lại có đủ ba, là tức vô cùng!

2) "Sinh đủ ba tướng, tức tự trái nhau, trái nhau thì đều không có ba.

Nửa bài kệ dưới phá "sinh" là vô vi, có ba lỗi:

1) Vô tướng phá hữu vi. Có sai biệt, có thể được đủ ba. Vô vi không có sai biệt, tức không có ba. Đã không có ba, thì dùng vật gì để tạo thành tướng hữu vi?

2) Tỳ Bà xa-bà-đề kia chấp vô vi có tự "thể" riêng, có thể là tạo tướng hữu vi. Nay, nói vì dứt sinh, nên gọi là vô sinh. Như chiếc bình đã bể, gọi là vô bình. Không có vật riêng làm tướng đối với pháp khác.

3) Chẳng phải tướng phá pháp vô vi, tự có thể làm tướng hữu vi vô vi, không nên làm tướng cho hữu vi. Nếu vô vi làm tướng cho hữu vi thì hữu vi lẽ ra là làm tướng cho vô vi?

Lại, không làm tướng cho hữu vi, như ngựa làm tướng tạo tác cho bò, nước làm tác tướng cho lửa, đây là rơi vào lỗi "chẳng phải tướng".

Lại, nửa bài kệ trên, đã nói "sinh" là hữu vi được hữu vi, mà rơi vào lỗi vô cùng và trái nhau.

Nửa bài kệ dưới, nói "sinh" là vô vi, sẽ tránh khỏi lỗi vô cùng, và trái nhau mà mắc phải ba lỗi ở trước, nên tiến, lùi, rơi vào thua thiệt, để tình không có chỗ.

Tụ tán thứ hai, là phá "đến": cũng được phá chung là vô vi. Ông nói ba tướng là vô vi là hợp hay tan? Nếu là vô vi thì không thể tụ họp tan rã, cũng là vô vi thì không thể sinh, diệt.

Nếu là nghĩa riêng, thì từ đây đã xong.

Phẩm chỉ phá hữu vi, không phá vô vi, bởi lẽ chấp hữu vi đa số là nghĩa căn bản của Tiểu thừa, lại phù hợp với kinh Đại, Tiểu Thừa, rất thịnh hành ở Thiên-trúc. Vả lại, luận phá hai hạng người:

1) Hạng không hề học hỏi, chỉ biết tự thân có sanh, già, bệnh, chết; ngoại vật sinh, trụ, biến đổi, hư hoại, ở đây trong ngoài, khởi tham, giận, si, nên tạo ba nghiệp hữu, cam chịu sinh, già, bệnh, chết. Luận chủ nói thẳng với họ không có ba tướng. Ông nói có ba tướng, là hữu vi hay vô vi? Cho đến tụ họp, ly tan, dùng tất cả môn để tìm không có từ đâu? Tức biết các pháp nội ngoại đều rốt ráo "không". Người kia liền thấy được thật tướng, phát sinh, chánh quán, dứt trừ phiền não. Đây là người của đồ đựng sạch, trái lại, dễ thể ngộ.

2) Vì người học lý trong, ngoài, dùng đủ mọi thứ bác bỏ, mong cầu, đều không có từ đâu, vì phái học vấn chấp có ba tướng, không biết không có ba, nói ba; cũng không biết nói ba vì nói không có ba, nên

không được hai trí; không nhập tri kiến của Phật; không được thành Phật. Luận chủ thương xót các bộ tìm ba không có chỗ từ mà nói có ba.

3) Đây là không có ba, nói ba. Nói ba ý ở không có ba, tức sinh hai trí nhập tri kiến Phật. Phật ba đời mười phương ra đời, với đại ý như thế.

4) Dựa vào đại ý xuất thế cũng vậy. Chính vì lý do trên, nên chia ra các môn để phá ba tướng.

Lại, chấp có ba tướng, phần nhiều là người Tiểu thừa. Nghe nói ba tác, ba giải. Nay, phá ba minh, ba tướng là "không". Vì ba tướng "không", nên hữu vi "không". Vì hữu vi là "không", nên vô vi cũng "không", tức các pháp rốt ráo "không", là chỗ thực hành của Phật, muốn cho người Tiểu Thừa bỏ Tiểu Đại, thể ngộ ba vô tướng rốt ráo "không", được thật trí, tức biết được xưa, đối với Tiểu thừa, Phật đã nói có ba là quyền trí của phương tiện đắc, hiểu biết đủ, mở ra phương tiện, hiển bày chân thật.

Lại, luận Trí Độ nói: "Xưa, Phật nói năm chúng là vô thường, sinh diệt, nay nói năm chúng là phần chẳng phải thường; chẳng phải vô thường, tức là trong kính giáo của Đại, Tiểu thừa, nói thẳng không phải thường, chẳng phải vô thường, mà người căn cơ nhạy bén học liền thể ngộ. Người căn cơ chậm lụt của Đại thừa chưa hiểu rõ.

Nay, giải thích rộng, tìm ba tướng hữu vi không được, chẳng phải vô thường, vô vi vì cũng không, nên chẳng phải thường, để cho Bồ-tát mới tu được, thể ngộ, hiểu Đại thừa chẳng phải thường, chẳng phải vô thường, hiểu được, Trung đạo, phát sinh chánh quán, cho nên, phá ba tướng.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 5 (Phần 2)

PHẨM BA TƯỚNG (KẾ LÀ) THỨ BẢY

Hỏi: "Nay, môn tụ tán tìm ba tướng không được. Kinh Đại, Tiểu thừa Phật vì nói tụ hay vì nói tán?"

Đáp: "Xưa, khi Pháp sư La-thập chưa đến, chưa có chánh nhân và chánh pháp. Khi La-thập đến, thì "nhân", "pháp" đã đến. Những người tài giỏi ở các nơi, đều nhóm họp, riêng Pháp sư khuông Sơn Viễn không đến, sai sứ hỏi La-thập về nghĩa ba tướng hợp tan v.v.... Pháp sư La-thập đáp: "Phật nói thẳng về sinh, già, bệnh, chết trong thân, niệm niệm không ngừng; vạn vật bên ngoài, úa vàng, tàn, rụng cũng chẳng phải thường có đã khiến cho người không khởi chấp "thường", chán đời, tu đạo." Thật ra không nói cùng lúc, khác thời điểm. Khác lúc, cùng lúc, đây là ý của Chiên-Diên v.v..., sao lại đem nghĩa đã bị phá ra đây để hỏi ư?

Nay, lại trách lời này rằng: "Kinh Vô Lượng Nghĩa dùng ba lớp nói bốn tướng:

Đầu tiên, nói thẳng bốn tướng. Kế là, nói niệm niệm không dừng. Sau, nói tức thời sinh, trụ, diệt. Tịnh Danh cũng nói: "Tức thời sinh, già, bệnh, chết", đây là Phật nói bốn tướng cùng lúc, sao La-thập lại nói chẳng phải Phật nói?"

Đáp: "Kinh Phật nói sinh, trụ, diệt cùng lúc, nghĩa là cũng không lập bốn tướng đều khởi cùng một lúc, chỉ vì phá tâm bảo thủ thường của chúng sinh, nếu chúng sinh nghe nói một niệm tạm dừng lại, thì tức là một niệm "thường", liền chấp tâm thường không tận diệt. Nay, nói không có một niệm dừng liền chấp tâm thường cùng tận. Cho nên, nói sinh, diệt cùng lúc. Ý Phật đã nói không có thường, thì đâu có vô thường ư? tức làm cho thể ngộ chẳng phải thường, chẳng phải vô thường, hai chấp dứt hẳn.

Lại, đã nói không có một niệm dừng, tức là nói nghĩa vô sinh. Hễ

nói có một niệm dừng thì có vật. Đã không có một niệm dừng lại, tức không có vật. Không có vật thể tức rốt ráo không, nên nói rằng bất sinh, không diệt, là nghĩa vô thường, tức trong một lời Phật nói thường, vô thường đều phá. Người căn cơ bậc thượng nghe liền đắc đạo; kẻ không thấu triệt, bèn cho là bốn tướng cùng một lúc, thế nên bị Luận chủ phá. Lại, Luận chủ phá, tức là lời trình bày một niệm không dừng, làm cho các bộ đều hiểu ý kinh Phật.

Nửa bài kệ trên, nhắc lại và đều bác bỏ; nửa bài kệ dưới, là vấn nạn, giải thích.

Phá tụ họp, chính là phá nghĩa của Tát-bà-đa, vì hữu vi, tất nhiên vì ba tướng cùng khởi.

Phá ly tán phá ba sát-na của Thí dụ bộ, lập nghĩa của ba tướng.

Lại, một kệ này đều phá Tỳ-đàm. Sư Tỳ-đàm nêu ra hai thuyết:

1) "Thể đồng thời, dụng trước sau. Dụng trước sau là tán; thể đồng thời là tụ, họp.

2) Rằng, thể, dụng đồng thời điểm, chỉ lúc sẽ sinh tác dụng, sinh tác dụng tức miễn cưỡng, tác dụng của tướng khác yếu, nên kệ này phá đủ.

"Thế nào là đối với một xứ để giải thích nghĩa tán trên?". Một xứ, nghĩa là pháp xứ của tướng đối tượng, không được ba tướng sinh ra trước, sau.

Nếu ba tướng của pháp xứ tướng đối tượng sinh trước sau, thì sẽ có lỗi không đủ ba tướng. Như pháp một niệm, hoặc khi có "sinh", chưa có tác dụng "diệt", mà phát sinh tác dụng; hoặc phế bỏ, tức pháp một niệm bèn bỏ. Phải biết rằng, pháp một niệm này chỉ có ở nơi "sinh", tức không trải qua "trụ", "diệt", nên pháp một niệm này không đủ ba tướng. Tuy nhiên, pháp hữu vi phải đủ ba tướng, mà nay, vì không đủ, nên chẳng phải hữu vi. Lại, "thể" của pháp niệm trước, đều cùng phế bỏ với "sinh". Niệm sau diệt, khởi, liền không có đối tượng diệt, đã không có pháp của đối tượng "diệt", thì làm sao có tướng của chủ thể "diệt" ư? Lại, ý chính là phá ba tướng của ngoại đạo kia không đủ nghĩa của ba tướng, ngay một sát-na chỉ có "sinh", tức tướng sinh này không đủ ba tướng. Nhưng pháp hữu vi không có không đủ ba tướng. "Sinh" của ông là hữu vi, làm sao không đủ ba ư? Nếu ba tướng cùng lúc, thì chúng sẽ trái nhau, đều không có ba.

Lại, nếu "thể" đồng thời khởi thì sẽ được nghĩa nâng đỡ lẫn nhau, mà rơi vào trái nhau. Nếu "sinh" trước, sau, thì sẽ tránh khỏi lỗi trái nhau, mà phạm lỗi ba tướng không đủ của pháp thể, cũng tiến lùi rơi

vào thua thiệt."

Hỏi: "Sư Số Luận nói rằng: "Vì thể đồng thời, nên tránh khỏi không đủ ba tướng, vì dụng trước, sau, nên lìa lỗi trái nhau. Đủ hai môn này mới thành nghĩa ba tướng kia, làm sao phá ư? Nay xin hỏi:

Hỏi: "Thể đồng thời vì có ba tướng khởi hay là chưa khởi? Nếu đã khởi, thì lẽ ra đã trái? Nếu chưa trái nhau, thì tức lẽ ra chưa khởi. Nếu nói "thể" đã khởi mà dụng chưa khởi; thì lẽ ra cũng thể trái mà dụng chưa trái. Lại hỏi:

Hỏi: "Lúc "thể" khởi là đã đến hiện tại hay chưa đến hiện tại? Nếu đã đến hiện tại, thì là có công dụng, sao gọi là "thể"? Nếu chưa đến hiện tại, thì "sinh" là hiện tại; "diệt" là vị lai, sao gọi là đồng thời?" Lại hỏi:

"Đã là thời gian của một sát-na, thì làm sao có "thể" đã khởi mà dụng chưa khởi? Đây là ba sát-na, sao gọi là một?". Người kia đáp:

"Trong một sát-na có ba phần: phần đầu là sinh; phần kế là trụ; và phần sau là diệt, nên được làm ba tướng."

Hỏi: "Sát-na đầu gọi là sinh: phần đầu có giữa, sau là chưa có ư? Nếu phần đầu chưa có, mà giữa, sau đã sinh, thì bấy giờ, sẽ không có trụ, diệt, sao nói là pháp của ba hữu vi đều hiện tại ư? Nếu đều hiện tại, tức đều ban đầu. Nếu không đều là ban đầu, thì không là hiện tại. Lại, không có trụ, diệt, thì không có giữa, sau; không có giữa, sau, tức không có ban đầu. Lại, nếu phần đầu là sinh, mà giữa, sau chẳng phải sinh, thì lẽ ra cũng đầu "có", mà giữa, sau chẳng có.

Lại, ba tướng không khác thời, thì vì sao sinh trước diệt sau, không nói rằng diệt trước sinh sau?

Lại, tướng "diệt" của ông đã có thể nâng đỡ "sinh", thì lẽ ra đã có thể diệt "sinh"; nếu chưa thể diệt, thì chưa có năng lực nâng đỡ.

Lại, có thể diệt "sinh", mới có diệt; chưa thể diệt "sinh", thì không có "diệt". Luận Như Thập nhị môn nói: "Nếu biết được thì có thức; nếu không biết được thì sẽ không có thức. Vì có sức nóng nên có lửa, không có sức nóng thì sẽ không có lửa."

Văn xuôi giải thích một xứ: "Thế nào là đối với một xứ? Hoặc có tướng "có", hoặc có tướng "không"."

Hỏi: "Bộ Thí dụ lập ra ba tướng trước sau, sẽ không tránh khỏi lời trách cứ này. Vì sao có lỗi?"

Đáp: "Trong kệ đã biểu thị rõ một ý xong. Nhưng Tát-bà-đa lập ba tướng thịnh hành ở Thiên Trúc. Năm trăm vị La-hán phê bình mà vẫn áp dụng ba tướng.

Sở dĩ lập một thời điểm là vì người ngoài kia nói: ”Pháp hữu vi không có khởi riêng một mình, mà cần phải có sự giúp đỡ nhau”, nên Tạp Tâm nói: “Đến cuối cùng không có chủ thể “sinh” ra công dụng, vì lìa bạn v.v....” Lại, phần nhiều tương ưng với kinh Phật: Kinh Tịnh Danh nói: “Nay ông cùng lúc vừa sinh, vừa già, vừa chết.” kinh Vô Lượng Nghĩa nói: “Bồ-tát lại quán tất cả pháp cùng lúc sinh, trụ, dị, diệt.” Thành Thật cũng nói: “Ba Pháp hữu vi đều ở hiện tại, tức biết ba tướng là nghĩa đồng thời. Nay, mượn đồng thời để phá trước, sau: “Nếu ông nói “ba tướng có trước, sau”, thì ngay lúc sinh không có trụ, diệt, đâu được kinh nói: “Lúc “sinh”, thì có “trụ”, “diệt” ư? Vì trái với kinh Đại, Tiểu thừa, tức là phá ! Lại, nếu có thời gian trước sau, thì làm sao được giúp đỡ nhau để khởi ư?”

Kệ thứ ba thì cùng, vô cùng đều phá: Ba câu tạo ra “vô cùng” để phá; một câu tạo ra có cùng:

Thể của pháp là hữu vi, tất nhiên đã đủ ba tướng là hữu vi, lẽ ra cũng lại có ba tướng nữa, như thế là vô cùng, mà vô cùng tức phá người Nhất thiết trí, vì không thấy điểm bắt đầu của người kia là đã phá nhất thiết trí, tức phá đủ tất cả pháp thế gian, xuất thế gian. Nếu ba tướng không có ba tướng, thì sẽ tránh khỏi lỗi vô cùng (vô cực) mà rơi vào lỗi “chẳng phải hữu vi”, bởi thể của pháp chẳng có ba tướng; thể pháp là vô vi. Ba tướng không đủ ba tức ba tướng chẳng phải hữu vi, nên tức là vô cùng!, cùng tức vô vi, tiến lùi không có lời giải đáp!”

Hỏi: “Đây là vô cùng nào?”

Đáp: “Là tìm tòi trái với vô cùng. Thể của pháp không thể tự khởi, mà phải do tướng “sinh” mới khởi. “Sinh” không thể tự khởi, lại phải do “sinh” khởi. Nếu sau cùng có thể tự khởi, thì cũng thể của pháp có thể tự khởi.

Xưa, nêu thí dụ người bệnh, người bệnh đầu tiên không thể tự mình đứng dậy, mà phải nhờ người bệnh thứ hai đỡ đứng dậy; người bệnh thứ hai không thể tự đứng dậy, vì cần phải nhờ người thứ ba đỡ đứng dậy, cho nên vô cùng. Nếu người bệnh sau cùng có thể tự đứng dậy, tức người bệnh đầu tiên cũng có thể tự đứng dậy.”

Khai Thiện lập nghĩa vô cùng; Trang Nghiêm lập ra nghĩa có cùng tận, đều che lấp một kệ này. Khai Thiện nói: “Dùng mười phương phân tích 1 hạt bụi, hạt hạt bụi trong mười phương lại có mười phương. Cứ như thế, phân tích hạt bụi đến không cùng tận. Dùng sát-na để phân tích một niệm, trong sát-na lại có sát-na, là cũng phân tích vô cùng, tức phá Nhất Thiết Trí, vì Đức Phật không thấy thấu suốt bờ mé của sát-na

kia."

Trang Nghiêm nói: "Phân tích hạt bụi tức tận cùng đến sắc lân hư, thời gian cùng tận đến sát-na. Nay, nói các pháp này là trái với lời Luận chủ đã nói."

Luận Trí Độ nói: "Nếu có phần vị của mười phương, thì không gọi là cực vi. Nếu không có phần vị mười phương, thì không gọi là sắc, sao không có mười phương, mà có sắc lân hư?"

Hỏi: "Cùng, vô cùng của sư Thành Thật đã như vậy, trách tất cả Đại, Tiểu nội, ngoại đều không thông suốt."

"Hỏi rằng v.v... trở xuống, là phá riêng ba tướng, tức ba. Trong phá "sinh" lại có ba:

1) Phá xoay vần sinh nhau, phá Tát-bà-đa.

2) Kế là phá không xoay vần sinh nhau, phá Tăng kỳ, Thành Thật.

3) Phá tạp nhạp chấp, là chấp khác của năm trăm bộ.

Ba môn trên, là phá khắp các sư. Nay, ba môn cũng phá cùng khắp tất cả, đủ ba môn này, tức không có "sinh" nào không phá.

Sở dĩ trước kia đã phá "sinh" xoay vần, là vì dù có năm trăm bộ mà năm bộ thịnh hành. Tát-bà-đa trong năm bộ, phần nhiều phục hưng nghiêng về ở đời. Lại, chính là chướng ngại vô sinh. Vả lại, kinh Đại, Tiểu thừa thường có thuyết này. Như kinh Niết-bàn nói: ""Sinh" không tự sinh, vì nhờ sinh nên sinh, thành ra phá "sinh" trước.

- Văn, chia làm bốn:

1) Lập

2) Phá

3) Bào chữa

4) Phá bào chữa.

Phần lập này bào chữa chung sáu quan điểm trên. Riêng, chính là gắng sức nêu lên hai vấn nạn: cùng, vô cùng.

Văn xuôi hợp với kệ, chia làm ba:

Một, là nhắc lại vô cùng của Luận chủ.

"Việc này không đúng v.v... trở xuống, là phần thứ hai, bác bỏ chung.

"Dù ba tướng là hữu vi v.v... trở xuống, phần thứ ba, chính là lập hai nghĩa để giải thích chỗ sai.

Văn, chia làm ba:

1) Tiêu biểu hai nghĩa

2) Kệ và văn xuôi, giải thích hai nghĩa.

3) Cuối văn xuôi, kết hai nghĩa.

Nay, trước nêu hai nghĩa: Dù là hữu vi, thông qua vấn nạn vô vi thứ hai, mà chẳng phải vô cùng thông qua vấn nạn vô cùng.

"Vì sao? v.v... trở xuống, là kệ thứ hai, lập giải thích hai nghĩa, kệ giải thích tóm tắt; văn xuôi giải thích rộng.

Nửa bài kệ trên, lập Tiểu sinh Đại, chung cho vấn nạn vô vi. Tiểu bất sinh đại, tức đại rơi vào vô vi. Vì tiểu sinh đại, nên đại là hữu vi.

Nửa bài kệ dưới, lập đại sinh tiểu, chung cho vấn nạn vô cùng. Tiểu lại cần tiểu, có thể là vô cùng, vì đại lại sinh tiểu, nên không rơi vào lỗi vô cùng."

Hỏi: "Vì sao người ngoài lại tạo ra lập này?"

Đáp: "Vì họ lập nghĩa Nhân Duyên không tự sinh: Đại không tự "sinh", do tiểu nên "sinh"; Tiểu không tự "sinh", do đại nên "sinh", thế nên là môn Nhân Duyên trong bốn duyên, là "nhân cộng hữu" trong 6 nhân."

Hỏi: "Vì sao bản kệ nói rằng: "Đối tượng sinh của sinh sinh, "đối tượng sinh" do cái gì sinh?"

Đáp: "Sinh sinh là đối tượng sinh của nhà đại sinh, nên nói "đối tượng sinh của sinh sinh. Cách giải thích này là khéo. Lại, "sinh sinh" là chủ thể "sinh"."

Đối tượng sinh: "Đây là nói dụng của "tiểu sinh", vì có thể có đối tượng sinh, nên gọi là dụng. Như tay năng có tác dụng. "Sinh" đối với "bản sinh", kia chính là nói về công dụng."

Thứ hai, văn xuôi giải thích rộng. Nay lại, nói về tông chỉ của nhà Đại sinh.

Thể của pháp và tướng đều có đủ bốn tướng. Vì đều có đủ bốn tướng, nên đều là hữu vi. Thể của pháp là đại, vì bị dời đổi bởi bốn tướng, nên có đủ bốn tướng.

Đại sinh có đủ bốn tướng: vì tiểu sinh sinh, nên là tướng sinh, tướng của ba đại còn lại, vì bị dời đổi, nên đủ bốn tướng.

Tiểu sinh đủ bốn tướng: Vì được sinh bởi Đại sinh, nên có tướng "sinh"; tướng của ba đại còn lại vì bị dời đổi, nên có ba tướng. Thể của pháp đủ bốn với tướng chủ thể có đủ bốn nghĩa, tức không đồng."

Hỏi: "Vì sao tướng chủ thể và thể của pháp có bốn tướng ư?"

Đáp: "Thể của pháp là hữu vi, vì có tánh để "sinh", nên "sinh" có thể sinh, cho đến vì có tánh "diệt", nên "diệt" có thể diệt, sở dĩ đủ bốn tướng. Vì bốn tướng này in ở thể của pháp, nên gọi là tướng. vì thể của vô vi không có khởi, diệt, vì thế không có tướng này, cho nên gọi vô vi.

Đại sinh cũng là hữu vi, có tánh để sinh tiểu sinh, sinh cho đến có tánh "diệt" đại diệt, mà Diệt Tiểu sinh cũng vậy; nên đều đủ bốn tướng.

Hỏi: "Vì sao tám tướng và thể của pháp đồng thời khởi trong một sát-na?"

Đáp: "Thể của pháp không thể tự khởi, mà phải có đại sinh, sinh nên pháp mới khởi được. Đại sinh này không thể tự khởi, mà vì cần tiểu sinh, sinh, nên đại được khởi. Tiểu sinh lại không thể tự khởi, mà phải có đại sinh, sinh nên tiểu sinh, liền khởi. Đại sinh, sinh thể của pháp, mà trong thể của pháp, đã có tánh của "trụ", "dị", "diệt". Thể của pháp đã khởi lên, tướng của ba đại liền khởi. Tướng của ba đại lại có tánh của "trụ", "dị" và "diệt", phải có ba tướng để làm tướng tiểu lại cần tướng của ba đại để làm tướng. Tướng đại đã khởi thì tiểu lại khởi, nên cùng một lúc, chín pháp khởi chung."

Hỏi: "Vì sao gọi tiểu sinh, đại sinh?"

Đáp: "Vì đại sinh có khả năng sinh ra sáu pháp, nên gọi là đại; tiểu sinh chỉ có thể sinh ra một pháp đại sinh, nên gọi là tiểu."

Hỏi: "Tiểu sinh có thể sinh ra đại sinh, đã gọi sinh sinh; đại sinh cũng có thể sinh ra tiểu sinh, vì sao không gọi sinh sinh?"

Đáp: "Vì tiểu sinh chỉ có thể sinh ra đại sinh, nên gọi là sinh sinh; đại sinh chẳng phải chỉ sinh ra tiểu sinh, mà còn có khả năng sinh ra sáu pháp nên không chỉ được gọi là sinh sinh."

Hỏi: "Vì sao gọi là bản sinh?"

Đáp: "Thể của pháp hữu vi vốn có lý của "sinh" này, nên gọi là bản sinh. Lại, vì gần với thể của pháp, nên gọi là "bản".

Văn xuôi, đầu tiên nói bảy số. Kế là, nêu bảy danh.

"Bản sinh trừ "thể" của mình v.v... trở xuống, là nói về dụng của tướng, tức giải thích về danh từ sinh của đại, tiểu."

Hỏi: "Trong văn nói rằng: "Bản sinh có thể sinh ra "sinh sinh", lời này dường như rườm rà.

Trên, đã nói "bản sinh", năng sinh ra sáu pháp, tức là nói sinh ra tiểu sinh rồi. Nay, vì sao nói lại?"

Đáp: "Trên, nói chung sinh ra sáu pháp. Nay, muốn nói riêng đại, tiểu sinh lẫn nhau, kết thành hai nghĩa. Vì thông suốt qua hai lời trách cứ trước, nên nói riêng.

Lại, tám tướng có hai nghĩa:

1) Thể đồng thời, dụng trước sau.

2) Thể, dụng đều cùng đồng thời. Nếu đại sinh, sinh ra tướng ba đại và tướng ba tiểu, thì thể đồng thời, dụng trước sau. Nếu đại sinh,

sinh tiểu sinh, thì thể, dụng đều đồng thời.

Trên, đã nói sinh sáu pháp, e rằng tiểu sinh và tướng khác đều là thể đồng thời, dụng trước sau. Nay, giản biệt phát ra, nói về thể, dụng của hai tướng này là cùng một lúc.

"Cho nên, dù ba tướng là hữu vi v.v... trở xuống, là phần thứ ba, kết thành hai nghĩa.

"Đáp rằng: v.v... trở xuống, hai bài kệ được chia làm hai:

1) Kệ đầu, phá tiểu sinh, sinh ra đại, phá nửa bài kệ trên, tức nghĩa hữu vi hoại.

2) Kệ tiếp theo là, phá đại sinh, sinh ra tiểu, phá nửa bài kệ dưới, tức là phá hữu cùng bất thành, nên lại rơi vào hai vấn nạn.

Bài kệ đầu, là nhắc lại nửa kệ trên, tức dùng nửa bài kệ dưới để vấn nạn.

Bài kệ thứ hai, nhắc lại nửa bài kệ dưới, tức dùng nửa bài kệ trên để vấn nạn.

Đại ý vấn nạn của bài kệ đầu, là nói về tâm La-hán của Tiểu thừa là thô, bất giác nói lời tự hại nhau. Hễ luận về khả năng sinh ra cái khác, thì không từ cái khác. Nếu từ cái khác, thì không có năng lực sinh cái khác. Hai nghĩa không đều, mà người Tiểu thừa lại cho rằng, chủ thể sinh cái khác, lại từ cái khác sinh. Cho nên bất giác hại nhau.

Nay, nắm lấy "từ cái khác" kia, để sinh ra cái khác, người Tiểu thừa: đã từ đại sinh, sinh, tức không thể sinh ra đại, vì nếu có thể sinh ra đại, thì tức không từ đại. Lại nói: "Nếu tiểu sinh đủ ba nghĩa, thì có khả năng sinh ra đại sinh:

1) Tiểu sinh tự có "thể".

2) Ở trước đại sinh

3) Không do đại sinh mà có.

Nếu hội đủ ba nghĩa này, thì có thể cho tiểu có thể sinh đại, nhưng tiểu sinh: 1/ Không thể tự có. 2/ Không ở trước đại sinh. 3/ Do đại sinh mà có. Thiếu ba nghĩa này, thì đâu thể sinh ra đại sinh ư?"

Văn xuôi chép rằng: "Pháp sinh sinh lẽ ra sinh ra bản sinh: 1/ Có tên của sinh trùng; 1/ Không có tên trùng, có tên trùng hợp, còn bất sinh, huống chi không có tên trùng hợp ư?

2) Tiểu sinh sinh ra đại sinh; đại sinh sinh ra tiểu sinh, nghĩa này là đồng, nay đã phá tiểu không thể sinh ra Đại, tức là phá đại bất sinh ra tiểu. Ông đã biết tiểu bất sinh đại, sao lại nói đại có thể sinh tiểu?

3) Tiểu là gốc của đại sinh, đáng lẽ sinh ra đại. Nay, tiểu còn không thể sinh ra đại mà đại là ngọn, thì làm sao sinh ra tiểu?

4) “Sinh sinh” từ “bản sinh” mà sinh, tức vì chưa có tự thể, nên không thể sinh đại, đại há có thể sinh tiểu ư? Sau, là ý chính.”

Hỏi: “Đã nói: “Pháp sinh sinh lẽ ra sinh “bản sinh”, khi kết, lẽ ra nói “sinh sinh” này không thể sinh “bản sinh”. Do đâu mà nói rằng “bản sinh” không thể sinh ra “sinh sinh”?”

Đáp: “Chỉ vì “sinh sinh” không thể sinh ra “bản sinh”, nên không có “bản sinh”. Đã không có “bản sinh” thì đem cái gì để sinh ra “sinh sinh”? Nên nói: “Bản sinh” không thể sinh ra “sinh sinh”.”

Hỏi: “Vì sao Luận chủ phá sinh sinh ư?”

Đáp: “Xưa, Pháp sư La-thập đến quan ải, đầu tiên dịch Luận Trí Độ xong, chưa có người soạn lời tựa. Bấy giờ, Thiên tử Giao Hưng gởi thơ thỉnh Pháp sư khuông Sơn Viễn đề tựa. Trước đó, Pháp sư Viễn đã sao luận Trí Độ thành hai mươi quyển, tên là Vấn luận, rồi soạn tựa luận. Cuối cùng, Pháp sư Tăng Duệ soạn lời tựa rằng: Luận về gốc của vạn hoá, là ở sinh sinh, mà sinh sinh nghĩa là vô sinh; biến hoá, được bắt đầu từ sự vật, mà bắt đầu của bắt đầu, là vô thỉ. Vô sinh, vô thỉ vì là tánh của vật, chúng sinh. Lời nói này phá đủ nghĩa của hai nhà. Tiểu thừa cho “sinh sinh” là gốc của vạn vật. Do “sinh sinh”, nên có đại sinh. Vì có đại sinh nên có hữu vi. Nay, vì tìm “sinh sinh” không thể được, nên nói “sinh sinh”, nghĩa là vô sinh.

Già chết cho rằng “không có” là bắt đầu của vạn vật. Có danh là mẹ của vạn vật, nên dùng cái “có” bắt đầu làm gốc của vạn vật.

Nay, vì phá nghĩa này, nên nói rằng bắt đầu của bắt đầu, nghĩa là vô thỉ. Vô sinh, vô thỉ, rốt ráo là không, chính là thật thể của các pháp. Nay, Luận chủ muốn nói về thật thể của các pháp, nhằm phá chấp ngang trái của Tiểu thừa, cho nên phá sinh sinh”.

“Hỏi rằng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, bào chữa. Người ngoài nói: tám tướng có hai phần:

1) Sinh đối với sáu tướng, đây là thể đồng thời, dụng trước sau.

2) Hai sinh đại, tiểu có thể đồng thời, dụng cũng đồng thời, chỉ trong một sát-na, lúc đại sinh, sinh ra tiểu sinh, tiểu sinh tức sinh ra đại sinh. Cũng như ngoại đạo lập ra ba gỗ: chống, chi, bình, khởi chung một lúc, làm nhân quả lẫn nhau.

Pháp nội nói: “Cũng như bó trúc cũng cùng lúc mà có. Lại, kinh Niết-bàn nói gần một lúc. Kệ đầu, ông đã nói trước có đại sinh, sau có tiểu sinh, nên tiểu không thể sinh đại. Kệ tiếp theo là, nói: trước có tiểu sinh, sau có đại sinh, nên đại không thể sinh tiểu, đây chẳng phải vấn nạn. Trước sau, tự là điều bị quở trách, không đợi Luận chủ phá. Vì đại

sinh ở trước, được năng mà mất chỗ từ. Tiểu sinh ở sau, được chỗ từ mà mất năng, nên trước sau đều bị hai phá khuất phục. Nay, tiểu sinh từ đại sinh, lúc sinh, thì có thể sinh đại, nên tiểu sinh đủ năng từ hai nghĩa. Đại sinh cũng vậy. Đây là nắm lấy nghĩa rất khẩn cấp để nói rất tinh tường."

"Đáp: v.v... trở xuống, là phần thứ tư, phá bào chữa:

Kệ đầu, là phá tiểu sinh ra đại của người ngoài.

Kệ tiếp theo là, phá đại sinh ra tiểu của người ngoài.

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại nửa kệ dưới là phá. Nửa kệ trên nhắc lại hai nghĩa: Nếu khi "sinh sinh", sinh ra. Đây là nhắc lại lúc tiểu sinh từ đại sinh sinh ra, đây là nói về "thể" của tiểu sinh.

Năng snh ra "bản sinh": Đây là nhắc lại tiểu sinh, chủ thể sinh ra đại sinh, tức dụng của tiểu sinh. Đại ý nói: Ngay khi tiểu sinh từ đại sinh, sinh, đã có khả năng sinh ra đại sinh; nên từ cái khác sinh, khả năng sinh cái khác, cùng lúc mà có, đủ năng lực từ hai nghĩa.

Nửa bài kệ dưới cũng có hai câu: "sinh sinh" còn chưa có: Đây là nắm lấy tiểu sinh đầu tiên của người ngoài, sinh từ đại sinh, đâu thể sinh ra "bản sinh", phá chủ thể sinh đại sinh của câu thứ hai kia. Ý phá rằng:

Nếu tiểu sinh có tự thể, thì sẽ không từ đại. Tiểu sinh kia đã từ đại, thì chưa có tự thể. Còn chưa có tự thể thì đâu thể có công dụng sinh ra đại sinh ư? Văn chính là như vậy; tức là đủ, không rườm rà, lại để vào ý khác, mà ký thác văn lai có vấn nạn riêng: Gồm, lý sinh nhau, tất nhiên, chủ thể sinh là "có", đối tượng sinh là "không". Nếu cả hai đều "có" tức đều là chủ thể sinh, không có đối tượng sinh. Nếu cả hai đều là "không" thì đều là đối tượng sinh, không có thủ thể sinh. Nếu có chủ thể sinh, đối tượng sinh thì một "có", một "không". Nếu được cùng lúc, thì mất chủ thể, đối tượng; được chủ thể, đối tượng, thì sẽ mất cùng lúc. Ông nói cùng lúc này lại có chủ thể, đối tượng, việc này không đúng. Lại hỏi:

"Vì "có" rồi luận về sinh nhau, sinh nhau sau mới "có". Nếu cả hai pháp đã có rồi, thì không cần sinh nhau. Nếu sau sinh nhau sau mới "có", thì chưa sinh, chưa có. Tiểu sinh đã được đại sinh sinh thì biết là chưa có, làm sao có thể sinh đại ư? Lại hỏi:

"Tiểu sinh sinh ra đại là vì có "thể" cho nên sinh ra đại, hay vì "thể" không có, nên sinh đại? Nếu vì có "thể" nên sinh đại, thì đối với nghĩa năng sinh sẽ trở thành nghĩa bị sinh hư hoại. Nếu không có tự "thể" mà sinh ra đại, thì tức đối với nghĩa bị sinh, sẽ thành nghĩa chủ

thể sinh bị hoại.

Lại, phá chung rằng:"Đại, tiểu sinh nhau của ông, tức chủ thể, đối tượng không có nhất định, vì chủ thể là đối tượng, tức năng sở không nhất định, vì đối tượng là chủ thể, tức đối tượng không nhất định đối tượng, vì sở là năng tức sở không nhất định là sở vì không nhất định nên tức là không thật có. Phẩm Nhiên, Khả Nhiên chép; nếu pháp có đối đãi, sẽ thành kệ. Cũng như Bách Luận nói: ""Sinh" khả sinh, không thể sinh." Lại, tên gọi đại, tiểu, nghĩa này không lập. Vì sao? Vì trái với tiểu là đại, đại vẫn thành tiểu, vì đại có thể sinh ra tiểu. Nay, tiểu có thể sinh đại này, há không là năng lực vượt qua đại ư?"

Hỏi: "Như đèn có thể tự soi v.v... trở xuống, là phần thứ nhất ở trước, phá xoay vần sinh nhau đã xong.

Nay, là phần thứ hai, phá không xoay vần sinh nhau. Lại, trước kia, căn cứ môn Pháp Thuyết để phá "sinh". Nay dựa vào môn Thí Thuyết để phá "sinh", tức tất cả sinh tận.

Lại, đầu tiên, chỉ phá "sinh", môn sau, phá cả sáng, tối và "giải", "hoặc" v.v....

Văn, chia làm hai: Kệ đầu là lập; bốn kệ sau, là phá.

Trong lập, nửa bài kệ trên là thí dụ; nửa bài kệ dưới là hợp.

Có lập này, có thể đủ hai nghĩa:

1) Đổi tông chỉ. Trên, là phá: "Tiểu đã từ đại sinh, tức không có khả năng sinh đại. Nếu Tiểu kia sinh đại, thì không từ đại sinh. Nay, nói tiểu không do đại mà có thể sinh đại, cho nên lẽ ra có nghĩa sinh nhau.

2) Người này không còn lập đại, tiểu sinh nhau, chỉ nói thể của pháp do tướng "sinh" mà sinh, tướng sinh không lại từ cái khác mà có. Đây là nghĩa của Sa-môn Tức pháp, Tăng-kỳ, Luận Thành Thật, lại là đối tượng mà ngoại đạo lập. Như Bách Luận nói: "Tốt lành tự tốt lành, lại có khả năng làm cho người khác tốt lành. Như đèn tự chiếu sáng, cũng có thể chiếu sáng cái khác.

Trong phần đáp, chỉ phá Thí thuyết mà Pháp thuyết tự mất. Lại, pháp thuyết, sẽ phá sau.

Lại, phá đèn, tức được phá khắp thế gian, ngoại đạo, Đại thừa, Tiểu thừa, phá tự sinh, sinh người khác, chỉ phá nghiêng về một nhà.

Sở dĩ phá đèn, là phá khắp các sư, là vì tất cả mọi người đều thấy có đèn, tức là chấp "có", chấp "có" khởi chấp mắc ở đèn, chiêu cảm nghiệp khổ. Nay, muốn cho chúng sinh thể ngộ đèn rốt ráo "không", tức ái, kiến dứt, sẽ được giải thoát.

Lại, tức khiến chúng sinh thấy Phật tánh, như kinh nói: "Minh và

vô minh, người ngu cho là hai. Người trí rõ biết tánh của chúng không hai. Tánh không hai tức là thật tánh. Nay, vì thể ngộ ánh sáng, bóng tối không hai, nên thấy thật tánh, thật tánh tức Trung đạo, trong nhân phát quán.

Bốn kệ được chia làm hai:

Hai bài kệ đầu, phá ánh sáng đến bóng tối, mà phá được tối.

Hai bài kệ tiếp theo là, phá ánh sáng không đến bóng tối, mà phá được bóng tối.

Hai môn đều có hai: Môn đầu hai:

1) Phá đã trở thành đèn, không thấy bóng tối. Vì không thấy bóng tối, nên không phá tối.

2) Phá đèn mới phát ánh sáng đầu tiên, vì không thấy bóng tối, nên không phá tối.

Lại, kệ đầu, phá chung ánh sáng, vì đèn không thấy bóng tối, nên không phá tối.

Kế là, phá riêng: đầu tiên, là nói vì không thấy bóng tối, nên không phá tối.

Căn cứ bài kệ đầu, chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, nói về hai chỗ: mình và người, đều không có bóng tối của đối tượng phá.

Nửa bài kệ dưới, là kết không có ánh sáng của chủ thể phá. Trong đây, trong ngọn lửa đèn là tự; ngoài ngọn lửa đèn là tha, hai chỗ tự, tha này đều không có bóng tối. Không có bóng tối, thì không có ánh sáng.

Nhà xoay vần ở trước, đã được "từ sinh", tức mất chủ thể sinh; được chủ thể sinh, tức mất "từ sinh". Tự, tha của nhà không xoay vần này đều có lỗi.

"Hỏi rằng v.v... trở xuống, là phần thứ hai, lập đầu tiên phát ra ánh sáng, có nghĩa soi. Hỏi có hai ý: đầu tiên, chẳng phải hai quan hệ đã sinh, chưa sinh: chưa sinh, thì đã có bóng tối của đối tượng chiếu, không có ánh sáng của chủ thể chiếu. Đã sinh, thì có ánh sáng của chủ thể chiếu, không có bóng tối của đối tượng chiếu. Hai thứ này đều không có nghĩa chiếu.

Chỉ ánh sáng có thể tự chiếu, chiếu cái khác: lập đèn phát ánh sáng đầu tiên. Lúc đèn phát ánh sáng đầu tiên, vì thể ánh sáng chưa đủ, nên bên trong ngọn lửa đèn có bóng tối, ngoài ngọn đèn cũng mờ tối, nên chỗ của tự, tha đều có bóng tối.

Đã có bóng tối của hai chỗ là đối tượng phá, tức có ánh sáng của hai nơi là chủ thể phá, vì thế, nên nghĩa tự chiếu, chiếu cái khác được

thành lập trở lại, mà người ngoài đã lập hai nghĩa của đèn mới phát ánh sáng đầu tiên đều thành. Vì ánh sáng đầu tiên phát ra có thể phá bóng tối dày đặc của hai chỗ: mình, và người. Về sau, ánh sáng khuếch đại, có thể phá tan bóng tối mỏng của hai vị trí mình, người tức là trí thượng thượng dứt "hoặc" hạ hạ; trí hạ hạ dứt trừ "hoặc" thượng thượng. Lúc chưa có chút ánh sáng, đã có bóng tối dày đặc của hai chỗ: mình, người khác, tức là có nghĩa bóng tối. Nếu ánh sáng nhỏ, yếu ớt phát ra, thì bóng tối dày đặc của hai chỗ: mình và người khác tức không có, đây là có nghĩa chiếu của hai chỗ: mình, người khác. Khi ánh sáng rực rỡ chưa sinh, thì đã có bóng tối mỏng của hai chỗ mình, và người khác. Nếu ánh sáng rực rỡ sinh, thì sẽ phá tan bóng tối mỏng của hai chỗ, đây là có nghĩa chiếu sáng, nên lập hai nghĩa của đèn phát ánh sáng đầu tiên đều thành:

1) Đã có thể phá bóng tối dầy đặc.

2) Cũng có bóng tối (yếu), đối đãi với ánh sáng sau để phá bóng tối trước.

Lại, bào chữa thẳng bóng tối trước, ông nói: "Vì sao không có bóng tối ư?" Chính vì ánh sáng sanh thì bóng tối diệt. Đây là vì phá, nên nói "không" thôi, chứ chẳng phải không có bóng tối đáng phá!

Trong phần đáp, nửa bài kệ trên, nói đều bác bỏ; nửa bài kệ dưới, chính là phá giải thích chẳng phải.

Dựa vào luận Trí Độ, tạo ra môn "có", "không" để phá đèn đầu tiên phát ra ánh sáng, tức phá hai nghĩa của người ngoài kia. Đèn đầu tiên, vì không có bóng tối dầy đặc, nên không có đối tượng phá, với bóng tối yếu, dừng lại chung, lại vì không thể phá, nên hai nghĩa hỏng!

Kệ nay, nói nghiêng về một bên, vì không thấy bóng tối dày đặc nên không có đối tượng phá.

"Nếu nói là đèn dù không đến bóng tối v.v... trở xuống, là phần thứ hai, hai bài kệ phá nghĩa không đến bóng tối, ánh sáng có thể phá bóng tối.

Sở dĩ có hai kệ này là vì Luận chủ ở trên đã có hai vấn nạn:

1) Nói hai đèn không thấy hai bóng tối.

2) Vì không thấy thì không phá. Người ngoài bị trách là không thấy, mà không bị vấn nạn là không phá, vì tính chất của ánh sáng, bóng tối cách ly, về lý, thì không gặp nhau, dù không gặp nhau, nhưng vẫn có thể phá nhau.

Hai bài kệ được chia làm hai:

Đầu tiên, là tướng, gần, xa quyết định phá. Kế là, sáng, tối, so

sánh đều phá.

Trong mỗi thứ gần, xa, sáng, tối đều có bốn vấn nạn:

Bốn thứ Đầu tiên là:

1) Lấy xa từ gần, không thấy gần mà có thể phá gần, cũng không thấy xa, lẽ ra có thể xa phá.

2) Lấy gần từ xa, không thấy xa, không xa phá, nghĩa là không thấy gần, cũng không phá gần.

3) Trách điên đảo nghĩa không thấy bằng nhau, mà phá gần, không xa phá, thì lẽ ra cũng xa phá không phá gần.

4) Ánh sáng trái với gần, bóng tối cũng trái với xa?

Nếu đều trái thì lẽ ra đều phá. Nếu có phá, không phá, thì lẽ ra có trái không trái. Trong đây, tức gồm phá trí phản chiếu của người thường và nghĩa tự giác ngộ, giác ngộ người. Sự hiểu biết của người thường trái với nghĩa chiếu không đồng: Một rằng, lìa một chủ thể chiếu đối với trí, gọi là trí phản chiếu. Nếu phát ra riêng một trí là trí phản chiếu ấy, thì đây là trí chiếu riêng ở trí, chứ không cho là trí phản chiếu. Vì thế, nên như đầu ngón tay tự chạm đầu ngón tay, gọi là phản xúc. Như một con dao tự chặt, thì dao này được gọi là dao tự chặt, đâu được dùng hai con dao phá nhau, gọi là dao tự chặt ư? Nên tạo ra nghĩa của trí phản chiếu không thành.

Lại, trí ban đầu không thể tự biết, đâu gọi là Nhất thiết trí ư? Kế là, nói rằng, tự biết thể của trí, gọi là trí phản chiếu.

Hỏi: "Đã nói tự biết thể của trí, gọi là trí phản chiếu, thì lẽ ra phải có chủ thể chiếu, đối tượng chiếu, tức sẽ trở thành hai thể cảnh, trí. Nếu không có hai chủ thể, đối tượng thì sao gọi là trí phản chiếu ư? Nên nghĩa phản chiếu thành, thì rơi vào hai thể; tránh khỏi hai thể, thì sẽ không có phản chiếu.

Lại, phá nghĩa thường rằng: "Nếu đèn tự chiếu, chiếu người kia thì dẫn đạo, lẽ ra cũng tự dẫn, dẫn người; "giải" cũng đáng lẽ tự đoạn, đoạn người; thức lẽ ra tự nhận thức, nhận thức cái kia.

Lại, người Tỳ-đàm nói có tám cực vi thường đi chung, dù đều có chung, nhưng mỗi cực vi đều tự giữ lấy tánh riêng. Nay, hỏi:

"Lửa không thể làm cho vật thể khác trở thành nóng, lẽ ra cũng không thể đốt vật khác. Lại, nếu sắc không nóng, mà làm cho nóng, thì tánh của sắc chẳng phải "duyên", lẽ ra làm cho thành "duyên".

Lại nữa, đèn không nên tự chiếu sáng, chiếu sáng người kia. Đây là sinh ra bài kệ thứ hai, nói về ánh sáng, bóng tối đều quyết định phá, cũng có bốn vấn nạn.

1) "Ánh sáng không thấy bóng tối, mà có thể xa phá bóng tối, lẽ ra cũng bóng tối không thấy ánh sáng mà có thể xa phá ánh sáng.

2) "Bóng tối không thấy ánh sáng, không thể xa phá ánh sáng. Cũng ánh sáng không thấy bóng tối, cũng không thể xa phá bóng tối.

3) Vấn nạn điên đảo: Nghĩa không thấy bằng nhau, mà ánh sáng có thể phá bóng tối; bóng tối không phá ánh sáng, lẽ ra cũng bóng tối có thể phá ánh sáng, ánh sáng không phá bóng tối.

4) Có phá, không phá, tức có trái, không trái. Ý văn của bốn kệ này chứa đựng nhiều. Nay, lại nêu lên đại ý của bốn kệ đó.

Bài kệ đầu, nói ánh sáng sau vì không thấy bóng tối (yếu ớt), nên không thể phá bóng tối.

Bài kệ tiếp theo nói về ánh sáng ban đầu vì không thấy bóng tối thô, nên không thể phá bóng tối thô.

Ý kệ thứ ba, nếu ánh sáng không bắt kịp bóng tối thô, tế, xa, thì không thể xa phá, cũng không thể bắt kịp bóng tối thô, tế gần, cũng không phá gần.

Bài kệ thứ tư, vì bóng tối không gặp ánh sáng, nên không thể phá ánh sáng, tức ánh sáng không gặp bóng tối, cũng không phá bóng tối; tức bốn bài kệ đầu phân biệt ánh sáng không phá bóng tối. Ánh sáng không phá bóng tối, tức không tự chiếu, chiếu sáng vật khác, nên không có nghĩa tự sinh, sinh ra cái khác.

Lại, hai kệ đầu là đoạt phá, vì hai kệ đầu, sau đều nói đã không thấy bóng tối, tức không phá bóng tối. Một bài kệ thứ ba, gọi là phá tung. Nếu ánh sáng có thể phá bóng tối, thì lẽ ra phá tất cả bóng tối xa gần. Bài kệ thứ tư dù nói phá được tối thì lẽ ra tối cũng phá được sáng, nên hai kệ đầu là đoạt phá.

Hai bài kệ sau, cũng phá.

Lại, ba kệ đầu, đều y cứ ánh sáng để nói ánh sáng không thể phá bóng tối. Một bài kệ sau, là nêu bóng tối, để nói nghĩa ánh sáng không phá bóng tối.

Lại, hai bài kệ sau là ý: kệ đầu, nếu ánh sáng phá bóng tối, thì lẽ ra phá khắp tất cả bóng tối. Kệ thứ hai, đoạt bóng tối đã không có lý phá một mảy may ánh sáng, tức ánh sáng đều không có lý phá một mảy may bóng tối."

Hỏi: "Vì sao phá nghĩa ánh sáng, bóng tối của người ngoài?"

Đáp: "Vì nội, ngoại, đại, tiểu thừa đều nói ánh sáng có thể phá bóng tối, thành hai kiến "hoặc", giải sáng, tối.

Nay, vì muốn chúng sinh dứt 2, để thể ngộ không hai, nên nhờ

môn Phá "sinh" để phá ánh sáng, bóng tối mà thôi.

Nhân Duyên phá sinh chưa tường tận: phần thứ ba, phá các sư chấp "sinh", vì người ngoài chấp "sinh" đã nhiều, nên phải lại phá. Hai là, lại chia ra các môn quán phá "sinh", để cho chúng sinh được thể ngộ vô sinh. Vì dùng môn quán chưa hết, nên gọi chưa tận. Lại ở trên, lược phá "sinh", nay vì rộng phá "sinh", nên nói là chưa tận. Lại, vì bệnh chưa hết, nên nói chưa tận. Lại, gần thì tiếp phá đèn sinh: Trên, chỉ phá "thí dụ", vẫn chưa phá "pháp", nên nói chưa tận.

- Chín bài kệ được chia ra thành bảy môn:

1) Kệ đầu, môn đã sinh, chưa sinh.

2) Môn ba thời.

3) Môn tịch diệt

4) Môn ba đời

5) Môn đều quyết định

6) Môn "có", "không"

7) Môn diệt, bất diệt.

Bảy môn này y cứ chủ thể phá để đặt tên. Nếu y cứ đối tượng phá để đặt tên, thì môn đầu, phá đã sinh, chưa sinh, cho đến môn thứ bảy, phá diệt, bất diệt sinh.

Nửa trên của kệ đầu, là phá "chưa sinh" nửa bài kệ dưới, là phá môn "đã sinh". Kệ này phá "tự sinh", chưa phá sinh"cái khác". "Tự sinh" là "thể", "sinh cái khác" là "dụng", còn không có "tự thể", đâu có 'dụng" ư? Nhưng tự, tha có hai, theo Thập nhị môn, thì dùng "tiểu sinh" tự khởi là "tự", chủ thể sinh "đại sinh", "đại sinh" là "tha". Theo luận Thành Thật v.v...: Thì tướng "sinh" tự khởi là "tự"; thể của pháp từ tướng "sinh" sinh là "tha". Đã có tự thể, thì không cần "sinh"; chưa có tự thể, thì không thể "sinh".

- Văn xuôi chia làm sáu đôi:

1) Đôi nhắc lại lập.

2) Đôi định

3) Đôi vấn nạn.

4) Đôi kết.

5) Đôi quở

6) Đôi so sánh.

Chỗ văn, dễ biết.

"Sinh"; chẳng phải sinh; đã sinh: là phần thứ hai, môn ba thời phá.

Sở dĩ có kệ này, là vì gồm có hai nghĩa:

1) Trên dù đã phá môn đã sinh, chưa sinh nhưng e rằng, người ngoài quyết định không chịu, cho rằng, lúc sinh sinh, cho nên, kệ này chia ra đủ ba môn, để trách vô sinh.

2) Vì chỉ bày môn quán thông suốt, người ngoài đối với phẩm 'khứ lai đã hiểu ba thời không có "đi", nhưng vẫnchưa biết ba thời là vô "sinh".

Nay, nói sinh và đi đều là pháp hữu vi. Đã ba thời "không", "đi", "sinh" cũng như thế, tức dẫn chứng sự tỏ ngộ ở trước của người ngoài chưa thông suốt, nên chỉ phá "đến" 'đi".

Phẩm khứ lai, Lục tình" dùng ba thời để: phá thể của pháp. Nay, dùng ba thời để phá tướng. Kệ được chia làm ba phần:

1) Một chữ "sinh" là nhắc lại.

2) Dùng ba môn để chỉ rõ sai.

3) Chỉ cho phẩm trước.

- Trên, đã nói, nay bác bỏ thẳng.

- Văn xuôi giải thích ba chương, tức ba:

1) Giải thích chữ "sinh" ở trên.

2) Giải thích ba môn, để phá.

3) Giải thích chỉ cho phẩm trước.

"Sinh", gọi các duyên hoà hợp mà"có", là giải thích chữ "sinh". Nói "sinh" này là Nhân Duyên giả gọi là bất sinh, sinh, chứ chẳng phải như "sinh" có tánh nhất định của ông.

"Trong "đã sinh" vì không có tạo tác, nên v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích môn ba thời của kệ. Lại, chia ra làm ba:

1) Phá tóm tắt

2) Phá rộng

3) Kết phá, cũng là nêu, giải thích kết.

Lìa pháp sinh, lúc sinh không thể được: người ngoài cho rằng, pháp dựa vào thời gian mà "sinh". Nếu thời gian và pháp có hai thể khác nhau, thì có thể được pháp sẽ nhờ vào thời gian, mà thời gian thì không có tự "thể" riêng, thì làm sao nhờ được. Đây là phá "nhân", "pháp" ỷ lại vào thời gian của người Số luận. Lại, Số luận chỉ biết nhân "pháp" có thời gian, thời gian không có tự "thể" riêng. Không biết nhờ "thời gian" mà có "pháp", pháp không có tự thể riêng, nên nay bi Luận chủ đả phá.

Lại, phá Khai Thiện rằng: "Nếu "sinh" là thời gian, thì thời gian không có tự thể, là không có "sinh". Lại, thời gian dùng "pháp" làm "thể", "pháp" lại dùng cái gì làm "thể"? Nếu pháp lại có "thể" nữa, thì

vô cùng! Nếu đã vô cùng, thì không có tự "thể".

"Pháp đã sinh" bất sinh v.v... trở xuống, phần thứ ba, phá rộng ba thời, tức ba môn đầu lại có ba, đó là nêu, giải thích, kết.

"Vì sao? v.v... trở xuống, là giải thích. Gồm có ba vấn nạn:

1)Vô cùng

2) Không nhất định

3) Đoạt lý

Vô cùng: Một vật trải qua vô cùng quả "sinh" gọi là không có tận cùng. Nhưng vật "đã sinh", không nên lại sinh, ông bèn nói là vật thể "đã sinh", lại sinh nữa, nghĩa là đã được hai "sinh", thì lẽ ra sẽ có ba, bốn "sinh", nên "sinh" không có lúc nào dứt. Nếu sau cùng mới dứt, thì người sau cùng cũng chấm dứt.

"Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá không nhất định, y cứ văn chia làm năm:

1) Nhắc lại

2) Nhất định

3) Vấn nạn

4) Giải thích

5) Kết

Đầu tiên là nhắc lại. Dùng pháp nào sinh? Là nhất định thứ hai.

Sở dĩ có phá này, gồm có hai nghĩa:

1) Chấp ngược với ý người ngoài. Người ngoài nói: "Tôi nói "sinh" rồi sinh nữa, là từ xưa chưa sinh, nay mới sinh rồi thì gọi là "sinh", chứ chẳng phải sinh rồi lại sinh. Đây là chưa sinh mà sinh, đâu có vô cùng và lỗi đều so sánh ư?" Vì thế, nên nhắc lại tông chỉ gốc để quyết định: "Ông đối với đã sinh chưa sinh, nhất định lấy pháp "sinh" nào để sinh? Nếu ông nói xưa chưa trải qua sinh, đến nay sinh rồi thì gọi là sinh, thì "sinh" này chính là "chưa sinh mà sinh, là trái với tông chỉ gốc của ông! Nếu muốn dựa vào tông chỉ gốc: "Sinh rồi lại sinh" của ông, thì sẽ rơi vào tội lỗi vô cùng! Nên nói tiến lùi trở thành lỗi.

2) Ý nói: "Phải trải qua một lần "sinh" đầu, gọi là sinh rồi, lại "sinh" lần thứ hai, gọi là sinh rồi sinh. Nay, chỉ trách ở "sinh" lần đầu sinh lần đầu này là "chưa sinh" mà sinh, hay "sinh rồi" sinh ư? Nếu đầu tiên "chưa sinh" mà sinh, thì về sau, cũng "chưa sinh" mà sinh. Nếu về sau "sinh rồi" mà sinh, đương nhiên lần sinh ban đầu lẽ ra cũng thế, mà ông đã lập "đầu tiên chưa sinh mà sinh", và về sau là "sinh rồi mà sinh", tức ông tự trái trong một lời nói. Lại, sinh lần đầu cũng không nhất định, vì ông lập sinh lần đầu, sau cùng là "đã sinh" rồi sinh. Xét

ra, "sinh" lần đầu này vốn chưa từng sinh, nay mới sinh, tức là vì chưa sinh mà sinh, nên không nhất định. Lại, đưa ra một thứ trách thẳng: "Vì là "đã" sinh mà sinh hay chẳng phải "đã" sinh mà sinh? Nếu "đã" sinh mà sinh, thì thuộc vô cùng!, nếu chẳng phải "đã" sinh, mà sinh thì sẽ rơi vào "chưa sinh" mà sinh."

Hỏi: "Người nào chấp "đã sinh" mà sinh ư?

Đáp: "Tỳ-đàm chép rằng: "Tánh của vị lai là "có", tức là tánh "sinh rồi" khác với "không", tức là "đã sinh", mà còn vị lai, hiện tại nữa, tức là "đã", nghĩa là vì lại sinh, nên gọi "đã sinh" sinh sinh, nay chính là phá nghĩa này.

"Lại nữa, như đốt v.v... trở xuống, phần thứ ba, đoạt phá. Trước túng, (thả) tức để cho lỗi vô cùng sinh. Nay, đoạt, tức đều không có "sinh".

"Như thế v.v... v.v... trở xuống, là phần thứ ba, tổng kết "đã sinh" bất sinh. "Pháp chưa sinh cũng bất sinh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá "chưa sinh" mà sinh.

Lại, chia ra ba thứ khác nhau:

1) Phá

2) Bào chữa

3) Phá bào chữa

- Trong phá có ba:

1) Xướng chung bất sinh.

"Vì sao? v.v... trở xuống, là giải thích bất sinh.

"Cho nên v.v... trở xuống, là kết phá pháp bất sinh bất sinh.

- Trong giải thích có ba:

1) Dùng "duyên" để gạn hỏi quả.

2) Nương danh để trách cứ.

3) Vấn nạn trái ngược rộng, dùng "duyên" để gạn hỏi quả:

"Quả đã "chưa sinh" tức "duyên" chưa hợp; "duyên" chưa hợp thì quả làm sao sinh? đây là phá đoạt. Nếu pháp chưa hoà hợp với duyên "sinh v.v... trở xuống, phần thứ hai, nương danh để trách, tức buông mở ra. Nếu gọi "chưa sinh" tức là "sinh", thì lẽ ra cũng không có "đi" tức là "đi"; không có si, tức là si, vì "chưa" tức là tên khác của "không", nên lập ra cách phá này.

"Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ ba, nêu rộng, đều so sánh. Đầu tiên, y cứ môn Đại thừa để vấn nạn.

"Không phá hoại La hán v.v... trở xuống, là căn cứ môn Tiểu thừa để vấn nạn. Thỏ v.v... không có sừng, là y cứ môn thế gian để vấn

nạn.

Ba môn này gồm thâu chung tất cả sự; ba môn này khác: một môn đầu, làm cho người đương sinh, tức thời hiện sinh; hai môn sau, cuối cùng người bất sinh làm cho họ sinh”.

“Hỏi rằng: v.v... trở xuống, là phần thứ hai, bào chữa, được chia làm hai:

1) Tông chánh nghĩa chung cho hai vấn nạn trước của Luận chủ.

2) Kết quở, thông qua phần thứ ba, đều so sánh vấn nạn của Luận chủ.

“Ta nói về pháp “chưa sinh” không được tức “sinh” mà phải chờ đợi duyên hợp, “chưa sinh” mới “sinh”, vì sao trước kia vấn nạn rằng: “Duyên chưa hợp, làm cho quả tức “sinh” ư? Chung cho vấn nạn thứ hai rằng: “Ta không nói “chưa sinh” tức là “sinh”, thì đâu được nói rằng không có “đi”, pháp “đi”, không có si, pháp si ư? đợi duyên “sinh” mới sinh, cũng đợi duyên “đi” hợp mới “đi”. Cho nên, “nếu nói v.v... trở xuống, là phần thứ hai, quở, Luận chủ thông qua vấn nạn thứ ba. Pháp “chưa sinh” có hai thứ:

1) Có duyên hợp tức là sinh, như Bồ-đề v.v... của phàm phu.

2) Pháp chưa sinh, vì không có duyên hợp, nên không được sinh. Như không hoại La hán và sừng thỏ v.v..., nên biết pháp “chưa sinh”, “có sinh”, có “bất sinh”, thành thử ông không nên nói: “Tất cả pháp “chưa sinh”, lẽ ra đều sinh.”, cũng không nên nói: “Tất cả pháp đều bất sinh”.”

Hỏi: “Pháp “chưa sinh”, được duyên hợp mới sinh. Đây là nghĩa gì?”

Đáp: “Như Luận Thành Thật nói: “Vị lai sẽ có, nếu được duyên hợp mới khởi, cũng như người Số luận nói: “Tánh “có” sẽ có ở vị lai, đợi duyên hiện tại hoà hợp mới sinh. Hoặc là Pháp sư Linh Vị nói: “Thể của pháp thân “đã có”, chỉ “dụng” chưa viên mãn. Nếu dứt trừ hết phiền não, đều giải thoát, thì Ba-Nhã mới viên mãn.” Lại, như Địa Luận nói: “Thể dụng đầy đủ, vì vọng che lấp, nên không thấy, trừ vọng, sẽ thấy.”

Quang Trạch nói: ”Vốn có, như bảy báu dưới giếng, hoàn toàn đồng với Địa Luận.”

Đáp rằng: v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá bào chữa. Dù có đợi duyên hợp mà sinh, lại chia ra ba môn để trách, dễ thấy. Lại, vấn nạn nghĩa xưa rằng: “”Sinh” của ông phải đợi duyên hợp mới có, chưa hợp chưa có. Thể cũng chờ đợi duyên hợp mới có, chưa hợp, lẽ ra chưa

có. Nếu “thể” không đợi duyên mà vốn có, thì “sinh” lẽ ra cũng thế.

“Cho nên, sinh rồi bất sinh”, phần thứ hai, tổng kết “đã”, sinh, “chưa” sanh là vô sinh, tức muốn gồm thâu thời gian “sinh” không lìa “đã”, sanh chưa sinh. “Đã” sinh “chưa” chưa đã vô sinh, thì lúc sinh, cũng “không” sinh.

“Lúc sinh cũng bất sinh v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá lúc sinh, sinh cũng có bốn vấn nạn:

1) Chỉ cho phá trước.

2) Phá không có thể.

3) Phá hai pháp.

4) Phá không có nương tựa.

Một vấn nạn đầu tiên là đoạt, nghĩa là không có lúc sinh, lại đồng với “đã”, sinh “chưa” sinh, tức kệ đầu tiên trong phẩm khứ lai. Đã nêu ra “không” tức thuộc “đã”; chưa nêu ra “không”, thì thuộc “chưa”. Đã nhập “có” thuộc về “đã”; chưa nhập có, thì thuộc “chưa”, nên không có lúc sinh.

“Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá không có tự “thể”: Nếu thời có tự “thể”, thì “pháp” có thể nhờ vào thời gian mà sinh. Nay, nhờ pháp “sinh” nên có thời, thì thời gian không có tự thể, “pháp” sẽ nhờ vào đâu? Đồng với phá không có “thể” của bài kệ thứ hai trong phẩm khứ lai.

“Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá hai pháp v.v... Đã nói là, lúc sinh, thì sinh tức dùng một pháp làm thể của thời; một pháp nhờ vào thời mà sinh, tức rơi vào hai pháp, nên tránh không có tự “thể” trên, tức rơi vào hai thể, đồng với phá hai pháp của phẩm khứ lai.

“Lại nữa, pháp “sinh” chưa phát v.v... trở xuống, là phần thứ tư phá không có nương tựa. Phá không có nương tựa, nghĩa là nếu tránh hai “sinh”, nói là thời gian vô sinh ở trước, tức thời gian không có đối tượng nương tựa. Thời gian không có đối tượng nương tựa, tức không có thời gian. Đã không có thời gian, thì thời gian“sinh” sau lại nương dựa vào đâu? Thành ra tránh hai “sinh”, vẫn rơi vào lỗi “vô sinh”, đồng với phẩm khứ lai, phá kệ phát ra ban đầu. Văn này ít hai phá của phẩm khứ lai.

1) Đi một mình.

2) Đều quyết định, mà dẫn đến chấp phá phát ra ban đầu, phá không có đối tượng nương tựa.”

Hỏi: “Vì sao phá kệ phát ra ban đầu để phá ư?”

Đáp: “Bình luận về hai quan điểm của bốn vấn nạn trong đấy, ba

quan điểm trước nói nhờ pháp mà có thời, thời gian không có tự thể, tức không có thời gian, nên không được sinh. Về sau, không nhờ "pháp" mà có thời, cũng là "không" không có thời cho nên không được sinh. Hai cách phá này gồm thâu hết tất cả cách phá, nên chia làm hai.

"Tìm cầu như thế", là phần thứ ba, tổng kết. Phần tổng kết được chia làm bốn:

1) Kết pháp vô "sinh" (vô sinh).

2) So sánh với trụ, diệt.

3) So sánh "thể" của pháp.

4) Nêu kệ nhờ cậy.

Hỏi rằng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá Nhân Duyên sinh, tức phá môn vắng lặng. Trước hỏi; kế là đáp.

Hỏi: "Vì tránh ba thời trước, nên lập Nhân Duyên sinh, như Trung giả sư hiện nay v.v..., đã nghe ba luận lập ra môn ba thời để phá, nên trách ba thời mà lập có "sinh". Cái có khác đã được người Đại, Tiểu thừa lập ra "sinh", chỉ lập ba thời không bắt kịp nghĩa lập của người ngoài hiện nay?"

Đáp rằng v.v... trở xuống, là hai bài kệ được chia làm hai: Kệ đầu, là phá đoạt; kệ tiếp theo là, phá túng.

Nửa trên của kệ đầu, là nêu ở trước; nửa bài kệ dưới, là so sánh với sau. Gồm có năm ý:

1) Quở chung người ngoài: "Các thứ lập "sinh" của ông không thành, nay không nên lặp lại.

2) Lời nói mê: "Ông lập các duyên hợp với thời có "sinh", vẫn là thời gian thứ ba. Vì sao tránh ba thời gian ư?

3) Nhân Duyên không lìa ba thời, phá ba thời xong, tức phá Nhân Duyên xong, vì sao lại lập?

4) Ông tránh khỏi ba thời, thì rơi vào vô vi, vì trong vô vi không có "sinh".

5) Ông muốn tránh ba thời mà "sinh", tức "sinh" không có ba thời. Vì thời là không, há có pháp?

Văn xuôi nói: "Đầy đủ, không đầy đủ: Đầy đủ là "đã có"; chưa đầy đủ là chưa có. Đầy đủ là thời sinh; không đầy đủ là thời chưa sinh, cho nên lại phá đồng với sinh.

"Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá túng. Phá túng, nghĩa là trên đoạt không cho có Nhân Duyên sinh, nay dẫu cho ông có Nhân Duyên sinh, thì cũng rơi vào vắng lặng. Lại, trên đã là lời nói mê, nay là nghĩa mê, nghĩa Nhân Duyên không như ông đã nói. Đại, Tiểu,

nội ngoại nếu nghe Nhân Duyên liền nói, là không có tự tánh, mà chấp có "sinh" hư giả này. Nay, theo sự giải thích của Chư Phật, Bồ-tát thì không như vậy. Nếu xướng Nhân Duyên sinh, tức vô sinh vô sinh, bất sinh; vô chân, không chân; không có trung, bất trung, nên không có dấu vết, không có xứ sở, tức trình bày chánh Nhân Duyên, phá tà Nhân Duyên. Một bài kệ này là tông chỉ lớn của Phật pháp, cần phải lưu tâm. Nay, nêu lên đại ý, nghĩa là nếu ông hiểu pháp Phật là Nhân Duyên, thì phải biết Nhân Duyên sinh rốt ráo vắng lặng. Nếu không như vậy thì không biết nghĩa Nhân Duyên. Đây là lời nói tiến lùi nhằm quyết định được, mất của Phật pháp.

Kệ chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, là nói về nhân quả vắng lặng.

Nửa bài kệ dưới, là nói về thời gian, pháp vắng lặng."

Hỏi: "Nhân Duyên sinh làm sao vắng lặng?"

Đáp: "Người khác nói: "Nhân Duyên sinh là thế đế, vắng lặng là chân đế. Trong Nhân Duyên vắng lặng, lại khởi hai chấp chân, tục." Nay, nói Nhân Duyên sinh rõ ràng mà thường vắng lặng. Như nhờ năm ngón tay mà có nắm tay, nắm tay không có tự tánh. Nếu có tự tánh thì không nên nhờ các ngón tay. Nắm tay kia đã do các ngón tay, tức vô tự tánh. Nếu có nắm tay tự có thể có nắm tay, thì người khác dùng nắm tay đối với nắm tay là tự, tức là chỉ cho nhà người khác. Đã không có nắm tay thì tự cũng không có nắm tay của người khác, hợp mình, người khác làm chung. Nhưng vì mình, và người là "không", nên chung tức là "không".

Ba thí dụ này nói nắm tay không được có nhân. Nay, nhờ các ngón tay có nắm tay, thì sao lại là vô nhân? Nên biết nắm tay này không là mình, không là người, không chung, không phải không có nhân, tức nắm tay rốt ráo là không. Vốn không thấy nắm tay là "có", vì sao lại nói là không, thêm bốn quan điểm này, tức biết nắm tay rõ ràng mà bốn quan điểm dứt; bốn quan điểm dứt mà nắm tay rõ ràng, nên nói pháp do Nhân Duyên sinh, tức là tánh vắng lặng.

Nửa bài kệ dưới nói về thời gian, và pháp vắng lặng: nửa bài kệ trên là nói "thể" của pháp đối tượng sinh là vắng lặng; thể của pháp lại nhờ tướng "sinh" kiêm nhờ thời gian, nên một pháp sinh, phải có đủ ba.

Là vì nửa bài kệ dưới nói tướng "sinh" và thời gian cũng vắng lặng. Vắng lặng, nghĩa là nhân tướng đối tượng, nên có tướng chủ thể là Nhân Duyên, vì Nhân Duyên nên vắng lặng. Nhờ pháp nên có thời,

thời tức là vắng lặng.

Văn xuôi có ba: Đầu tiên, là giải thích nửa bài kệ trên, "cho nên trong kệ v.v... trở xuống, là giải thích nửa bài kệ dưới, so sánh đồng với nửa bài kệ trên."

"Dù ông v.v... trở xuống, là phần thứ ba, kết quở.

Giải thích nửa bài kệ trên, chia làm bốn:

Đầu tiên, chính là giải thích:

"Như nhờ chỉ v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nêu việc để làm, thứ ba, là dẫn giả dụ đốt cháy có thể đốt cháy để biểu thị rõ.

"Cho nên v.v... trở xuống, là phần thứ tư, tổng kết.

Đây đã là tông chỉ lớn của Phật pháp, nay y cứ trên thân để làm, khiến cho phiền não được thanh tịnh, tức được đạo quả, và thông suốt khắp tất cả kinh Đại thừa. Như Nhân Duyên của năm ấm vì hoà hợp nên có chúng sinh. Nếu chúng sinh có tự thể thì tức là không nhờ năm ấm mà thành. Đã nhờ năm ấm mà thành, tức không có tự thể. Vì không có tự thể, nên chúng sinh tức rốt ráo "không". Nhưng vì vốn đối với chúng sinh "có", nên nói chúng sinh "không". Chúng sinh chưa từng "có" thì đâu được nói chúng sinh "không". Nếu nói chúng sinh là "không", là "có", thì có thể nói chẳng phải "không", chẳng phải "có". Cuối cùng không hề có hai, làm sao có hai thứ chẳng phải, nên biết Nhân Duyên chúng sinh xưa nay bốn quan điểm dứt, đây là cảnh dứt. Có chúng sinh "có" thì có thể sinh tâm có "ngã". Chúng sinh chưa từng có, làm sao sinh tâm "có" ư? Cho đến chúng sinh chưa từng bốn quan điểm, thì đâu khởi tâm của bốn quan điểm, tức biết ngoài không có tướng bốn quan điểm; trong không có tâm của bốn quan điểm. Ngoài không có tâm của bốn quan điểm mà trong số luận không có, ở ngoài không có tâm bên tướng của số luận, ở tâm kia đã vắng lặng, bao la, rộng lớn, tức là Niết-bàn. Nên, chúng sinh Nhân Duyên rõ ràng tức là đại Niết-bàn.

Kinh Pháp Hoa nói các pháp từ xưa đến nay vắng lặng, tức là Niết-bàn, ngày nay cũng vậy.

Như thế, trải khắp tất cả pháp, tức là pháp không thể chỉ bày, vì tướng mạo ngôn từ vắng lặng. Nhưng tức Diệu Pháp Liên Hoa chỉ có nhất cực này, gọi là nhất đạo thành tịnh. Chư Phật dùng đạo này làm thân, nên gọi là pháp thân, tức thân không có sinh, diệt, bậc chí nhân dùng đạo này làm tuổi thọ, tuổi thọ không có thỉ chung, tức một bộ Pháp Hoa. Vì mất một đạo thanh tịnh này, nên có sáu đường lăng lăng. Vì chúng sinh mất gốc, từ đây lưu truyền ra tất cả giáo, gọi là kinh Vô lượng Nghĩa, lại tức là luận Trung quán. Chúng sinh rõ ràng vắng lặng,

tức là Trung; thể ngộ chúng sinh xưa nay vắng lặng tức là Quán, vì chúng sinh mà giảng nói, tức là Luận. Lại, tức ba Ba-Nhã, chúng sinh vốn vắng lặng, tức là thật tướng Ba-Nhã. Như đây mà thể ngộ, nghĩa là quán chiếu Ba-Nhã. Vì chúng sinh nói tức văn tự Ba-Nhã. Lại, là năm tánh Niết-bàn, chúng sinh rõ ràng xưa nay vắng lặng, tức Phật tánh của cảnh quả. Như đây mà thể ngộ, nghĩa là tánh của quán trí, liễu đạt đầy đủ, tức tánh quả Bồ-đề. Lụy phiền đều vắng lặng, tức là quả tánh của quả. Đã gọi vắng lặng, tức là nói vắng lặng, quên lo nghĩ, đâu có cảnh, trí, và trí đoạn, tức chánh tánh trung đạo. Lại, là bốn trí của Pháp Hoa, chúng sinh rõ ràng, xưa nay vắng lặng, tức Như lai trí. Chúng sinh vắng lặng rõ ràng, tức là Phật trí; nhậm vận mà biết, gọi là tự nhiên trí. Không từ thầy được, tức vô sư trí. Lại là cha mẹ của pháp thân. Hiểu rõ chúng sinh vắng lặng, tức là mẹ Ba-Nhã, chúng sinh vắng lặng, tức cha Phương tiện. Phật ba đời do Ba-Nhã này mà sinh. Một câu nhân thức Nhân Duyên, chung khắp tất cả Phật pháp."

Hỏi: "Văn xuôi nói: "Vắng lặng, gọi không có đây, không có kia, vô tướng, là thế nào?"

Đáp: "Chúng sinh đã không có tự thể, rốt ráo "không", thì đối với ai là người kia? Nếu có chúng sinh, thì chúng sinh ở đây có thể đối với người khác là kia!, nên nói "không có đây, không có kia". Vì không thể dùng lời nói để miêu tả tướng mạo của chúng sinh, nên nói vô tướng.

Dứt đường ngôn ngữ: Chúng sinh dứt bốn quan điểm, không thể dùng bốn quan điểm để nói chúng sinh. Diệt các hí luận: chúng sinh đã dứt bốn quan điểm. Bốn quan điểm ái luận, và bốn quan điểm kiến luận không được sinh, tức là dứt "hoặc" và nghĩa đại sám hối.

Lại, ái kiến tức là Nhân Duyên, cũng là bốn dứt xưa nay, từ chỗ nào sinh ư?

Hỏi: "Nhân Duyên đã như vậy, vì sao không nói ngay"

Đáp: "Luận này nêu phẩm Nhân Duyên. Luận Thập Nhị môn, đầu tiên, nêu môn Nhân Duyên, ý ở đây. Lại hỏi:

"Phẩm này, đầu tiên sao không nói ngay?"

Đáp: "Vì trước phải phá các chấp thật tánh xoay vần và không xoay vần của người ngoài, rốt ráo không sót, mới được lược chỉ bày tướng Nhân Duyên. Niên hiệu Đại nguyệp năm thứ tư lại soạn một thế để giải thích. Như nhờ năm ngón tay có nắm tay, nắm tay không có tự thể, nếu có tự thể, tức không nên nhờ các ngón tay, nhờ các ngón tay mà có nắm tay, nắm tay không có tự thể, tức không có nắm tay, nên nắm tay rốt ráo "không". "Không" này tức là Nhân Duyên "không".

"Không" có tự thể , không nên nhờ nhân mà có. Vì nhân có cho nên "không", "không" có tự thể; vì không có tự thể, nên không có "không". Nhân vì "không", "hữu", nên có "vừa không", "vừa hữu". Như nhờ "không", mà có, có vô Tự thể nhờ có nên không không vô tự thể, tức vô "không", vô hữu, do "không", mà có nên phi "không", phi "hữu". Nếu không nhân đúng há được có sai? nên chẳng phải không có tự thể, "đúng thì không sai, nên Nhân Duyên nắm tay xưa nay bặt "không", có bốn quan điểm. Bốn quan điểm bặt tức bốn tâm đoạn, bốn ngôn diệt. Phật không thể đi, Phật không thể đến. Trong không có danh tướng, vì chúng sinh tùy nơi chốn để nói. Hoặc tạo ra thật tướng, pháp thân, trung đạo, Ba-Nhã v.v....

Đại Sư Hưng Hoàng thường dùng Nhân Duyên để kiến lập lời nói làm đầu. Nay, lại gặp việc, phải nhận thức Nhân Duyên, thì gặp việc đều vắng lặng, tức gặp việc đều là đạo, đạo xa vời lắm thay!" Nên văn xuôi nêu chỉ, vải, quần áo rõ ràng mà không có một sợi chỉ nào để mặc. Ngủ trên chiếu rõ ràng mà không có một cọng lác nào để nằm. Việc người xúc chạm, đều tương ưng với thật tướng."

Hỏi: "Nhất định có sự khác nhau giữa ba đời: là thứ tư, phá "sinh" của ba đời. Người ngoài vì đã nghe nói Nhân Duyên sinh là vắng lặng, nên không nắm bắt nữa, lại lập có tánh. Người ngoài đầu tiên lập tánh, phá tánh xong, bèn lập Nhân Duyên.

Trên, đã phá Nhân Duyên. Nay lại lập tánh. Đến ba pháp này, vì quay về tông chỉ, nên tất cả lập nghĩa không lìa tánh, giả. Vả lại, về mặt đạo lý, lẽ ra, trước phá tánh, sau phá giả, mà đàng này trước phá giả, sau phá tánh, đủ chứng tỏ bệnh điên đảo không có thứ lớp căn bản!

Người ngoài tranh luận với Luận chủ về Nhân Duyên. Luận chủ nói:

"Nhân Duyên sinh là tánh vắng lặng." Người ngoài nói:

"Nhân Duyên sinh chẳng phải tánh vắng lặng, nên vị lai có tánh, mà vì Nhân Duyên giả nên "sinh", há là vắng lặng, là rốt ráo "không". Đã rốt ráo "không", thì làm sao có thể sinh? nên biết có tánh sinh, sau đó nhờ duyên sinh. Lại, căn bản có tánh, về sau mới nhờ duyên, nên nay lại lập căn bản. Kinh Niết-bàn cũng có lời nói này nên nói "pháp hữu lậu vì có tánh "sinh", nên "sinh" có thể sinh pháp vô lậu, vì vốn không có tánh "sinh", nên "sinh" không thể sinh.

Nhất định có sự khác nhau giữa ba đời: Nếu rốt ráo vô "sinh" thì lẽ ra không có sự khác nhau giữa ba đời. Đã có sự khác nhau giữa ba đời, thì có "sinh", có "chưa sinh", vị lai là "chưa sinh"; duyên hợp thì

có “sinh”.

Người Số luận nói: Tánh của vị lai “có”; việc hiện tại “có”, thì thầm chế phục quá khứ “có”.

Luận Thành Thật: “Thể của “đến”, “đi” là “không”, mà có nghĩa “từng”, “sẽ”. Hiện tại là hiện đang có, mà có nghĩa sẽ “không”.

Kệ được chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại nửa bài kệ dưới là phá: “Vị lai đã khác, “không” đã có ra “hữu”, tức “đã” là “sinh” xong, đâu cần hiện tại lại sinh ư? Nếu vị lai khác, “không” vị lai có ra “hữu”, tức là nghĩa hai đời “không” lại mất đi tông nghĩa. Nếu cho là “không”, “không” há có thể sinh ư?”

Người Số luận phá người Luận Thành Thật: “Nếu “thể” vị lai là “không” thì “đã sinh” ở nghĩa mà “thể” bất sinh. Sau cùng, một có tự sinh; một là vô chung bất sinh. Nếu đều sinh, tức là đều “có”, “có” thì vô “sinh”.

Văn xuôi hỏi rằng: “Vị lai dù “có”, nhưng chẳng phải như tướng hiện tại, nghĩa là nói vị lai là có tánh, không như việc hiện tại có, vì tướng hiện tại, nên nói “sinh”: Vì việc chánh kiến hiện tại là có, nên nói là “sinh”, tức biết tánh vị lai là “có”, không được nói “sinh”?”

Đáp: “Tướng hiện tại “không” trong vị lai: Đây là nói rốt ráo không có tướng hiện tại trong vị lai, đây tức là xưa “không”, nay “có” là “sinh”, sao lại nói: “Vì vị lai là “có”, nên được “sinh” ư? Nếu có tướng hiện tại trong vị lai, thì không gọi vị lai, lại hỏi:

“Nếu trong gỗ đã có tánh lửa, tánh là nghĩa không sửa đổi được , xưa nay thường có, thì làm sao thay đổi tánh thành sự? Nếu không thể thay đổi ở duyên, thì cho dù có hợp, sau cùng vẫn không thành sự. Lại trong gỗ không có sự lửa, trong nước cũng “không”, tức lẽ ra đều sinh, đều không sinh?”. Lại hỏi:

“Đã có tánh lửa, lẽ ra cũng có tánh duyên. Nếu dùng duyên sự phát ra lửa sự, thì lẽ ra cũng dùng tánh duyên để phát ra lửa tánh. Lại, sự nhân nơi tánh, tánh lại nhân gì? “Lại, nữa, ông cho rằng v.v... trở xuống, là thứ năm, lại phá tự sinh, sinh cái khác. Sở dĩ có cách phá này, là vì có bốn nghĩa:

1) Trên chỉ phá tự sinh của người ngoài kia, chưa phá sinh cái khác. Trong phá tự sinh mà có các bài kệ, nghĩa là đầu tiên, dùng môn “đã”, sinh chưa sinh để phá tự, không thọ “đã” sinh, “chưa sinh”, nghĩalà vì lúc sinh, sinh, nên y cứ môn ba thời để phá. Môn ba thời, phá không lập, tức là nêu Nhân Duyên để bào chữa. Giữ chắc Nhân Duyên

không lập, lại giữ lấy nghĩa tánh của ba đời để bào chữa. Đến đây là phá ba đời của người ngoài kia, khởi đầu là phá nghĩa tự sinh đã xong, nên nay, kế là, phá tha sinh.

2) Tự sinh, sinh cái khác là nghĩa của Đại Chúng bộ, nên trong Bà sa chép: "Tăng-kỳ nói: "như đèn tự chiếu sáng, chiếu sáng cái khác. Thể của tâm tự biết, biết người khác; tướng "sinh" tự sinh, sinh cái khác, cho nên, nay phải lại phá.

3) Sư Thành Thật nói: "Tướng "sinh" không lại là tướng giả, nên là tự sinh, mà vì thể của pháp năng sinh, nên là sinh cái khác, cho nên phá lần nữa.

4) Vì muốn biểu thị rõ vì điên đảo rối loạn khởi, nên phải phá rối loạn.

- Hai bài kệ được chia làm hai:

1) Bài kệ đầu, nhắc lại mà trách

2) Kệ thứ hai, lập hai quan hệ để vấn nạn.

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại nửa bài kệ dưới, chính là trách tướng "sinh". Tướng "sinh" đã là thể của pháp năng sinh, thì cái gì lại sinh ra tướng sinh ư?

Nửa trên của kệ thứ hai, cho là tướng pháp theo nhau "tức" là rơi vào vô cùng. Nửa bài kệ dưới, đem tướng của pháp "theo", pháp "tức", rơi vào tự nhiên, cho nên lập ra hai quan hệ này để phá: Chính là dùng nghĩa tự trái nhau của người ngoài, tướng "sinh", có thể tự sinh pháp, không thể tự sinh, nên gây ra hai lỗi này. Lại nữa, môn thứ sáu, pháp "có" không nên sinh, dùng môn "có", "không" này để phá, tức là phá chung tất cả, lại lại phá tự sinh, sinh cái khác.

"Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ bảy, dùng môn diệt, bất diệt để phá.

Từ trước đến đây đã y cứ vào môn "sinh" để phá sinh. Nay, dựa vào môn "diệt" để phá sinh, cũng lại phá tự sinh, sinh cái khác.

Nửa bài kệ trên, y cứ "không" sinh của nghĩa diệt để phá bốn tướng đồng thời của người Số luận.

Nửa bài kệ dưới phá bất diệt, có sinh, phá bốn tướng khác thời, tức là nghĩa của thí dụ bộ.

Lại, nửa bài kệ trên, phá thể đồng thời của người Số luận; nửa bài kệ dưới, là phá dụng trước, sau.

"Nếu nói ngay khi sinh dụng, chưa có dụng "diệt", tức ngay lúc sinh chưa có tướng "diệt".

Nếu ngay khi "sinh" đã có tướng "diệt", thì ngay lúc sinh đã có

"dụng" diệt. Ông nói "diệt" nâng đỡ tướng sinh, tạo nên sự giúp đỡ cho sinh. Nay, thấy tướng "diệt", chính là sức của nhà "sinh", vì hại "sinh", nên nói không có pháp bất diệt: khi Thể của pháp ông khởi, thì thường đi chung với tướng "diệt", đâu có pháp bất diệt ư?"

Hỏi: "Nếu không có sinh thì lẽ ra có trụ v.v... trở xuống, phần thứ hai, phá trụ, trước hỏi; kế là đáp. Hỏi có ba nghĩa:

1) Đã không cho có "sinh", thì lẽ ra có trụ.

2) Đây là đối với vô mà lập "có", bởi "sinh" đã là "vô sinh nên lẽ ra là "có".

3) Trên đã y cứ "sinh" để bào chữa cho "sinh". Nay, nêu trụ, để bào chữa cho "sinh". Phá cũng vậy.

Trên, đã y cứ vào môn "sinh" để phá sinh. Nay, y cứ môn "trụ" để phá "sinh".

Đáp: "Có bốn kệ, được chia làm ba:

1) Môn ba thời

2) Kệ y cứ "diệt", "bất diệt".

3) Môn tự, tha.

Sở dĩ kệ có ba môn, là vì đầu tiên, ngay nơi "trụ" mà phá "trụ"; kế là, y cứ "diệt" để phá "trụ"; thứ ba, y cứ vào môn "sinh" để phá "trụ".

Ba chỗ tìm "trụ" không thể được, tức sự trụ đã dứt hết. Không có "sinh", làm sao có "trụ"? có bốn nghĩa:

1) Dùng môn đối đãi nhau để phá: "Đã không có "sinh" để đối đãi thì làm sao nói "trụ"?

2) Phá "trụ" vì chứng tỏ không có "sinh", nên vô "sinh", tức vô "trụ".

3) Y cứ trong ba đời để tìm "trụ", "sinh" không thể được, tứclà không có "sinh", vì người ngoài nói có tướng "trụ" từ vị lai đến hiện tại, vì tướng "sinh" sinh ra "trụ" này, nên "trụ" là đối tượng sinh. Dưới không có sinh, làm sao "diệt" cũng vậy?

4) Tìm "sinh" không được "sinh", tức là "như"; tìm "trụ" không được "trụ", tức là "như". Vì "như" không có hai, nên "sinh", "trụ" không khác. "Như" chúng sinh, "như" Phật, vì "như" không có khác nhau, nên chúng sinh, và Phật không khác.

Kế là, hai kệ nói "diệt", "bất diệt" để phá "trụ", được chia làm hai:

1) Y cứ "diệt", "bất diệt" để phá.

2) Bài kệ giải thích nghiêng về.

Nửa dưới của bài kệ đầu, nói không có pháp bất diệt, làm sao pháp không "diệt" mà được "trụ"? Kệ đầu dễ hiểu.

Kệ thứ hai rằng: "Tất cả pháp đều là tướng già chết: Già là tướng "dị"; tử là tướng "diệt". Lúc có hai tướng "sinh", "trụ", thì có hai tướng "dị", "diệt". Vì với "dị" "diệt" đều cùng khởi, nên nói vô thường, thường theo đuổi. Nếu vậy, há được nói có "trụ", "không" "diệt" ư? nên, lúc "diệt" có "trụ" được khởi chung, là rơi vào lỗi trái nhau. Lúc "trụ", không có "diệt", là cố sức khởi chung của lỗi trái nhau tiến lùi, rơi vào chỗ thua.

"Trụ" không trụ tự tướng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá tự, tha:

Nửa bài kệ trên, chính là phá tự, tha. Nửa bài kệ dưới, chỉ cho đồng với thuyết "sinh" mà nói. Tự tướng trụ là nghĩa của nhà không xoay vần, là đối tượng chấp của Luận Thành Thật, Tăng-kỳ. Trụ tướng "dị" là nghĩa của nhà xoay vần, là đối tượng chấp củA-tỳ-đàm .

Nửa bài kệ dưới, chỉ cho đồng với "sinh": Trong phá "sinh", trước, đã phá đủ hai nhà xoay vần v.v.... Nay, dùng để so sánh với "trụ".

Văn xuôi có bốn:

1) "Nhắc lại vì trụ tự tướng v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nhất định chia làm hai.

"Đều như vậy v.v... trở xuống, là phần thứ ba, đều bác bỏ.

"Nếu trụ tự tướng, phần thứ tư, lập vấn nạn. Phá trụ tự tướng có ba:

1, Nói về lỗi thường. Pháp không cần tướng "trụ". Pháp đã là thường trụ, thì không còn do "trụ", tức là không từ "duyên", nên cũng là thường.

Trụ "Nếu "trụ" tự tướng, là phần thứ hai, lấy pháp đều phá: Nếu tướng tự trụ, tức "pháp" cũng không cần tướng.

"Như mắt v.v... trở xuống, là phần thứ ba, đoạt lý: Tất cả pháp không có tự trụ.

"Nếu trụ tướng "dị" v.v... trở xuống, là phá trụ tướng "dị", được chia làm hai:

1 Vô cùng, vì pháp không tự "trụ". Đã từ "trụ" được "trụ", tức "trụ" lại từ "trụ", tức tránh khỏi ba lỗi trên. Tránh khỏi ba lỗi trên: Vì lại từ "trụ", tức là vì từ "duyên", nên tránh khỏi "thường". "Trụ" đã từ "trụ", "pháp" cũng do "trụ", cố sức đều lầm quyết định lỗi. "Trụ" không tự "trụ", như mắt không tự thấy. Cố gắng đoạt lý, dù cố sức ba lỗi, mà rơi vào vô cùng, để thấy.

Lại nữa, thấy pháp sinh tướng "dị", là phần thứ hai, lập không nhất định để phá, giải thích câu này, nghĩa là chẳng phải một. Nay, nêu thẳng ý chính. Đây là lập tướng xoay vần: Tránh khỏi lỗi vô cùng ở trên. Cho nên, nay phá.

Bào chữa rằng: "Nếu đại trụ từ tiểu trụ; tiểu trụ lại do tiểu trụ, có thể là vô cùng, mà lại do đại trụ trụ nơi tiểu trụ, cho nên, không có lỗi vô cùng.

Pháp "dị", nghĩa là đại trụ. Tướng "dị", nghĩa là tiểu trụ. Tiểu trụ đã là tướng chủ thể đối với đại trụ mà vì "khác" với đại trụ, nên gọi tướng "dị". Đại trụ là tướng đối tượng của tiểu trụ mà "khác" với tiểu trụ, nên gọi là pháp "dị".

Hỏi: "Vì sao đều gọi "dị"?"

Đáp: " Nhà lập tám tướng, cho là tám tướng đều có tự thể, nên gọi là "dị". Nay, nói thấy pháp "dị" sinh tướng "dị", nghĩa là mắt thấy đại trụ sinh ra tiểu trụ, không được không nhân pháp "dị" có tướng "dị", tất nhiên, do đại trụ mới sinh tiểu trụ. Đây, đều là nêu nghĩa của người ngoài.

"Vì tướng "dị" không nhất định: Tiểu trụ không thể tự "có", mà vì do đại trụ mới "có", nên gọi là không nhất định. Tiểu trụ còn không thể tự "có", do đại trụ mà "có", thì do đâu có thể trụ nơi đại trụ ư? Lại, không thể tự có, đã không có tự thể, thì không có tiểu trụ, vậy lấy gì để trụ đại trụ ư? Nếu nêu thể của pháp để phá tướng thì pháp "dị" là thể của pháp tướng đối tượng. Tướng "dị", nghĩa là tướng "trụ". Thể, tướng đối lẫn nhau có chủ thể, đối tượng không đồng, nên đều gọi là "dị". Nay, tướng "dị" còn do thể của pháp mà "có", không thể "tự có", thì đâu thể trụ nơi thể của pháp ư? Vì là phá thế, chứ chẳng phải là văn giải thích chính."

Hỏi: "Không có "trụ", lẽ ra có "diệt" v.v... trở xuống, là phần thứ ba, kế là phá "diệt". Giải thích tướng "diệt" có hai nhà

1) Rằng, hiện diệt nói diệt.

2) Ưng diệt nói diệt.

Nhưng hiện diệt nói diệt, sẽ rơi vào lỗi trái nhau, bởi lúc "sinh" thì có "diệt", nên nếu ứng diệt nói diệt, thì đó là văn của Luận Thành Thật.

3) Pháp hữu vi đều ở hiện tại. Nếu ứng diệt, tức là hai tướng ở hiện tại, mà "diệt" ở vị lai, nên đều chẳng phải.

Phá "diệt", bảy kệ được chia làm hai:

Một vòng của bốn kệ đầu phá "diệt"; kế là, ba kệ lại một vòng

phá "diệt". Bốn bài kệ, tức bốn:

1) Môn ba thời phá diệt.

2) Môn Trụ, Bất trụ phá diệt..

3) Y cứ cùng lúc, khác lúc mà, phá "diệt".

4) Y cứ môn đối đãi nhau mà phá diệt.

Hai bài kệ đầu và bài kệ thứ tư, nói môn đối đãi nhau, đều dễ thấy, không cần giải thích.

Hỏi: "Pháp đã diệt là "diệt", vì sao nói rằng, pháp đã diệt không diệt?"

Đáp: "Người ngoài chấp tướng "diệt" là "có". Nay, pháp đã diệt là "diệt" của không vô đã vô diệt thì diệt đối tượng diệt nào? Nên nói rằng: "Pháp đã diệt, bất diệt".

"Pháp này ở vào thời điểm này v.v... trở xuống, phần thứ ba, phá một lúc khác lúc.

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại một, phá một; nửa bài kệ dưới, là nhắc lại "khác", phá "khác". Pháp này, nghĩa là nay ký thác một pháp, vả lại, y cứ năm ấm tạo tác của Luận Thành Thật, pháp này nghĩa là pháp của tâm thức. Ở vào lúc này, chính là khi thức nhận lấy pháp thật, không ở vào lúc này diệt, nghĩa là đã chính là khi thức này nhận lấy pháp thật, làm sao được khi thức tâm diệt ư?

Pháp này ở vào lúc khác, đây là lúc tưởng lấy giả danh, chẳng phải lúc nhận lấy pháp thật, nên gọi lúc khác. Đã là khi tưởng chấp giả danh, thì làm sao được nói thức diệt ư? Vì chẳng phải lại là lúc thức chấp lấy pháp thật, nên không được nói thức diệt.

Như thế, dứt vô minh, tạo ra minh, biến Kim cương thành Phật, đồng thời lập hai quan hệ để trách.

Sư Luận Thành Thật nói: "Kim cương có nghĩa thật pháp tức diệt giả danh nối tiếp nhau, tức chuyễn thành Phật. Vì đủ hai nghĩa chuyễn, diệt, nên dùng hai nghĩa hiện nay để trách diệt: Diệt không được "diệt", chuyễn cũng vậy.

Sư Nhiếp Luận đều chấp chuyễn, diệt, cũng dùng hai nghĩa này để trách, tức nghĩa tất cả không được.

"Lại nữa, nếu pháp là "có", là vòng thứ hai, dùng ba bài kệ để lại phá "diệt". Kệ đầu, là nói về thể của pháp là "có", không được nói tướng diệt, vì có tướng "diệt", tức thể của pháp chẳng phải có. Lại, nếu có một mảy may vật là "có", tức có tự thể, thì là thường, mà thường, thì làm sao lại có diệt? Không có tự thể, tức không có vật, thì diệt đối tượng diệt nào?

Bài Kệ thứ hai nói thể của pháp là không chẳng có, cái vô sở diệt. Nếu đã “có” đối tượng diệt, thì chẳng được gọi là “không”. Hai bài kệ này nêu thể của pháp để phá tướng.

Bài Kệ thứ ba, nêu tướng “sinh” để phá tướng “diệt”. Dùng hai quan hệ xoay vần, không xoay vần của tướng “sinh” để trách đã không thành, tức “diệt” cũng như vậy, đều dễ thấy rõ.

“Lại, sinh, trụ, diệt không thành v.v... trở xuống, là phần thứ hai của phẩm này, kết phá.

Từ trước đến đây, phần thứ nhất, là phá ba tướng. Nay, phần thứ hai, phá thể của pháp, đầu tiên của phẩm sinh khởi như.

Nửa bài kệ trên, là nói vì tướng chủ thể là không có, nên không có tướng đối tượng; nửa bài kệ dưới nói vì hữu vi là “không”, nên không có vô vi, tức rốt ráo không. Vì tướng chủ thể là “không”, nên tướng đối tượng là “không”, có bốn nghĩa.

Pháp “tức” nói tướng, tướng “không”, thì pháp “tức” không. Pháp “dị” nói về tướng, tướng “không”, thì không có đối tượng đối đãi, cũng không có “pháp”.

3) Dùng “pháp” so sánh với tướng, tìm tướng không có từ đâu, “pháp” cũng vậy.

4) Sáu phẩm đầu tìm “pháp” “không”, nay tìm “tướng” cũng “không có”.

Nửa bài kệ dưới, nói hữu vi là “không”, nên vô vi cũng “không”, cũng là pháp “tức”, pháp “dị”.

Nếu vì hai thể vô vi, tức dùng môn đối đãi nhau để phá: Nếu nói không có ba tướng hữu vi, thì không có vô vi, như Luận Thành Thật đã nói, dùng môn “tức” nhau để phá: vì hữu vi “không”, nên vô vi tức “không”.

3) Vô vi so sánh với hữu vi: Tìm hữu vi đã “không”, tìm vô vi cũng vậy.

4) Trên, đã nói không có vô vi, như phẩm Lục chủng. Nay, nói không có hữu vi.

Bài kệ này giải thích hữu vi trong kinh là “không”; vô vi “không” thì dễ thấy.

Văn xuôi chép rằng: “Dùng lý để tìm cầu: Phương Quảng bàn bạc nhiều về tất cả pháp không có sinh diệt. Đây là tà kiến, là không có sinh diệt. Nay, chánh quán này tìm kiếm không thể được, nên nói “dùng lý”.

Như thuyết trước đã nói không có pháp vô tướng, nghĩa là trong

phẩm Lục chủng này, bài kệ thứ hai nói là pháp vô tướng tất cả chỗ "không".

Sở dĩ nói lên lời này là vì e người ngoài nói: "Dù rằng không có ba tướng, nào ngại gì nói về thể của pháp ư? Cho nên, nay nói không có pháp vô tướng:

Trên, đã phá tướng tức biết không có thể của pháp.

Hỏi: "Nếu sinh, trụ, diệt, rốt ráo là "không", vì sao trong luận có tên gọi?

- Phần thứ hai, đoạn lớn.

Từ trước đến đây, phá "có" ba tướng: Nay một bài kệ phá "không" ba tướng. Lại, trên phá "thể" của pháp, nay phá danh tự, hợp với thể của danh rốt ráo "không". Trước hỏi, kế là đáp. Ở đây không dẫn kinh, cũng chẳng phải luận Tỳ-đàm, Thành Thật. Trên đều dẫn đã xong, và lại phá xong.

Nay nói rằng: "Nếu là vô vi tất cả "không", thì sao lời nói trong miệng có tên gọi này ư? Nếu đều là "không" thì lẽ ra không có đối tượng nói. Đã có đối tượng nói, thì chẳng nên không có?"

Đáp: "Như người nằm mộng, trong miệng cũng nói các danh tự mộng, huyễn, há có thể nói "có" ư?

2) Từ trước đến đây, đã nói trong luận tìm ba tướng chẳng phải có. Nay, nói ba tướng chẳng phải "không", như huyễn hoá mà "có", há có thể nói "không"? Trước kia, đã phá chấp "có"; nay phá chấp "không". Trước đây, đã phá năm trăm bộ, lập ba tướng là "có". Nay, phá Phương Quảng và các tà kiến, nói "không" ba tướng, tức là nói lên nghĩa Trung đạo. Lại, trên là Trung đạo, tức trung trước giả; nay là giả danh, tức giả sau trung. Gọi Trung đạo, nghĩa là tìm tánh nhất định sinh, diệt, vì rốt ráo không thể được, nên nói "vô sinh", "vô diệt", cho gọi là Trung đạo. Vô sinh, vô diệt, vì giả gọi sinh diệt, nên nên là giả danh, phải trước phá tánh sinh diệt, sau đó, mới được nói giả gọi sinh, diệt.

Lại, từ trước đến đây, đã nói về nghĩa tánh "không", tìm tánh sinh diệt này không thể được, nên là "không" tánh, tức trung đạo thế đế. Nay, nói sinh diệt như huyễn hoá, tức là Nhân Duyên "không", tức sở hữu "có", "không" huyễn, hoá này, gọi là Nhân Duyên "không", tức trung đạo chân đế.

Lại, từ trước đến đây, là phá bệnh. Nay, là hội kinh. Nếu trong luận hoàn toàn phá không có gì, thì trong kinh sao lại nói có ba tướng ư? Cho nên giải thích rằng: "Luận phá chấp "có", cho nên nói "không" mà trong kinh nói "có", tất nhiên là 'có" như huyễn hoá."

Hỏi: "Vì sao y cứ phẩm này để nói phá, trình bày ư?"

Đáp: "Một vòng quán hạnh đã xong, nên nói phá, trình bày. Từ "Từ phá Nhân Duyên xong. Cuối ba tướng về sau là phá. Nay, một kệ tóm tắt nói, trình bày. So sánh tướng này với ba tướng trước, đã như huyễn, mộng, cho đến bốn duyên, "đến", "đi", sáu tình, năm ấm v.v... đều đồng mười dụ.

Lại, ý chính tứ trước đến nay, là hiển bày rõ thật. Nay, là khai thị quyền.

Hiển bày rõ thật: nói Phật ba đời mười phương đều vì chúng sinh chỉ bày rõ một đạo thanh tịnh, cũng gọi là rốt ráo "không", cũng gọi Như, pháp tánh, thật tế v.v....

Nay, nói rốt ráo "không", vì Đại, Tiểu thừa, trong, ngoài đều có sở đắc, nên phải dùng rốt ráo "không" để rửa sạch chúng. Nay, nói khai thị quyền, nghĩa là trong kinh nói có ba tướng, bốn duyên v.v..., đều là phương tiện tùy duyên nói "có" pháp này. Lại, từ trước đến đây đã nói "không", nghĩa là chỉ nói "có", là vì không có đối tượng có, nên là nghĩa "có", "không". Nay, nói "có", nghĩalà chỉ không có cái có sở hữu, tức "không" nghĩa "có".

Trong đây, nói huyễn, mộng, nêu huyễn, dẫn chứng sự không thật trong tỉnh giấc của chúng sinh; dẫn mộng là dẫn chứng sự hư trong mộng của chúng sinh.

Dụ ngôi thành càn-thát-bà: Người căn cơ chậm lụt Tiểu thừa chỉ có dụ cây chuối v.v.... Nay, vì căn nhạy bén của Đại thừa, nên nói chỉ bày rốt ráo "không" của Tiểu thừa. Dùng Thành càn-thát-bà, dụ cho nhân của chủ thể thành, quả của đối tượng thành, đều là không. Sở dĩ nêu ba dụ, là vì dụ cho ba tướng".

Hỏi: "Người khác cũng nói: "Ba giả của thế đế đồng với huyễn hoá, so với huyễn hoá này có khác gì không?"

Đáp: "Chúng sinh tin cái thấy trong trạng thái tỉnh giấc là thật, những gì thấy trong mộng là giả. Nay, muốn mượn đối tượng không thật mà chúng sinh tin để dụ cho cái thật mà chúng sinh đã tin, để cho cái thật mà chúng sinh tin đồng với với cái giả mà chúng sinh đã tin, mà thật đã chẳng phải thật thì còn có cái gì không thật? Nên Pháp sư La-thập dùng mười dụ để khen rằng: "Mười dụ để thể ngộ "không", "không", tất nhiên, đối đãi với dụ này. Mượn lời nói để hội ý, ý đều không có chỗ hội. Đã được ra khỏi lưới dài, trụ ở không có đối tượng trụ này.

Văn xuôi chia làm hai:

1) Đáp sâu câu hỏi trên.

“Như huyễn v.v... trở xuống, giải thích văn kệ. Đầu tiên lại chia làm hai: Trước, nêu cả hai được, mất.

“Người hiền, thánh v.v... trở xuống, nói ba tướng. Ý trước lại chia làm hai: đầu tiên, nêu cả hai được, mất. Ba tướng không có quyết định: là nêu được.

“Phàm phu v.v... trở xuống, là nêu mất. Nghĩa là có tự “thể” riêng, nhất định hữu vi; nhất định vô vi, trước sau, cùng lúc v.v... đều do quyết định có ba tướng, đối với cái “có”, lại xảy ra tranh luận.

Các Hiền, Thánh v.v... trở xuống, là giải thích được, mất, tức đáp câu hỏi trên, trên hỏi: “Ba tướng đã không có gì, vì sao trong luận nói danh tự của ba tướng ư?” Cho nên nói rằng: “Vì muốn ngăn đảo thường, nên nói ba. Nếu đảo thường đã dứt ba, cũng không giữ lại, thì đây cũng là vì ngăn ba, nên nói ba, chẳng phải nói ba, bèn có ba. Như Luận Trí Độ nói: “Dùng tiếng ngăn tiếng, chứ chẳng phải tìm tiếng.”

Lời nói đồng: là đồng nói ba tướng. Tâm khác của phàm phu: phàm phu nói ba, nghe ba, lập ra ba hiểu biết; chẳng biết không ba là ba, cũng chẳng biết ba, là không ba; vì chẳng biết không ba là ba, nên không có phương tiện thật tuệ. Vì không biết ba, là không ba, nên không có thật tuệ phương tiện. Đã không có hai tuệ, há có bốn trí: tự nhiên, Vô Sư v.v... ư? Cho nên, phàm phu vì chỉ có vô minh, nên không thấy Phật tánh, không có thường, lạc, ngã, tịnh. Bậc Thánh nói ba, biết là không ba, mà ba, cũng biết ba, là không ba, đủ bốn trí. Vì không còn vô minh, nên thấy Phật tánh, có thường, lạc, ngã, tịnh. Sở dĩ nói rằng đồng ngữ, khác tâm, nay bậc Thánh đồng với lời nói của phàm phu, cũng làm cho phàm phu biết không ba mà ba, ba, không là ba, đủ bốn trí, nhập tri kiến Phật, được thành Phật.

Ba tướng đã thế, bốn duyên cho đến ba luận, tất cả kinh Phật, tất cả luận đều cần bốn trí này để nhận thức các pháp. Lại, một thứ phương ngôn: “Tâm thánh ở bốn dứt, lời nói đồng với phàm phu, nói ba. Sở dĩ đồng với phàm nói ba, là vì muốn cho phàm phu thể ngộ bốn dứt. Bốn dứt: vốn không hề có ba, thì đâu có không ba, đó là bốn quan điểm.

Không nên có vấn nạn: “Ông hoàn toàn không nên vấn nạn: “Nếu không có ba thì vì sao nói ba ư?”

“Như huyễn v.v... trở xuống, giải thích về ba dụ của kệ, tức ba.

“Phàm phu phân biệt v.v... trở xuống, là phần thứ hai, kết chung được, mất. Lại, kết gần thành càn-thát-bà. Mặt trời mọc, trong ít gian rồi bèn lặn mất. Hợp rằng: “Như phàm phu phân biệt là “có”; người trí tìm “có”, tức “không”, chính vì phân biệt, nên phân biệt như mặt trời mọc.

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 6 (Phần 1)

PHẨM TÁC GIẢ THỨ TÁM

Từ trước đến đây, một vòng của bảy phẩm, tóm tắt phá “nhân”, “pháp”, nói về hạnh quán của Đại thừa.

Từ đây trở xuống, là mười phẩm lại phá “nhân”, “pháp”, nói về hạnh quán của Đại thừa.

Lược phá vì người căn cơ nhạy bén; nói “lại phá” là vì người căn chậm lụt, mà nói.

Hỏi: “Làm sao biết trước là tóm tắt phá, nay lại phá ư?”

Đáp: “Vì hai văn trước, sau chứng biết có thuyết hai vòng. Hai bài kệ ở cuối phẩm ba tướng có ba đôi:

1) Một bài kệ rửa sạch hữu vi, vô vi, thể của tất cả pháp.

2) Một bài kệ phá hữu vi, vô vi, tất cả danh tự. Danh, thể đã “không”, thì “nhân”, “pháp” đều “không”, nên là một vòng.

3) Một bài kệ nói pháp không có từ đâu, tức môn pháp thuyết, để phá.

Một kệ nêu dụ, nghĩa là môn thí dụ để phá, pháp thí đã viên mãn, tức là một vòng rốt ráo.

Tiếp theo một bài kệ kết lý do luận phá không có ba tướng, một bài kệ nói về lý do kinh nói có ba tướng.

Đã giải thích vì luận hội ý kinh, nên là một vòng rốt ráo.

Văn sau chứng: Văn xuôi nêu: “Từ trước đến đây, mỗi phẩm phá tất cả pháp đều không có thừa. Vì tâm chấp mắc của ông sâu nặng, nên nay sẽ nói lại, đã có lời nói lại, tức biết chắc chắn là một vòng phá.

Sở dĩ phá tác, tác giả, là vì tất cả chúng sinh từ vô thỉ đến nay, đều nói là có người thiện, ác, vô ký, gây ra nghiệp thiện, ác, vô ký. Nay, kiểm nghiệm không có ba người tạo ba nghiệp; thể ngộ vô sinh, rốt ráo là “không”, được giải thoát. Với ý này, mỗi phẩm đều sử dụng chung. Mười phẩm được chia làm hai:

Bốn phẩm đầu, chánh là phá "nhân", phụ là phá "pháp". Sáu phẩm kế, chánh là phá "pháp", phụ là phá "nhân".

Sở dĩ như vậy là vì:

1) Dựa theo thứ lớp của môn quán, vì "nhân" vô sinh dễ được. Đầu tiên, chính là phá "nhân". Vì "pháp" vô sinh khó được, nên phá pháp sau.

2) Vòng này vì người căn chậm lụt, nên trước phá "nhân"; sau phá "pháp". Lại, hai vòng hiển hiện lẫn nhau: vòng trước, chánh là phá pháp; phụ phá "nhân". Người nội học căn cơ nhạy bén, phần nhiều biết không có "nhân", ít biết không có "pháp". Lại, người nội học phần nhiều chấp "pháp"; ít chấp "nhân". Trong mười tám bộ, chỉ có Độc tử chấp "nhân". Lại, vòng trước, từ gốc đến ngọn, nên phá "pháp" trước; pháp là gốc của "nhân". Vòng sau, từ ngọn đến gốc, "nhân" là ngọn của "pháp", văn hiển hiện lẫn nhau. Lại, vòng trước, y cứ theo thứ lớp của môn "thuyết", đa số từ sâu đến cạn. Môn sau, y cứ thứ lớp của môn "hành", từ cạn đến sâu. Bốn phẩm phá "nhân"; sáu phẩm phá "pháp", vì "nhân" dễ, "pháp" khó.

Tác, tác giả: là phá công dụng của "nhân", "pháp". Phẩm Bản trụ, phá "thể" của "nhân", "pháp". Phẩm Nhiên, Khả nhiên, nêu dụ, hợp, phá dụng của thể. Phẩm Bản Tế, nghiên cứu về cội nguồn của "nhân", "pháp", nên 4 phẩm chánh phá "nhân", phụ phá "pháp". Lại, phẩm đầu phá chung "tức", "lìa" hai "ngã", nhưng phá "tức"là chánh, như Tiên-ni chấp tác giả tức ấm, phẩm kế chính là phá chấp "ngã" "lìa ấm". Phẩm nhiên, khả nhiên phá chung "tức", "ly", cũng tức, ly, năm quan điểm như thế.

Phẩm Bản Tế giải thích nghi. Người ngoài nghi: "Nếu 3 phẩm nói "không" "nhân", "pháp", không có kinh Bản Tế, vì sao nói "có"? gọi là giải thích nghi."

Hỏi: "Vì sao kế sau phẩm ba tướng, là phá tác, tác giả ư?"

Đáp: "Trên, đã phá hữu vi, vô vi, tất cả đều "không", người ngoài nói: "Ba tướng là hữu vi". Vì hữu vi gọi khởi tác, nên nêu tác, tác giả để chứng minh "có" ba tướng, đây là ý phụ phá.

Nói ý chánh phá: Từ phẩm Nhân Duyên đến phẩm năm ấm, phá các pháp "có", nói môn "Không" Giải Thoát. Từ phẩm Lục chủng đến phẩm ba tướng, đều tìm tất cả tướng không thể được, gọi môn vô tướng giải thoát. Từ cuối phẩm này xong, cuối 1 luận, tìm tác giả không thể được, nói môn vô tác giải thoát, nên tiếp theo, cuối phẩm ba tướng, là phá tác, tác giả."

Người ngoài nói: “Nếu phẩm ba tướng nói hữu vi, vô vi, tất cả “không”, nay hiện tại đang tạo tác thi vi, sao lại nói tất cả “không” ư?” Người ngoài cho rằng, có chúng sinh sáu đường là “tác giả”; thân, miệng, ý là tác pháp được dùng khởi ba nghiệp tội, phước, bất động, gọi là tác nghiệp, được khổ, vui sáu đường, gọi là quả báo. Người ba thừa là tác giả; thân, miệng, ý là pháp được dùng khởi lên nghiệp ba thừa là tác nghiệp; được quả ba thừa là quả báo, hiện thấy chín đường như thế, sao lại nói rốt ráo “không” ư?

Lại, theo thứ lớp ba “không”: Trước, nói môn “không” rồi. Luận chủ khen ngợi “không”, nói môn Vô tướng, nói rằng không chấp tướng “không”. Nay, nói vô tác, chính là nói Bồ-tát sinh tâm, động niệm, tức là tác nghiệp, nghĩa là có tạo ra “không”, “vô tướng” để quán, thì Bồ-tát là “tác giả”; thực hành quán này được Phật đạo là quả báo. Vì thế, nên một môn này có thể cùng dưới, cực trên. Cực trên, nghĩa là từ Pháp Vân trở lên, cực dưới, nghĩa là phá mọi tạo tác, thi vi của thế gian đều không thể được.

Hai mươi bảy phẩm lập danh có bốn:

1) Từ “pháp” được tên, như phái ấm tình.

2) Từ “nhân” được tên, như phẩm Bản trụ v.v....

3) Từ thí dụ đặt tên, như phẩm Nhiên, khả nhiên.

4) “Nhân”, “pháp” hợp gọi, như phẩm Tác, Tác giả.”

Hỏi: “Tác, tác giả; nhiễm, nhiễm giả, so với phẩm này có khác gì?”

Đáp: “Nhiễm, nhiễm giả chỉ là ý địa. Chỉ nói bất thiện. Tác, tác giả, chung cho ba nghiệp ba tánh. Lại, pháp nhiễm, người nhiễm, chỉ là môn phiền não. Phẩm Tác, tác giả nói về môn nghiệp. Lại, pháp nhiễm, người nhiễm, dẫn kinh lập nghĩa, Phẩm Tác tác Giả dẫn việc để lập nghĩa nói là hiện nhận thấy việc tạo tác, thi vi.”

Hỏi: “Nay, phá tác, tác giả so với tác, tác giả trong mười sáu tri kiến có gì khác nhau không?”

Đáp: “Mười sáu tri kiến chỉ là phá nghĩa ngoại đạo. Nay, trong đây phá chung thế gian, ngoại đạo, Tiểu thừa, Đại thừa. Thân, miệng, ý, một mãy may vì tâm có đối tượng chứng đắc, có đối tượng tạo tác, đều xếp vào môn này, để phá.”

Hỏi: “Vì sao phá tất cả tạo tác ư?”

Đáp: “Kinh Đại phẩm nói: “Bồ-tát có hai nghiệp thô, tế. Nếu thấy có thân, miệng, ý thì gọi là nghiệp thô; không được thân, miệng, ý gọi là nghiệp vi tế. Bồ-tát đã lìa nghiệp thô, nay vì muốn nói về nghiệp

thanh tịnh của Bồ-tát, nên phá tất cả tạo tác, thi vi có sở đắc.

Hai là, kinh Niết-bàn nói: "Kỳ-bà nói với vua A-Xà-Thế: "Nếu Đại vương được nghe Phật nói không có tạo tác, không có cảm thọ, thì tội nặng của đại vương chắc chắn sẽ được thanh tịnh."

Không có tác giả: Là Không có "người" tác; không có "pháp" tác. Không có thọ giả: là không có người thọ, không có pháp thọ.

Lại, trong kinh lược nêu người căn cơ nhạy bén, liền hiểu, tội nặng đời mạt, thì Luận chủ phá rộng.

Cho nên phẩm này đầu tiên, là nói không có tác, tác giả; sau, là nói không có thọ, thọ giả, tức là pháp sám hối thanh tịnh của các kinh Phương Đẳng v.v..., Bồ-tát bốn y thương xót chúng sinh tạo tội trong đời mạt, nên chỉ bày đại sám Phương Đẳng của Phật mười phương. Phẩm được chia làm hai:

1) Văn xuôi nêu lý do phá, lập

2) Bản kệ chính là nói về phá.

Trong phần đầu trước hỏi, kế là đáp.

Hỏi, là không bị trước phá mà lại lập. Đáp, tức trình bày "phá" trước, không nhận "lập" sau.

Trong lập nói: "Hiện đang có tác, tác giả, có tác pháp đã sử dụng.

Từ trước đến đây, đã phá ngang, dọc việc không có chi không khắp. Người ngoài không có lời lẽ nào có thể hòng bào chữa, chỉ còn có cách nêu việc mà mắt hiện thấy để hỏi. Nếu các pháp đều rốt ráo không, thì sẽ "không có" việc hiện thật để thấy. Đã có việc hiện hữu để thấy, thì sao rốt ráo không được? tức vì họ không tin vào cách phá trước, nên lại lập. Lại, như người tu quán vô sinh, vì công sức nông cạn, nên quán vô sinh thường không hiện ở trước, mà việc trái ngược lại thường hiện, nên nêu sự hiện tại để hỏi.

Tác là nghiệp, gồm ba điều:

1) Chủ thể tác động quả sau.

2) Là đối tượng tạo tác của con người.

3) Thể là khởi tạo tác.

Nên gọi là tác.

Tác giả, cũng có ba nghĩa:

1) Thể là pháp khởi tác.

2) Tạo nên quả trước.

3) Có khả năng tạo tác các nghiệp.

nên gọi tác giả.

Tác pháp được dùng có hai:

1) Pháp nội: Tay, chân, có đối tượng tác động, nên gọi là sở dụng, (cái được dùng).

2) Ngoài, tra xét đủ, như tay người viết chép, phải dùng bút, nên bút là pháp được dùng. Hai thứ này là nhân, chữ viết là quả”

Đáp: Trình bày trước phá không chấp nhận sau lập. “Vì muốn bày một vòng trước để phá đã xong.

2/ Vì muốn dùng môn trước để phá sau.

3/ Chỉ rõ căn cơ chậm lụt, “không” mà lập “có”.

Trong đáp có hai:

Đầu tiên, là đoạt, kế là, túng, đoạt tác, tác giả. Đã nhập vào hữu vi, vô vi để phá: “Ngã” thường, khắp của ngoại đạo, nhập vào vô vi, để phá ngã vô thường nhập vào hữu vi để phá. Lại, ngoại đạo có thân thường, thân tác . Nội đạo có sinh tử, “nhân”, “pháp” hữu vi; Phật địa có “nhân” “pháp” vô vi, đều xếp vào hai môn này để phá.

“Tâm chấp mắc sâu nặng của ông v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá buông thả.

Y cứ “pháp”, thì đã “không”. Dựa vào tình trái ngược cho là “có”, cho nên phá “có”, “không”.

Mười hai kệ được chia làm hai: mười một kệ đầu, phá tác, tác giả, tức là phá “nhân”, “pháp” trong nhân. Một bài kệ tiếp theo là, phá thọ, người thọ, nghĩa là phá “nhân”, “pháp” trong quả. “Nhân”, “pháp” của nhân quả đã “không”, thì tất cả đều không.

Lại, đầu tiên phá tác, tác giả, nghĩa là phá dụng của “nhân”, “pháp”. Sau phá thọ, thọ giả, nghĩa là phá “thể” của “nhân”, “pháp”. Dưới đây nói: “Thọ, gọi là năm ấm. Ấm là “thể” của pháp. Nếu Thể, dụng nghiêng một bên thì tất cả là không.

Trong phá tác, tác giả, có hai:

1) Phá chấp có “nhân”, “pháp”.

2) Phá chấp không có “nhân”, “pháp”.

Y cứ nghĩa trong phá “nhân”, “pháp” có năm.

Văn bốn, nghĩa năm:

1) “Nhân”, “pháp” đều “có” không có nghĩa tương tác.

2) “Nhân”, “pháp” đều “không” cũng không có tương tác.

3) Nửa có, nửa không , cũng “không” tương tác.

4) Một “có”, một “không” cũng “không” tương tác.

5) “Nhân” một, “pháp” ba; “nhân” ba, “pháp” một, cũng không có tương tác.

Dùng năm môn này, để xem xét tận cùng các nghĩa tạo tác cuối cùng, không có buông thả, tức giải thích môn vô tác trong kinh. Lại, là phá tất cả nghĩa tạo tác của người ngoài một cách cùng tận.

Văn bốn là:

1) Môn thật “có”, thật “không”.

2) Môn nửa “có”; nửa “không”.

3) Môn một “có”, một “không”.

4) Môn một, ba.

Một môn đầu có sáu kệ, lại chia làm hai: trước, có một kệ nêu môn chương. Kế là, có năm kệ giải thích môn chương:

Nửa trên của kệ đầu, nói “nhân”, “pháp” đều “có” nghĩa vô tác.

Nửa bài kệ dưới, nói “nhân”, “pháp” đều “không”, cũng không có nghĩa tác.

Câu đầu của nửa bài kệ trên, nói nhất định “có” “nhân”, tức bốn ngoại đạo: như Tăng-khư v.v.... Phật pháp có Độc Tử, phái Thí dụ, sư Thành Thật, nói thể giả có, dụng giả có v.v....

Câu kế là, nêu phá đã quyết định có “nhân”, “nhân” không tạo nghiệp quyết định. Nghiệp quyết định trong, ngoài có chung, mà chính là Tát-bà-đa vị lai vốn có nghiệp thiện, ác v.v.... Cuối cùng không còn cần “người” tạo tác. Lại, nay, bất luận vị lai, nói thẳng thật có “thể” của “nhân”, thể của nghiệp, không có nghĩa tác.

Nửa bài kệ dưới, câu đầu nhắc lại không có “người”; câu kế là, nêu phá.

Hỏi: “Ở đây chấp không có người, hay chấp người vô vi?”

Đáp: “Chẳng phải chấp không có người, mà chỉ nói “thể” của người là không có năng lực khởi tác nghiệp”.

Hỏi: “Ai chấp “thể” của người là “không” mà có tác nghiệp ư?”

Đáp: “Nếu chấp con người là “có”, thì gọi là “có”; chấp người là “không” thì gọi là “không”. Lại, thể giả có là chấp người giả có; “thể” “không”, là chấp người là “không”. Lại, Độc Tử chấp người có; là Tát-bà-đa, nói người là “không”, chỉ có giả danh, mà gọi là người tạo ra nghiệp.

Lại, nửa bài kệ trên nói không nhân nghiệp có “người”; không nhân người mà có nghiệp, nên không có tương tác.

Nửa bài kệ dưới, nói do nghiệp mà có con người; do người có nghiệp, tức là người, nghiệp đều không có tự “thể”, vì không có người, nghiệp, nên không có tương tác.”

Hỏi: “Làm sao biết chấp “có” là “người”; chấp “không” là người

ư?”

Đáp: “Phẩm Điên Đảo nói: “”Ngã ”, “pháp” vì “có ”, “không”, việc này cuối cùng không thành, nên biết chấp người là “có”, “không”.

Bài kệ thứ hai trở đi, là phần thứ hai, giải thích môn chương, được chia làm ba:

1) Một bài kệ giải thích môn chương.

2) Một bài kệ chỉ rõ “nhân”, “pháp” đều “có”, tức là rơi vào lỗi “vô nhân”.

3) Ba bài kệ giải thích lỗi vô nhân:

Nửa trên của kệ đầu, phá nhất định “có” nghiệp.

Nửa bài kệ dưới phá nhất định “có” “người”, nhất định có thể của nghiệp, có hai lỗi:

a) Nếu thật có “thể” của nghiệp, thì xưa nay đã có, không được nói vốn chưa tạo tác, nay mới tạo tác, thì thế gian chỉ có nghiệp cũ, không có nghiệp mới.

b) Xưa nay “đã có”, thì không cần người khởi, nên lại có lỗi lìa người.

Nửa bài kệ dưới cũng có hai:

1) Đã xưa nay có tác giả, thì, không nêu lại có tạo tác?

2) Xưa nay “đã có”, thì không cần tạo nghiệp để thành người. Phải tinh tế nhận lấy ý văn, có một mảy may “thể” của nghiệp, thì nghiệp sẽ có hai lỗi có một mảy may thể của người thì người có hai lỗi. Sao là một mảy may “thể” của người, tức là xưa nay “đã có”, không cần duyên hợp mà thành, cũng không cần duyên lìa mà diệt, nên người này là thường, tức là thường đã tạo tác xong, đâu cần tạo tác nữa? Lại, đâu cần nghiệp mà thành ư? Hai lỗi của nghiệp cũng vậy.”

Văn xuôi, đầu tiên, là giải thích bản kệ:

Từ “không quyết định v.v... trở xuống, là biểu thị Luận chủ không có ý phá “nhân”, “pháp” đều “không”. Cả hai đều là “có”, “có” còn không có tạo tác. Cả hai đều là “không”, “không” thì làm gì tạo tác? Vì thế, nên không cần phải phá “không”. “Lại nữa, nếu nhất định có tác giả v.v... trở xuống, là phần thứ hai, lại chỉ rõ “nhân”, “pháp” đều có, sẽ rơi vào lỗi vô nhân, tức là bốn đôi của chương đầu. Nếu có người, có thể người, có pháp, có thể pháp. Có người có thể người; người không do pháp. Có pháp, có thể pháp; pháp không do con người, nên người là tự người; pháp là tự pháp, nên gọi vô nhân. Tuy nhiên, phải dùng tâm vì tế mà quán, ý văn, nếu có một mảy may thể của người, thì không do pháp; pháp cũng vậy. Như thế, dài, ngắn, sinh tử, Niết-bàn, có một

mảy may thì không nhân nhau, không nhân nhau thì phá Nhân Duyên, phá trung đạo. Nếu không có một mảy may thì “nhân”, “pháp” cũng không thể nhân nhau, thì có thể nói là chánh quán vi diệu, luống dối dễ khuynh đảo.”

“Hỏi rằng: v.v... trở xuống là sinh phần thứ ba, nói lên lỗi không có nhân.

Trong đáp có ba kệ, được chia làm hai:

Kệ đầu nói riêng về lỗi không có nhân.

Nửa hàng tiếp theo là, tổng kết, nói riêng, trong đó có mười lỗi, đó là nhân quả, “nhân”, “pháp”, tội phước. Và báo của tội, phước thế gian, xuất thế gian; tức là không có nhân, không có quả, nghĩa là “người” không do pháp, thì không có nhân của pháp, không có nhân của pháp, thì không có người, pháp quả này cũng vậy.”

Hỏi: “Trước đã nói không có nhân quả, vì sao lại nói không có tội, phước và báo của tội, phước ư?”

Đáp: “Ở trước kia nói không có nhân quả như chiếc bình v.v... trong pháp ngoại. Sau, nói không có nhân quả của pháp nội. Lại, dựa theo nghĩa của người Số luận. Về sau, chỉ nói không có nhân quả của nhân báo. Trước, nói chung nhân quả của năm nhân còn lại. Thành Thật cũng vậy. Sau, nói không có nhân quả của nhân báo, trước đã nói nhân quả của tập nhân và dựa vào nhân quả của nhân.”

Hỏi: “Văn luận hoặc nói Niết-bàn của trời; hoặc nói Đại Niết-bàn thì Niết-bàn nào đúng ư?”

Đáp: “Đại là đúng. Vì báo của tội, phước ở trước, đã nói báo của trời xong.”

Văn xuôi được chia làm hai:

1) Giải thích “nhân”, “pháp” đều có, rơi vào vô nhân, vô nhân có mười lỗi:

Từ “Hỏi rằng v.v... trở xuống, chứng tỏ Luận chủ chỉ nói về lỗi “nhân” “pháp” đều “có”, không nói ý đều “không” lỗi. Đều có, hãy còn có lỗi, huống chi đều “không” ư?, nên không cần phải biểu thị lỗi của “không”. Lại, Thanh Mục muốn trình bày đủ lỗi đều “có”, đều “không”. “Phát v.v... trở xuống, là phá đầu mối của nửa “có”, nửa “không”.”

Hỏi: “Nếu không có tác giả, không có tác nghiệp thì không thể có đối tượng tạo tác v.v... trở xuống, là môn thứ hai, phá nửa “có”, nửa “không”. Người ngoài cho rằng: “Con người nửa “có” có thể khởi nghiệp; người nửa không là nghiệp thành. Nửa nghiệp có năng lực thành

con người; nửa nghiệp không có cần con người khởi. Nếu vậy, thì lẽ ra có nghiệp người."

Hỏi: "Lẽ ra phải lập nửa "có", nửa "không", sao chỉ nói "có" ư?"

Đáp: "Vì có hai nghĩa:

1) Đối với văn xuôi, nói hai "không", nên gọi là "có".

2) Lược nêu "nửa có", thì "nửa không có" có thể biết.

Hỏi: ""Nửa có", "nửa không có" là chấp gì ư?"

Đáp: ""Nhân", "pháp" đủ hai đế: Bên nghĩa thế đế, tức là "nửa có"; bên nghĩa chân đế, là "nửa không có". Lại, Khai Thiện nói: "Người giả, không có "thể", có "dụng". Nghĩa không có tự "thể" là "nửa không có"; Nghĩa có "dụng", gọi "nửa có". Pháp giả cũng vô "thể", có "dụng", đồng với thuyết nói nghĩa của người. Lại, một người có đủ giả, thật: pháp thật diệt là "nửa không"; pháp giả nối tiếp nhau là "nửa có", đây là chung cho các sư.

Nửa trên của bài kệ, chính là nhắc lại mà phá; nửa bài kệ dưới, là giải thích, phá.

Nói trái nhau: gồm có hai thứ:

1) Người, nghiệp đều trái.

2) Hợp trái, đều trái: người có trái, người không. Người không có trái, người có. Nghiệp cũng vậy.

Hợp trái: Người có trái, nghiệp không ; người không trái, nghiệp có; nghiệp không có trái, người có; nghiệp có trái, người không.

Lại nữa, cái "có" không thể làm "không". Phần thứ tư, môn một "có"; một "không", phá. Không có nghĩa tướng tác. Một "có", một "không nghĩa là": Người "có", mà nghiệp "không". Người cũng là "không", mà nghiệp là "có"."

Hỏi: "Đây là nghĩa gì?"

Đáp: "Như Bản trụ nói: "Chưa có các như căn mắt tai v.v..., trước đã có bản trụ, đây là có người mà không có nghiệp. Sư Luận Thành Thật nói: "Ba tâm trước chỉ có "pháp", chưa có "người", đây là có "pháp", không có "người". Lại, như người đời nói: "Lúc chưa tạo tác nghiệp thiện, ác là đã có con người rồi, đây là có "nhân", không có "pháp"." Tỳ-đàm rằng: "Vị lai có "pháp", chưa có tên "người", đây là có "pháp" không có "người". Lại, như kinh nói: ""Ngã" "không"; tạo tác "không"; người thọ "không". Nghiệp thiện, ác cũng hư mất, cũng là có "pháp", không có "người". Lại, như sư Luận Thành Thật giải thích nghĩa diệt độ rằng: "Pháp" diệt, "người" độ, lại là có "nhân" mà không

có "pháp". Lại việc thiện, nên gọi là thiện nhân. Nếu chưa làm việc thiện thì không gọi thiện nhân. Hai tánh còn lại cũng vậy, đây là có "pháp", mà không có "nhân".

Kệ được chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, chính là phá; nửa bài kệ dưới, chỉ cho trước phá, rằng: "Có" không ngoài "có" hoàn toàn, có phân nửa; "không" không ngoài "không" "hoàn toàn" và không có "phân nửa".

Trên đã phá xong, đã chẳng có "có", "không", thì đâu có tương tác. "Tác giả", không tác, nhất định v.v... trở xuống, phần thứ tư, môn một, ba:

Từ trước đến đây, là phá lìa, nay là phá hợp:

Hai kệ được chia làm hai:

Kệ đầu, nói một người không thể tạo ba nghiệp. Bài Kệ tiếp theo là, nói ba người không thể tạo một nghiệp.

Một người không tạo ba nghiệp: Trong ba thứ, nêu bất cứ một người nào; hoặc có người, hoặc không có người. Hoặc nửa "có", nửa "không" người.

Có người không tạo tác ba nghiệp: Con người là "có"; nghiệp đã "không", thì không thể tạo tác. Nghiệp "đã có", thì không cần tạo tác. "Nửa có" đồng với "có"; nửa "không", đồng với "không".

Kệ tiếp theo là nói: "Ba người không thể tạo một nghiệp: là bất cứ một người nào trong ba người."

Hỏi: "Nếu không có tác, tác giả, từ trước đến đây, đã phá kiến chấp có "nhân", "pháp". Dưới đây là phần thứ hai, phá kiến chấp không có "nhân", "pháp", hoặc tác ý, trình bày, phá.

Từ trước đến đây, đã phá bệnh. Nay, trình bày kinh. Cuối phẩm Tam tướng, một bài kệ trình bày kinh. Bảy phẩm phá chấp, bởi bệnh chấp đã nặng. Trước đây, phải phá rộng chưa được, lại vì nghĩa tạo tác của người ngoài. Lại dẫn huyễn hoá để làm sáng tỏ. Đến phẩm Tác giả, bệnh chấp hơi giảm. Thời gian trong mỗi phẩm, nêu ra một, hai câu quan trọng yếu, để cho người ngoài kia nhận thức được nghĩa giả danh trong Nhân Duyên của kinh Phật.

Văn, chia làm hai: Đầu tiên là hỏi; kế là đáp.

Hỏi: "Nay, ngoại đạo vượt qua vô nhân của Luận chủ với, có khác gì vượt qua không có nhân của người ngoài, hay chăng?"

Đáp: "Người ngoài: "Trước có "nhân", có "pháp", "nhân", "pháp" đều thành, vì không cần nhân nhau, nên rơi vào vô nhân."

"Nay, nói đều không có "nhân", "pháp", nên không thể nhân

nhau, vì vậy nêu khác?”

Đáp: “Nghiệp này từ các duyên sinh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, đáp. Trước, văn xuôi; kế là kệ.

Phá chấp này, gồm có ba thế:

1) Ông nói “Có” nhân đã không thành, há được “không nhân”? năm quan điểm như thế đều không thể được.

2) “Có”, “không” đều phát ra từ tâm ông. Ông vừa cho là ‘có”, đã tìm kiếm “có” chẳng từ đâu, rồi lại thấy “không”. Đây đều là cái “có”, “không” của ông chẳng quan hệ với ta.

3) Từ trước đến đây, đã nói “không”, nghĩa là không có năm thứ “nhân” “pháp” mà ông đã chấp, chẳng phải không có “nhân”, “pháp” của Nhân Duyên giả gọi. Một ý đáp này có nhiều môn:

1) Trên đã nói không có “nhân”, không có “pháp”, tức là pháp chấp “có” của người ngoài. Nay, nói giả gọi “nhân”, “pháp”, tiếp nối với tâm đoạn của họ, biểu thị rõ nghĩa chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải đoạn, chẳng phải thường.

2) Trên đã nói chẳng phải “nhân”, chẳng phải pháp, tức là Trung đạo. Nay, nói về Nhân Duyên của “nhân”, “pháp” gọi là giả gọi, đây tức là nghĩa trung trước giả, giả sau trung.

3) Trên đã nói chẳng phải “nhân”, “pháp”, tức là tánh “không”. Nay, nói về “nhân” “pháp” của Nhân Duyên, tức là “không” của Nhân Duyên, nên được có “nhân”, “pháp”, nên Sơn Trung xưa nói: “Lập tất cả pháp ở trong tánh “không”.

4) Trên đã nói không có “nhân”, “pháp”, ở đây, nói về thế đế phá tánh, nói “không” tức là trung đạo thế đế. Nay, nói “nhân”, “pháp” của Nhân Duyên, tức là Trung đạo. “Nhân”, “pháp” của Nhân Duyên thế đế, không hề có “nhân”, “pháp”, tức là chẳng phải “nhân”; chẳng phải “pháp”, gọi là Nhân Duyên “không”, tức là Trung đạo của chân đế.”

Hỏi: “Ở đây chỉ nói “nhân”, “pháp” của Nhân Duyên. Chỗ nào có văn “chẳng phải nhân”, chẳng phải pháp ư?”

Đáp: “Văn được biểu thị rõ ở văn xuôi sau kệ.

5) Trên đã nói không có năm thứ “nhân”, “pháp”, tức là phá bệnh. Nay nói về “nhân”, “pháp” của Nhân Duyên tức là trình bày kinh.

Kệ được chia làm hai: Đầu tiên, có ba câu nói có “nhân”, “pháp” của Nhân Duyên, lại không có một câu của sự khác. Ở đây nói lại không có năm thứ “nhân”, “pháp” của người ngoài.

Lời giả nói trong chương đầu của một sư đều là dựa vào phẩmTác giả, văn này đã thể hiện rõ: Lỗi của bốn đôi ở chương đầu, tức là nghĩa

không nhân nhau của "nhân", "pháp" của người ngoài thuộc lỗi trước. Cái được của bốn đôi tức là nghĩa nhân nhau của "nhân", "pháp" của văn này, nên lời nói của chương đầu, khởi từ văn này.

Trung giả khởi từ phẩm này: nói "nhân", "pháp", trong tánh của người ngoài không thể được, chẳng phải "nhân", chẳng phải "pháp", tức là nghĩa "trung" trước giả.

"Nhân", "pháp" của Nhân Duyên, tức nghĩa giả trước trung. "Nhân", "pháp" của Nhân Duyên, tức là chẳng phải "nhân", chẳng phải "pháp", gọi là nghĩa "trung" sau giả. Chẳng phải "nhân", chẳng phải "pháp", giả gọi "nhân", "pháp", tức nghĩa giả sau trung, mà ba Luận sư dù tụng lời nói trung giả của chương đầu, nhưng vì không biết chỗ văn, nên nay lược chỉ bày.

Văn xuôi nói rằng: "Nghiệp, trước quyết định "không": đây là nghiệp, trước không có quyết định. Ngoài ra, đều dễ biết.

"Lại nữa, như phá tác, tác giả v.v... trở xuống, là phần thứ hai, kế là phá thọ, thọ giả, sinh khởi như trước.

PHẨM BẢN TRỤ THỨ CHÍN

Sở dĩ có phẩm này, gồm có tám nghĩa:

1) Trên, đã phá tác, tác giả, là phá tác dụng của "nhân", "pháp". Nay, kế là, phẩm này phá thể của "nhân", "pháp", căn bản có thần, và các căn, sau đó, mới có công dụng tạo tác.

Trên, dù đã phá dụng của "nhân", "pháp", nhưng vì chưa dứt trừ gốc của "nhân", "pháp", cho nên phải phá.

2) Trên, đã phá riêng "tức" ấm, nay phá lìa ấm.

3) Trên, đã phá chung năm thứ "nhân", "pháp":

1, "Nhân", "pháp" đều "có".

2, "Nhân", "pháp" đều "không".

3, "Nhân", "pháp" nửa có, nửa không có.

4, "Nhân" "có", "pháp" "không có; "pháp" "có", "nhân" "không".

5, "Nhân" một, "pháp" ba; "pháp" một, "nhân" ba.

Nên phá khắp tất cả "nhân", "pháp". Nay, một phẩm này sẽ lại phá câu đầu, nghĩa là "nhân", "pháp" đều có. Vì có bệnh khó trừ, hai "không" khó tin, nên một phẩm này sẽ phá rộng cái "có" của "nhân", "pháp".

4) Từ trước đến đây, đã phá chung "tức", lìa, vừa tức", "vừa lìa". Chẳng phải "tức", chẳng phải "lìa" tất cả các "ngã". Nay, một phẩm này nhằm phá riêng lìa ấm chấp "ngã".

Trong "tức", "lìa" phá nghiêng về lìa ấm: gồm, lập "nhân", lập "pháp", phần nhiều nói "pháp" khác "nhân", "nhân" khác "pháp", bởi lẽ người thường tình mê lầm chấp chung trong, ngoài. Lại, Độc Tử nói: "Năm ấm hoà hợp, có con người riêng."

Sư Luận Thành Thật nói: "Pháp" chính là thật, "người" tức là giả, nên là nghĩa lìa "pháp" có "nhân", có thế phải phá nghiêng về.

5) Luận này chánh là phá nội, phụ là phá ngoại. Phẩm tác, tác giả đã phá "nhân", "pháp" nội xong. Nay, một phẩm này kế là phá "nhân", "pháp" của ngoại đạo."

Hỏi: "Vì sao biết phẩm này là phá nghĩa của ngoại đạo ư?"

Đáp: "Vì văn xuôi ở sau nói: "Có Luận sư rằng: "Hơi thở ra vào, xem, nhìn v.v... này là tướng thần, tức là nghĩa của Ưu-Lâu-Ca, nên biết phá ngoại đạo."

6) Từ trước đến đây, đã nói về nghĩa tạo tác của người giả trong sinh tử. Phá người Đại thừa của phẩm này cho rằng, Phật tánh thế gian,

xuất thế gian nương tựa, duy trì, tức là nêu thế gian, xuất thế gian đầu cuối. Như người Đại thừa nói: "Vốn có Như lai tạng, làm chỗ nương tựa duy trì của sinh tử; kiến lập sinh tử, chính là dựa vào Như lai tạng, gọi là Bản trụ. Sinh tử có sinh, diệt; Như lai tạng bất sinh, bất diệt. Nhưng vì Như lai tạng lìa ấm mà có, nên kinh Niết-bàn nói: ""Ngã" tức là nghĩa Như lai tạng, nên biết thần ngã, Phật tánh; Như lai tạng; Thức A-Ma v.v... đều là tên khác của Bản trụ."

Sư Số Luận nói: "Không có tâm thần thì thôi, có tâm thần, tất nhiên có lý được thành Phật, nên tâm thần là gốc, không đồng với cỏ cây đều ở một hoá." Lại nói: "Chân đế là gốc, chân đế tức là "vô trụ", nên từ gốc "vô trụ" lập ra tất cả pháp."

Hỏi: "Nếu vậy, thì phẩm này lẽ ra phá kinh Niết-bàn ư?"

Đáp: "Phật tánh thật chẳng phải "có", "không", cũng chẳng phải "tức", "lìa", không hề có đầu cuối, mà người mê lầm chấp ngang trái là "có", tức là Phật tánh của hí luận. Nay, phá hí luận đó, nói là thật tánh, chứ không phá Phật tánh, nên kinh Niết-bàn nói: "Dứt nhận lấy chấp mắc, không dứt ngã kiến. Ngã kiến: tức Phật tánh.

7) Do tiếp nhận lời nói đoạn ở trên mà có, trên nói: "Có "nhân" giả, "pháp" giả, chỉ không có "người", "thật pháp" thật. Người ngoài nói: "Dù giả, thật có khác, nhưng chung quy vẫn có "nhân", "pháp". Ông nói: "Nhờ "pháp" mà có người; nhờ người mà có "pháp", tôi cũng nói nhờ Bản trụ, nên có pháp mắt, tai, v.v... do pháp mắt, tai v.v... mà có Bản trụ, cũng là "nhân", "pháp" làm nhân cho nhau."

8) Không chấp nhận cách phá trên của Luận chủ: "Ông không nên nói: "đều không có "nhân", "pháp". Nay, thật có "nhân", gọi là Bản trụ, vì có Bản trụ, nên có các căn mắt, tai v.v.... Nếu không có Bản trụ, thì ai có các căn này ư?"

"Nói Bản trụ, gồm có ba nghĩa:

1) "Vì vốn có thần, nên gọi là Bản trụ; ở trước các căn, gọi là trụ, đây chỉ là tên người."

2) "Thần là gốc các căn, vì các căn nương tựa vào thần mà được trụ, nên gọi là Bản trụ, đây là từ gốc đặt tên."

3) "Vì vốn có thần, nên gọi "bản", các căn sinh sau, đều dựa vào thần mà được trụ, nên gọi là "trụ", "nhân", "pháp" này là gọi chung

Phẩm này có mười hai bài kệ, được chia làm ba:

1) Phá "Bản trụ", nói nghĩa chúng sinh "không".

2) Phá các căn, nói nghĩa "pháp không".

3) Quở trách người ngoài chấp ngang trái "nhân", "pháp".

Hai môn đầu, xem xét "có", "chẳng phải có". Một môn kế là, quở "chẳng phải có" nói là "có".

Y cứ phần đầu, lại chia làm ba:

1) Y cứ trước sáu căn, xem xét không có Bản trụ. Cũng nói là ngoài sáu căn.

2) Y cứ trong sáu căn, xem xét không có Bản trụ.

3) Y cứ trong bốn đại, xem xét không có Bản trụ, tức là tìm tất cả chỗ không có "ngã". Với căn tánh Tiểu thừa nghe Bản trụ được Sơ quả. Người Đại thừa nghe nói Bản trụ được Thập trụ.

Y cứ phần đầu, lại chia làm hai: Trước lập; kế là phá. Y cứ lập, chia làm hai:

1) Dùng "pháp" chứng "nhân"

2) Dùng "nhân" chứng cho "pháp".

Hai môn đều có hai. Văn đầu hai: Ba câu nêu pháp, là hỏi, "đây gọi là Bản trụ". Một câu này tức là đáp.

Môn thứ hai, nửa bài kệ trên, là hỏi.

"Vì cho nên phải biết v.v... trở xuống, nửa bài kệ tức là đáp.

Sở dĩ đặt ra lượt hỏi đáp này, là vì người ngoài hoàn toàn không tiếp nhận cách phá tác pháp không có tác giả, của Luận chủ ở trên. Cho nên, nay, nêu cái "có" của "nhân", "pháp" để vấn nạn "không" "nhân", "pháp" của Luận chủ, tức hiển bày tông chỉ nói của mình, nghĩa "có"."

Hỏi: "Vì sao Luận chủ không lập nghĩa rõ ràng, mà chỉ xưng: "Có người nói"?"

Đáp: "Vì nếu nêu chấp riêng của bộ thì sẽ không được phá chung các nhà. Nay, vì muốn phá khắp các nhà, nên gọi "có người nói"."

Hỏi: "Làm sao biết được đây là Phật tánh của chân thần?"

Đáp: "Chấp Phật tánh của chân thần, tất nhiên là "vốn có". Sinh tử luống dối, gọi là "mới có". Nếu đều là "vốn có", thì đều là chân. Đều cùng là "mới có", tức là đều giả dối. Nay văn, cũng chấp Bản trụ là "bản hữu"; các căn là "mới có", nên biết là nghĩa Phật tánh của chân thần."

Văn xuôi rằng: các "Căn như mạng v.v...: Nếu người Số luận, thì cho rằng, có pháp phi sắc, phi tâm riêng làm mạng căn." Luận Thành Thật dùng nghiệp làm mạng căn."

"Đáp v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá, chia làm ba môn:

1) Trách tướng, để phá

2) Đều quyết định, để phá.

3) Gạn hỏi tông chỉ, phá.

Sau khởi ba, phá. Kệ đầu, xa trách tướng. Kệ tiếp theo là, nói đều là “thể”. Thứ ba, gạn hỏi tông chỉ.

Vì đã lập thần lìa ấm, cho nên trách tìm kiếm tướng lìa ấm. Trách tướng chẳng được “không”, lập thể của thần, nên kế là, nói đều “thể”. Người ngoài trì trệ, đều đã gấp rút thì trái ngược, buông tuồng, nên dùng gạn hỏi tông chỉ. Lại, một môn đầu, là dùng tướng trách “thể”. Tiếp theo đem “pháp” đều “nhân”. Tiếp theo là nêu không lìa để phá lìa. Kệ được chia làm hai:

1) Ba câu trên, là trách. Đã chưa có sáu căn, mà trước cho là có thần, dùng tướng nào mà biết ư? Vì chưa có sáu căn, nên không được dùng sáu căn để chứng minh “có”.

2) Hỏi: “Dựa vào căn rồi, về sau, dùng tướng nào để biết ư?”

Đáp: “Khổ, vui v.v... là tướng của tâm; thấy, nghe v.v... là tướng của thân. Trừ ngoài hai tướng này, dùng tướng nào để làm tướng của thần? Nếu vẫn chấp hai tướng này, thì cũng là do sáu căn mà được, không được có bản tánh riêng, lẽ ra có tướng riêng? Lại, sau cùng, lấy ấm làm tướng, sau cùng không lìa ấm, ngoài ấm không có thần. Lại, ngoài ấm không có tướng riêng, cũng ngoài ấm không có “thể” riêng. Nếu có “thể” của thần “khác” với thể của ấm, thì, cũng có tướng thần “khác” với tướng ấm? kinh Niết-bàn nói: “Các ngoại đạo này dù họ đã dùng các thứ để nói “ngã”, nhưng, không bao giờ lìa ngoài ấm, giới, nhập. Lại, nếu không có tướng thần, chỉ ấm là tướng của thần, thì bò chỉ cho ngựa làm tướng; lửa chỉ lấy nước làm tướng. Lại, vì đều không có tướng, nên không có thần. Trước đây, ông đã lấy “có” pháp để chứng minh “người” là “có”. Nay, ta lấy tướng là “không” để chứng minh “nhân” “không” là .

Hỏi: “Xưa nói: “Chúng sinh vốn có lý được thành Phật, nghĩa là được lý Phật đã “vốn có”, cho nên, chúng sinh cũng vốn có. Nếu chúng sinh “mới có”, mà lý được thành Phật vốn có, thì lý này thuộc về gì?”

Phần đầu của văn xuôi được chia làm ba:

1) Nêu trách tướng.

“Như pháp ngoại v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phát ra trách tướng. “Như kinh nói v.v... trở xuống, phần thứ ba, kết trách tướng.” “Hỏi v.v... trở xuống, là phần thứ hai, bào chữa:

“Hơi thở ra vào là tướng thân; khổ, vui v.v... là tướng của tâm, lại dùng hai tướng của thân, tâm để chứng minh có thần.”

Hỏi: “Đây là nghĩa của ngoại đạo Ưu-lầu-ca, sao lại nói phá Phật

tánh của chân thần ư?"

Đáp: "Chấp Phật tánh của chân thần đồng với nghĩa của Ưu-lầu-ca, chân thần là thường; vọng là vô thường. Ưu-lầu-ca cũng vậy. Lại, nay nói ngoại đạo đưa ra nghĩa bào chữa, tức là phá người nội đạo, vì người ngoài đặt ra cách bào chữa này, tức là nói vì nghĩa nội đồng với nghĩa ngoại đạo, nên là phá nội đạo?"

"Đáp v.v... trở xuống, phần thứ ba, là phá bào chữa. Lại, có bốn:

1) Trách chỗ, phá.

"Nếu nói là v.v... trở xuống, phần thứ hai, là nhận lấy ý để phá.

"Lại nữa, nếu nói thân lớn, v.v... trở xuống, phần thứ ba, là phá môn vô thường.

"Lại nữa, như bệnh phong điên v.v... trở xuống, phần thứ tư, là dùng không tự tại để phá.

Bốn phá hiển bày có bốn nghĩa:

1) Trách chỗ, dùng môn "không" để phá vô "ngã".

2) Chấp lấy ý, dùng nghĩa, khổ để nói lên vô "ngã".

3) Dùng môn vô thường để nói lên vô ngã.

4) Lấy không tự tại, để nói lên vô ngã.

Vì ngoại đạo không hiểu lẽ sinh tử, khổ, không, vô thường, nên dùng bốn nghĩa để phá họ.

"Các thứ như thế v.v... trở xuống, phần thứ tư, tổng kết.

"Nếu quyết nói là lìa mắt v.v... trở xuống, là phần thứ hai, quyết định phá. Kệ được chia làm hai: nửa bài kệ trên, là nêu; nửa bài kệ dưới, đều phá:

1) Đem "nhân" so sánh với "pháp": Tướng "nhân", "pháp" của ông đã lìa nhau, thì không nương tựa nhau. "Nhân" (người) lìa "pháp", thì ở trước "pháp" đã có "người". "Pháp" cũng lìa "người", ở "người" đã có trước. "Người" trước, "pháp" sau, "người" thường, "pháp" vô thường. "Pháp" trước, "người" sau, thì "pháp" thường, "người" vô thường. Lại, đều có trước, thì lẽ ra đều thường; đều là sau, thì lẽ ra đều là vô thường. Lại, ông nói: ""Người" trước, "pháp" sau, thì lẽ ra cũng "pháp" trước, "người" sau.

2) Dùng "pháp" so sánh với "người": thì "Pháp" phải dựa vào "người"; con người, cũng phải nương tựa "pháp"."

Hỏi: "Đã lìa "pháp" có "người", lẽ đương nhiên, lìa "người" có "pháp", đây chính là nghĩa của người khác, sao nói là đều quyết định phá?"

Đáp: "Vì tâm thô xem văn, tợ như đây mà thôi! Ý này bảo cho

biết lìa "người", trước đã có pháp, tất nhiên, cần phải đặt chữ "trước". Không như vậy, thì chẳng phải phá.

Sở dĩ lập ra vấn nạn này, là vì "người" là "người" của "pháp"; "Pháp" là "pháp" của "người", về sự, như củi, lửa. Ngoại đạo bào chữa:

"Như đất trước, cỏ cây sau." Điều này không đúng! Vì hiện thấy có đất, mà thật ra không thấy thần". Lại, pháp ở trước, không thấy "người", mà nói con người ở trước, cũng "người" ở trước, không thấy "pháp", lẽ ra phải nói "pháp" ở trước? Lại, chưa có "pháp", mà trước đã có sự người, như chưa có bò, mà trước đã có sừng, tức thì người Đại thừa có đối tượng chứng đắc, lập nghĩa Phật tánh Chân thần, cũng đại khái là đồng. Vì sao biết điều đó? Vì người Đại thừa kia nói là Phật tánh vốn có, vọng tưởng chẳng phải vốn có, cho nên biết khi chưa có chúng sinh luống dối, thì trước đã có Phật tánh. Nếu vọng với chân đều vốn có, thì lẽ ra đều là thường, đều là vô thường. Nay, lại hỏi:

"Đã vốn có Phật tánh, chưa có chúng sinh luống dối, Phật tánh này thuộc về cái gì? là Phật tánh của ai? Nếu nói có chúng sinh, mới có Phật tánh, thì chúng sinh mới có, Phật tánh lẽ ra cũng mới có. Phật tánh đã vốn có, chúng sinh cũng vốn có. Nếu nói rằng, Phật không nói chúng sinh mới có, nhưng dù Phật không nói chúng sinh mới có, mà Phật nói chúng sinh là vô thường, đã vô thường, thì chẳng phải vốn có, và Phật tánh đã vốn có, thì khi chưa có chúng sinh, trước đó đã có Phật tánh rồi, vậy, Phật tánh đã thuộc về người nào?

Hỏi: v.v... "Hai việc lìa nhau, có thể như vậy v.v... trở xuống, là sinh phần thứ ba, gạn hỏi tông chỉ v.v... Người ngoài không có vì thông suốt đều phá, bèn xoay lại vấn nạn, nên sanh ra câu hỏi này."

Trong phần đáp, nửa bài kệ trên, nhắc lại tông chỉ; nửa bài kệ dưới, là gạn hỏi tông chỉ, do "pháp", biết có "người". Nhắc lại kệ đầu, nêu "pháp" để chứng minh "người", nhờ người" mà biết có "pháp", là nhắc lại bài kệ thứ hai, nhờ "người" để chứng minh có "pháp".

Nửa bài kệ dưới, gạn hỏi cả hai: Lìa "pháp", đâu có "người", là gạn hỏi tông chỉ (lập trường) thứ nhất; là lìa người đâu có "pháp", là gạn hỏi tông chỉ thứ hai.

Có khác với ba luận sư: đây là "nhân", "pháp" đối đãi nhau phá. Bởi không xem văn xuôi.

Sở dĩ tạo nên cách phá này, là vì trên đã nói đều lìa, nay nói đều không lìa. Trước nói "nhân", "pháp" đều lìa, nghĩa là lìa phá nghĩa, Nay, hợp ly: không lìa phá nghĩa lìa kia, nên nói tiến lùi quanh co.

"Tất cả các căn như mắt v.v... trở xuống, phần thứ hai, y cứ sáu căn nội tại, xét tra không có Bản trụ. Y cứ văn, chia làm ba:

1) Phá

2) Bào chữa

3) Phá bào chữa.

Nửa bài kệ trên, nêu "không"; nửa bài kệ dưới, giải thích "không". Vì tìm kiếm lìa, không lìa ở trên, đều là "không", nên nói rằng: "Tất cả không có".

Lại, tất cả căn đều không ngoài hai mươi hai căn, trong hai mươi hai đó, hoặc thánh, hoặc phàm, đều gồm thâu hết, mà thật ra vì không thấy Bản trụ, nên nói: "Tất cả không có".

Lại, trên đã y cứ trước sáu căn, tìm kiếm Bản trụ không được, là ngoài căn "không có". Nay, dựa vào trong sáu căn, tìm cũng không được. Lại, kệ đầu trách cứ tướng; hai kệ tiếp theo là, trách "thể". Nay, phá dụng: gồm thành lập thần có ba: tướng, thể, dụng. Phá ba pháp này, thì tất cả đều không.

Nói trách dụng: Nay, chỉ thấy trong sáu dụng không có dụng của thần. Lại, thần "có" sáu dụng, thì sáu thức "không có" dụng. Sáu thức "không" dụng, thì lẽ ra như gỗ, đá? Nếu sáu thức có dụng, thì thần không có dụng, thần như gỗ, đá.

Vả lại, từ trước đến đây, là đoạt phá. Nay, nếu nói "có", lại y cứ trong chủ thể, đối tượng để tìm kiếm cái "có": chủ thể nhận lấy, tức là sáu căn. Trong sáu căn không có thần. Đối tượng nhận lấy chỉ có sáu trần, nên biết "không" thần."

"Hỏi rằng v.v... trở xuống", là phần thứ hai, bào chữa.

Nửa bài kệ trên, nhắc lại Luận chủ nói: ""không" thần; nửa bài kệ dưới, vấn nạn cái "không" của Luận chủ, để trở thành "đã có". Năm căn là pháp vô tri, không lẽ có thể biết trần? Mà hiện nay lại biết trần, thì đây là do dụng của thần, nên biết có thần, tức như Thành Thật, Độc Tử v.v... chấp có người ngự trị dụng của sáu căn.

"Đáp rằng: v.v... trở xuống, phần thứ ba, phá bào chữa. Văn, chia làm bốn:

1) "Nếu vậy: phần thứ nhất, nhắc lại.

2) "Vì trong mỗi căn v.v... trở xuống, phần thứ hai, là quyết định.

3) "Cả hai đều có lỗi v.v... trở xuống, phần thứ ba, là bác bỏ chung.

4) "Vì sao? v.v... trở xuống, phần thứ tư, nêu kệ, lập vấn nạn.

Hai kệ được chia làm hai:

1) Kệ đầu, căn cứ một thần để phá.

2) Kệ thứ hai, y cứ nhiều thần để phá.

Phá một thần: Nếu một thần tồn tại trong sáu căn, thì sẽ phạm lỗi dùng lẫn nhau. Như y cứ trong mắt, đã có thể thấy sắc, nghe tiếng, tức trong mắt này đầy đủ sáu trần. Nếu vậy, tức nhãn căn này có đủ sáu căn, đó là loạn căn. Ở căn đã loạn, tức ở trần cũng loạn.

Nửa trên của kệ, là nhắc lại, nửa dưới của kệ, là phá. Như văn.

Kệ thứ hai, nhiều thần, phá: Đã nói sáu thần ở trong sáu căn, thì một người có đến sáu thần, lại có lỗi đều nhận lấy sáu trần, cũng nửa bài kệ trên, là nhắc lại; nửa kệ dưới là phá. Người Cựu Địa Luận chấp tất cả chúng sinh đều đồng một Lê-da.

Nếu vậy, một người dứt "hoặc", thì mọi người đều dứt. Nếu một người đều có lý thành Phật, thì là pháp vô thường có thể tính đếm. Lại, một tâm ở trong sáu căn, cũng lập ra cách phá này. Sa-Đề nói: "Một thức qua lại sinh tử, với Thành Thật là một, đâu có khác? Lại, tất cả chúng sinh đồng một Bản trụ, thì lẽ ra đồng chướng. Nếu các chúng sinh đều đồng chướng, thì đều có Bản trụ. Lại, nếu đồng một Bản trụ thì sẽ thành Phật cùng một lúc, lẽ ra đồng là căn cơ nhạy bén? Lại, nếu sáu thần, thì lẽ ra mỗi thần đều thành Phật, lẽ ra cũng còn, mất, vì nhiều thần là nhiều pháp. Lại nữa, các căn như nhãn, nhĩ v.v... dưới, trên, hai chỗ tìm kiếm không có thần. Tiếp theo một là ngoài sáu căn tìm không có thần thần, nhiều thần, y cứ trong căn, xem xét không có. Nay, phần thứ ba, không còn y cứ trong, ngoài căn, mà y cứ vào các cực vi, các đại hình thành căn, xem xét không có thần. Vì sao. Vì trong ngoài căn dù không có thần, nhưng hình thành căn do bốn đại, hoặc vì có thể lẽ ra "có", nên lại trách "có".

Lại, từ trước đến đây, tức là xem xét trong quả không có thần. Hiện nay, y cứ ở kiểm tra trong nhân không có thần, nên Tam pháp ấn nói: "Tất cả pháp không có "ngã"". Lại, đây đều quyết định phá. Nếu người ngoài nói: "Mắt để thấy, nhưng phải có thần ngự trị mới thấy, không làm cho người không thấy, lẽ ra lửa cũng để đốt, thần có sai bảo mới đốt, không sai bảo thì không đốt, mà nay, bốn đại tự có thể không cần thần, nghĩa là sáu căn lẽ ra cũng như vậy. Lại, căn từ bốn đại; bốn đại từ trần, trần lại từ cái gì? Nếu có chỗ từ thì vô cùng! Nêu không có từ đâu, thì không có nhân, cũng không có quả, nên không có Bản trụ."

"Hỏi rằng: v.v... trở xuống, đây là sinh lần thứ hai, tiếp theo là, phá các căn, nói về nghĩa các pháp "không". Trước hỏi; tiếp theo là đáp.

Người Số luận nói: "Ngoại đạo chấp ngang trái mười sáu tri kiến như : Bản trụ v.v... có thể được "không" này. Nhãn v.v... là pháp thế đế, pháp này tức lẽ ra "có". Cho nên, nay nói, đều là chấp ngang trái. Nay, người Số Luận nói: "Mắt nhất định do mười cực vi hình thành, "thể" là có thật". Người của Luân nói: "Mắt là do bốn đại hình thành, đây là pháp giả, thì chẳng phải là "không"."

Nay, nói: "Nếu Số Luận chấp quyết định thì cũng không có pháp này. Lại, từ trước đến đây, là phá mê ngoại. Nay, ở đây, phá chấp nội. Lại, từ trước đến đây là mượn "pháp" để phá "người", chỉ có sáu căn và các cực vi, bốn đại, chỗ nào có "ngã"? Nay, tức là mượn "ngã" để phá "pháp". Có "ngã", có thể "có" "pháp"; "không" "ngã", đâu có pháp? Lại, từ trước đến đây, chính là phá. Nay, là phân biệt phá. Người Số Luận nói: "Ta cũng phá ngoại đạo như thế, so với cách phá của ông đâu có khác?" nên nay, giải thích: "Cách phá của ông không tường tận, vì cũng vẫn để lại các căn, cho đến lúc sắc lân hư, chẳng phải rốt ráo không.

Lại, từ trước đến đây, đã tìm kiếm không có Bản trụ, tức là Phật tánh không có chỗ nương tựa. Nay, đã không có các căn, tức là không có sinh tử, chủ thể nương tựa, nên đạo môn chưa từng sinh tử, cũng chẳng phải Niết-bàn."

Hoa Nghiêm nói: "Sinh tử và Niết-bàn, cả hai đều là luống dối; cả hai đều không thật có. Lại, người có sở đắc, quyết định cho rằng, có Phật tánh là đối tượng nương tựa, có sinh tử là chủ thể nương tựa, đây đều là sinh tử. Nay, cũng không thấy chủ thể nương tựa, đối tượng nương tựa, mới là Niết-bàn. Lại, người có sở đắc thấy chủ thể, đối tượng nương tựa, đây là nghĩa tánh. Về mặt đạo lý, rốt ráo không có pháp này. Nay, phá bệnh tánh như thế xong, mới được nói giả danh trong kinh, gọi là nghĩa chủ thể nương tựa, đối tượng nương tựa.

"Lại nữa, mắt v.v... không có Bản trụ", thứ ba, là quở trách. Nửa bài kệ trên, kết không có thần; nửa bài kệ dưới, quở trách: Mắt v.v... không có Bản trụ: nói mắt v.v... trước kia, không có Bản trụ.

Nói hiện nay: là nói hiện tại không có Bản trụ. Sau: không có Bản trụ trong vị lai."

Hỏi: "Chưa có các căn, trước đó đã có Bản trụ, đây là nghĩa của ngoại đạo. Hai nghĩa còn lại là nghĩa gì ư?"

Đáp: "Luận chủ y cứ đủ tìm kiếm khắp Bản trụ trong ba đời, sao cho rốt ráo không có sơ sót, không cần phải có nghĩa của người ngoài kia. Lại, người Thành Thật có hai sư:

1) "Đủ năm ấm mới thành chúng sinh, tức là trước có "pháp", sau có "nhân". Đây là nghĩa vị lai có Bản trụ.

2) Hễ có một tâm, một sắc, tức hình thành chúng sinh. Chúng sinh và "pháp" đều có, đây là các căn Bản trụ, là có cùng một lúc. Đây là hiện tại có nghĩa Bản trụ. Nếu chấp vốn có chân thần Phật tánh, thì chưa có các căn, mà trước đó đã có nghĩa Bản trụ. Lại, đây là kết trước, mắt v.v... không có Bản trụ, kết hai kệ trách tướng v.v... trước, nói không có Bản trụ trước của mắt v.v.... Một chữ "nay", kết "không" Bản trụ trong sáu căn của hai kệ sau của bào chữa trước. Một chữ "sau", là kết không có Bản trụ trong bốn đại trước. Người ngoài cho rằng: "Do bốn đại hình thành sắc ấm, vì có sắc ấm nên hình thành con người, cho nên, trước có thân bốn đại, sau có Bản trụ. Cũng như trước đã có năm ngón tay, mới có nắm tay; trước đã có rường, đòn tay, sau mới có nhà.

Nửa bài kệ dưới, quở trách rằng: "Không có vô phân biệt: quở hai kệ đầu của phẩm kia. Kệ đầu, dùng "pháp" để chứng minh "người". Đây là dùng "pháp" để phân biệt "nhân". Kệ thứ hai, dùng "người" để làm chứng cho"pháp". Đây là dùng "người" để phân biệt "pháp".

Văn xuôi chép: "Không nên có vấn nạn: quở Luận chủ vấn nạn đầu phẩm, nếu không có Bản trụ, thì ai có mắt, tai v.v....

Hỏi, đáp như thế, tức hí luận diệt: Ba câu trên của kệ đầu phẩm là hỏi; 1 câu của kệ dưới là đáp.

Nửa trên của kệ thứ hai là hỏi; nửa bài kệ dưới là đáp. Hỏi, đáp như thế, đều là hí luận.

Trên, đã tìm Bản trụ không có từ đâu, nên nói: "là diệt".

* Thứ mười, phẩm Nhiên, Khả nhiên:

Sở dĩ có phẩm này, là vì ý cũng có nhiều môn, nói chung là căn, tánh không đồng, "pháp" "thí" khác ngộ, như con của thợ kim hoàn giặt áo, lại pháp bảo nê-hoàn muốn vào có nhiều cửa. Vì thế, nên Long Thọ chia ra hai mươi bảy phẩm.

2) Từ đầu luận đến đây, đã phần nhiều phá nhân, trở thành nghĩa giả. Phẩm này phá đối đãi nhau.

3) Nếu y cứ bốn câu để chấp "nhân", "pháp", thì phẩm tác giả phá "tức"; phẩm Bản trụ trừ lìa. Nay, cũng "tức", "lìa" và phi "tức", "lìa".

4) Nếu ba phẩm đối nhau, thì phá Tác, Tác giả là phá chung công dụng của "nhân", "pháp"; phá Bản trụ là phá "thể" của "nhân", "pháp". Thể, dụng đã bỏ, thì "người", "pháp" đều vắng lặng, chỉ vì ý của người mê lầm vẫn còn dao động chưa thôi, nên họ lại dẫn dụ để

hòng bào chữa lỗi lầm.

Lửa có công dụng đốt củi, gọi là đốt cháy; củi có nghĩa tiếp nhận dự đốt, gọi là có thể cháy, dụ thần có công dụng ngự trị ấm; ấm có nghĩa tiếp nhận khả năng ngự trị.

Nay, y cứ theo việc, nhằm tìm thí dụ này không có từ đâu, nên dùng gọi phẩm.

5) Quán sát ý của Luận Câu-Xá, từ hai phẩm trên, phá nghĩa nội, ngoại, Đại, Tiểu thừa. Nay, một phẩm này vì chính là phá Độc Tử, nên luận trong phẩm Phá Ngã Câu-Xá, đã nói về Độc Tử bộ dẫn "nhiên khả nhiên" để lập nghĩa "ngã". Vì phẩm này phá "nhiên khả nhiên", nên biết chính là phá Độc Tử.

6) Hai mươi lăm phẩm quán hạnh của Đại thừa, gồm có hai môn. Từ đầu luận đến đây, đã y cứ môn pháp thuyết để tìm "nhân", "pháp" không thể được. Nay, một phẩm này y cứ môn Dụ thuyết để tìm "nhân", "pháp" đều không.

7) Luận này từ đầu đến cuối phá ba hạng người:

1, Tà kiến ngoại đạo

2, Chấp khác lạ của người nội đạo.

Y cứ vào các phẩm trên để phá hai hạng người này.

3, Tự có người không có hai chấp này, muốn được trực tiếp quán thật tướng các pháp. Vì hạng người đó, nên nói phẩm này, nhằm thị hiện vô sinh không xa, tức sự mà chân, nên y cứ ở hiện thấy, ngay nơi việc để luận. Ví dụ như một lửa không được là "một" với củi không thể "khác" củi; không được nói nhân nhau; không được nói không nhân; không nội, không ngoại. Nếu có thể quán như sau, thì sẽ được thể ngộ thật tướng, phát sinh chánh quán, dứt các phiền não, nên nói phẩm này.

8) Trên, đã phá Bản trụ, phá ngoại đạo chấp ngã. Nay, một phẩm này nhằm phá môn đồ thờ lửa. Vì tệ trạng này hiện đang thịnh hành ở Thiên Trúc, nên cần phải trải qua để gột rửa cho sạch.

9) Tức phẩm này, nghiên cứu sâu, cùng cực cạn. Cùng cực nông cạn, nghĩa là chỉ cho nhân việc trước kia. Nghiên cứu sâu: Kinh Niết-bàn nói rằng: "Phiền não là củi; trí tuệ là lửa, do Nhân Duyên này thành thục cơm Niết-bàn, khiến cho các đệ tử đều được thưởng thức cam lồ.

Kinh Đại phẩm nói: "Chẳng phải ngọn lửa đầu tiên đốt; chẳng phải ngọn lửa sau đốt; không lìa ngọn lửa đầu, không lìa ngọn lửa sau, mà có nghĩa đốt, là dụ cho được Bồ-đề, nên Niết-bàn dùng củi, lửa để dụ cho quả của quả. "Vì kinh Đại Phẩm dụ cho quả Bồ-đề, nên biết rất

sâu xa.”

Hỏi: “Vì sao nói về việc nghiên cứu sâu sắc, cùng cực nông cạn?”

Đáp: “Vì muốn nói cạn, sâu không hai. Người được thể ngộ, tức củi, lửa là đạo, nên đạo rất xa vời lắm thay! Xúc chạm việc mà chân; người không liễu đạt, Phật và Niết-bàn đều nói là điên đảo.”

Hỏi: “Các kinh Đại thừa phần nhiều mượn củi, lửa làm thí dụ, nay đã phá củi, lửa thì mượn chỗ nào, cái gì để làm thí dụ ư?”

Đáp: “Phẩm này vì người ngoài chấp lời kinh, mà hiểu, nên phải phá chấp của họ: “Trong kinh là thuyết Nhân Duyên giả gọi, không có dụ mà dụ; dụ không có đối tượng dụ. Người ngoài cho là có pháp, để làm pháp; có dụ, để dụ, trái lại là phá kinh. Nay, tìm củi, lửa không được bèn nói dụ không có đối tượng dụ, làm cho thức không có đối tượng dụ để thí dụ, chính là trình bày kinh.

10) Chúng sanh Bất cứ nơi nào, cũng đều bị ràng buộc, chẳng hạn như thấy có củi, lửa bèn khởi lên phiền não, nghiệp, khổ. Chư Phật, Bồ-tát, ở khắp mọi nơi chốn, đều giải toả sự ràng buộc của chúng sinh, nên nói phẩm này.

Phẩm được chia ra làm ba:

1) Phá dụ thuyết của ngoại đạo.

“Hỏi: vì sao nói “đốt cháy, có thể đốt cháy? v.v... trở xuống;

2) Phá pháp thuyết của họ: “Nếu người nói có “ngã” v.v... trở xuống.

3) Pháp dụ, đã nghiên cứu tận cùng mà quở trách.

Hai môn đầu y cứ chánh quán, tìm kiếm “không”. Một môn kế là, với tâm tà cho là “có”.

- Y cứ phá dụ thuyết, gồm có sáu môn:

1) Môn khác

2) Môn đối đãi nhau

3) Môn nhân, vô nhân

4) Môn nội, ngoại

5) Môn ba thời

6) Môn 5 cầu

- Môn đầu có hai:

1, Văn xuôi

2, Bản kệ

- Văn xuôi được chia làm bốn:

1, Lập

2, Phá

3, Bào chữa

4, Phá bào chữa

- Trong lập có ba:

1, Pháp thuyết

“Như đốt cháy, có thể đốt cháy v.v... trở xuống.

2, Dụ thuyết v.v... “Đốt cháy là người thọ v.v... trở xuống.

3, Hợp dụ.

“Đáp rằng v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá. Đều không thành, gồm có bốn nghĩa:

1) Từ trước đến đây, đối tượng dụ đã không thành; chủ thể dụ tức hư hoại (hỏng). Vì chủ thể, đối tượng này, như đốt cháy, có thể đốt cháy. Vì chủ thể đốt cháy là “không”, nên đối tượng để đốt cháy cũng “không”.

2) Trên đã phá hữu vi, vô vi, tất cả vật. Chủ thể đốt cháy, đáng đốt cháy đã là hữu vi, vì đã thuộc về cách phá trước, nên không đáng làm dụ, thành rakhông nên dẫn chứng.

3) Nếu Đối tượng nhìn thấy nếu thật, thì một việc có thể biết.

Từ trước đến đây, các lập đã tìm kiếm, không có chỗ từ. Nay lại một lần nữa, trích dẫn, biết luống dối.

4) Như dưới đây, sáu môn như “một”, “khác” v.v..., tìm kiếm không có từ đâu, nên không thành. Nay, lại y cứ xa “một”, “khác”, tìm “không”: “một”, thì chỉ có củi, không có lửa. Vì không có lửa, làm sao có củi? Nên nói là: “đều không có”. Lại, “một”, thì chỉ có lửa, không có củi; không có củi, thì làm sao có lửa? lại đều “không”. “Ba” thì một vật thể, vì không thể nói củi, lửa kia, nên lại đều là “không”.

“Khác”, cũng có ba lỗi:

1) Đã khác thể thì lẽ ra lìa nhau, tất sẽ có lỗi đông, tây.

2) Lỗi trước, sau: chưa có củi, lẽ ra trước đã có lửa.

3) Lỗi còn mất: củi mất, lửa còn. Cho nên, đều là “không”.

“Hỏi rằng: v.v... trở xuống, là phần thứ ba, bào chữa. Một lớp hỏi đáp sau đây chính là nói tông chỉ Đại thừa của kinh, luận, giải thích lý do phá, lập:

Hỏi: “Vì sao y cứ phẩm này để nói đại ý phá, lập?”

Đáp: “Vì ký thác bất cứ một phẩm nào đều đáng được nói đến phá, lập. Vả lại, phẩm này vì dùng thí dụ chung cho tất cả pháp, nên y cứ ở phẩm chung, để nói chung về lập, phá. Hơn nữa, cuối cùng phẩm này vì đến pháp thí dụ đã chu toàn, nên nói về lý do phá, lập.

Y cứ câu hỏi, chia làm hai:

1) Xin đình chỉ "một", "khác".

2) Nói về lý do "có", "không", đình chỉ "một", "khác": vì muốn cho Luận chủ phân biệt phá, lập "có", "không", và người ngoài biết tiếp nhận vấn nạn "một", "khác", tất nhiên, lời lẽ của họ đều quanh co. Nay, vì muốn che giấu điều quanh co của mình, nên họ xin đình chỉ "một", "khác". Lại, người ngoài biết đáp và không đáp, cả hai đều không chung, cho nên xin đình chỉ. Lại, vì muốn nắm lấy vấn nạn của Luận chủ để vấn nạn Luận chủ, sao cho đồng với mọi người, nên xin đình chỉ. Lại, từ đầu luận đến nay, đều thuận với tông chỉ lập nghĩa. Một câu hỏi này là trái với vấn nạn, để lập:

"Nếu nói không có đốt cháy, đáng đốt cháy v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói về "có", "không". Về câu hỏi có hai ý:

1) Hỏi về đốt cháy, đáng đốt cháy, đối tượng phá.

2) Hỏi về "một", "khác" của chủ thể phá.

Hỏi: "Đốt cháy, có thể đốt cháy, đối tượng phá, có hai quan điểm "có", "không": Nếu "có" mà phá, thì sẽ phạm bốn lỗi:

1, Về mặt đạo lý là có thật. Nếu muốn gượng phá làm cho "không", thì đó là tà kiến. Vì thế, nên kinh Đại phẩm nói: "Nếu pháp trước "có", sau "không", thì Chư Phật, Bồ-tát sẽ có tội."

2) Nếu "có" thật, thì sẽ không thể làm cho "không", dụ như chân có thể làm cho "có"."

3) Tôi thấy có thể đốt cháy "có", ông cũng thấy "có" cháy. Đã đồng là "có", vì sao lại phá để cho "không"?"

4) Ông đem cái "có" để phá cái "có" của ông, như hỏi, không thành hỏi của cuối phẩm Năm ấm. Nếu nói "không" đốt, có thể đốt cháy mà muốn phá thì cũng có bốn lỗi:

1, Nếu là "không" thì không nên phá, vì phá thì không nên "không". Nay, hiện thấy ông phá, nên biết chẳng phải không.

2, Nếu "không" mà phá, thì sao không phá sừng thỏ, lông rùa, mà phá đốt, có thể đốt cháy ư?"

3, "Tôi thấy cái "có" của người kia; ông thấy cái "không" của người kia. "Có" không, "không" mất tội, phước không có tà kiến, nên kinh nói: "Thà khởi thân kiến, chứ không mắc phải "ác thủ không"!

4, Dùng "không" của ông để phá cái "có" của tôi, cũng lấy cái "có" của tôi để phá cái "không" của ông, như cuối phẩm Năm ấm, hỏi không thành hỏi.

Từ câu: "Nếu nói không có đốt, có thể đốt v.v... trở xuống, là có

văn vấn nạn.

"Như sừng thỏ v.v... trở xuống, là không có văn vấn nạn."

Ý hỏi: Chỉ thấy vấn nạn là "không", chẳng thấy vấn nạn là "có". nếu đặt ra 2 quan điểm để vấn nạn, thì sẽ ít, không tiện.

"Như sừng thỏ v.v... trở xuống, chỉ là giải thích lại, không có vấn nạn.

"Nếu ông chấp có "một", "khác" v.v... trở xuống, là phần thứ hai, hỏi về chủ thể phá, cũng có bốn lỗi:

1, Có chủ thể phá, tất nhiên có đối tượng phá, tức Luận chủ có chủ thể, người ngoài có đối tượng.

2, Đều là "có", thì đều nên phá. Nếu không như vậy, thì đều không bị phá.

3, Nếu ta phá, ông không phá, thì cũng như ông phá, ta không phá.

4, Nếu có phá, không phá, thì có hữu, không hữu bốn vấn nạn. Nếu không có chủ thể phá, cũng có bốn vấn nạn:

1, Không có chủ thể phá, thì lấy (ai) để phá người khác?

2, Nếu trong không có chủ thể, mà ngoài có đối tượng thì đây là nhân trong có ngoài, đối đãi với "không", nói "có".

3, Nếu không có chủ thể phá, thì không có kiến.

4, Không có chủ thể phá là đại tà kiến, vì không có đối tượng phá, nghĩa là không có ngoại đạo, không có chủ thể phá, tức không có nội đạo, nghĩa là tà kiến lớn, mà trong văn chỉ y cứ "có" để vấn nạn, chẳng nói là "không".

Đã nhận thấy từ phẩm đầu đến đây, Luận chủ luôn dùng "một", "khác" để phá người ngoài, rồi cho rằng Luận chủ "có" "một", "khác", nên nói: "Nếu ông thừa nhận "có", "một", "khác", thì tức là "đã có". Nếu Luận chủ "không" "một", "khác", thì sẽ không đem "một", "khác" để trách người ngoài, mà đã dùng "một", "khác" để quở trách người ngoài, thì đủ biết Luận chủ đã thừa nhận có "một", "khác".

Trung quán Luận sớ quyển thứ sáu, phần đầu xong.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 6 (Phần 2)

PHẨM ĐỐT, CÓ THỂ ĐỐT (KẾ LÀ) THỨ MƯỜI

"Đáp rằng v.v... trở xuống, là phần thư tư, Luận chủ đáp: Người ngoài, trước hỏi về đối tượng phá, kế là hỏi về chủ thể phá.

Trong hỏi đối tượng phá, trước hỏi "có", kế là hỏi "không". Nay chỉ đáp chung.

- Trong phần đáp chia làm bốn:

1/ Đáp tùy tục

2/ Dẫn ví dụ để giải thích.

3/ Đáp trái lại

4/ Chế phục vấn nạn tông chỉ.

- Nhưng, đại ý của phần đáp này chỉ có hai môn:

1/ Dù phá mà "không"

2/ Dù "không"mà phá

Đáp người ngoài hỏi: "Vì phá nên "có", "không" thì không phá. Nên nay, nói dù phá mà "không", dù "không" mà phá. Năm câu trong tùy tục tức là năm chuyễn. Đầu tiên, nói rằng: "Vì tùy tục ngữ, nên không có lỗi: "Trong tâm ta có "một", "khác" và đốt, có thể đốt, để phá ông, thì ta sẽ có lỗi. Trái lại, vì trong tâm ta chưa từng có ấn tượng về "một", "khác", và đốt, có thể đốt, cũng không nói quan điểm "có", "không"; vừa có, vừa không; chẳng phải có, cũng chẳng phải không, trong, ngoài, nên kinh Đại Phẩm nói năm không tiếp nhận, hành cũng không tiếp nhận; thậm chí không tiếp nhận cũng không "tiếp nhận", hành cũng vô thọ cho đến bất thọ cũng không thọ là công dụng rộng lớn của tam-muội vô thọ của Bồ-tát, mà trong miệng nói "một", "khác", để phá đốt, có thể đốt của ông: Vì gọi sinh ở tục nên tùy tục nói. Đốt, có thể đốt này và "một", "khác" đều là thuyết của thế tục. Nay, nói theo thế tục, tất nhiên, ta không có lỗi. Đốt, có thể đốt, nếu nói "một", "khác" thì không gọi là tiếp nhận: câu thứ hai, giải thích về lời nói tùy

tục trên, tâm ta không có đối tượng tiếp nhận. Lại, nhận lấy xa ngoài tâm người ngoài liền nói: “Đã nói tùy lời tục thì lẽ ra tùy tục tiếp nhận”, nên nay đáp: “Dù tùy tục có nói năng mà không tùy tục có, thọ hưởng, tức là dù lời nói đồng, nhưng với tâm Bồ-tát thì khác. Nếu lẫn lộn với ngôn thuyết của thế tục thì sẽ không có đối tượng để luận, đây là câu thứ ba. “Người ngoài nói: “Tâm ông đã không thọ, còn ý nghĩ gì, mà miệng nói, tâm có đối tượng thọ. Cho nên, đáp rằng:

“Nếu tâm không có đối tượng thọ, thì vị trí của tâm hành đều diệt. Nếu tự không có đối tượng để nói thì đường ngôn sẽ dứt, tức là khách, chủ nhìn nhau yên lặng, đâu có gì để luận ư?”

Nay, chư Phật, Bồ-tát xuất thế, chính vì muốn cho chúng sinh luận về chánh đạo. Nếu không tùy tục nói, thì sẽ không luận đạo.

Nếu không nói đốt, có thể đốt, thì làm sao mắt có đối tượng phá: Câu trước tùy tục nói, là vì làm rạng rỡ đạo. Nay, tùy tục nói là nhằm phá bệnh, cho nên thông suốt ý giáo để mở đạo làm tông chỉ. Xét vì tâm thánh lấy dứt binh làm gốc. Kế là, về mặt lý đã không có lời nói, thì vì sao nơi không có lời nói mà gượng có ngôn từ, há chẳng phải trái với lý đó sao? Chính vì thế, nên giải thích rằng: “Nếu ta xưng lý không có lời nói, thì lý sẽ không thể sáng tỏ, làm sao ông hiểu được ư?” Hoặc nói: “Đại ý câu thứ năm rằng: “Nếu không có đối tượng nói chính, hợp với đạo lý, thì đâu cần ngôn thuyết, nên nói: “Nếu không có đối tượng nói, thì nghĩa không thể sáng tỏ.”

“Như có luận giả v.v... trở xuống, là phần thứ hai, dẫn so sánh đáp. Đây là phá luận giả “có”, “không”. Nói “có”, là vì muốn nói “chẳng phải có”, “nói “có” mà không tiếp nhận “có”. Nay, cũng vậy.

“Nếu miệng có nói v.v... trở xuống, là phần thứ ba, đáp trái ngược dù ông đọc tụng, ta phá mà mà không bị ta phá miệng ta đọc tụng, ông lập, há tiếp nhận lập của ông ư?

Hỏi: “Người ngoài đọc tụng ở chỗ nào mà Luận chủ phá ư?”

Đáp: “Trên đã nói: “Nếu không có đốt, có thể đốt, thì làm sao dùng tướng “một”, “khác” để phá “tức” là đọc tụng?

“Cho nên, dùng “một”, “khác” v.v... trở xuống, là phần thứ tư, chế phục vấn nạn tông chỉ, kệ, chia làm hai:

1/ Kệ đầu, phá cả “một”, “khác”, thứ hai, là sáu kệ phá riêng về “khác”.

Nửa trên của bài kệ đầu, là phá “một”; nửa bài kệ dưới, là phá “khác”. Đại ý kệ này phần nhiều có bao gồm. Nửa bài kệ trên, dưới đều là trách. Nửa bài kệ trên y cứ môn Pháp thuyết để trách: “Hiện ông

đang có "nhân" pháp, chủ thể, đối tượng, làm sao là "một" ư?"

Nửa bài kệ dưới, y cứ dụ để trách: "Ông được củi lửa hiện nay lìa nhau, có thể thừa nhận cái "khác" của ông.

Lại, trên, dưới đều là đều: "Đầu tiên, nêu thí dụ đều là pháp. Nếu củi, lửa là "một", thì "người" "pháp" tức là "một".

Nủa kệ dưới, nêu thí dụ đều là thí dụ: "Nếu lửa, củi "khác" thì lẽ ra được lìa nhau? Nếu không thể lìa nhau, thì không thể "khác".

Lại, nửa bài kệ trên là đối "duyên", nhờ vào "khác", để phá "một".

Nửa bài kệ dưới là y cứ duyên giả, y cứ "khác", để phá "khác".

Lại, nửa bài kệ trên, y cứ "một" phá "một", y cứ "khác" phá "khác".

Lại đều là môn buông thả: nửa bài kệ trên, là buông bỏ "một", "người", "pháp" đã "một" thì cả thiên hạ đều là "một", thì tức là mất "khác", mất "khác" cũng không phải "một". Nửa bài kệ dưới, giả sử cho là khác thì tất cả đều khác, tức là không có "một". Lại, nếu chấp lửa, củi là "một", thì sẽ phạm bốn lỗi:

1/ Phá Nhân Duyên: Vốn nhờ lửa có củi, nhờ người có "pháp". "Một", tức không có nghĩa làm nhân cho nhau, tức là phá Nhân Duyên. Phá Nhân Duyên tức là phá giả, tức giả tức phá Trung đạo.

Lại, nếu thấy Nhân Duyên, gọi là thấy Phật; thấy Phật, tức thấy Phật tánh, Niết-bàn. Nay, phá Nhân Duyên tức đều không có đối tượng thấy. Lại, nếu là "một" thì lửa lại đốt lửa, củi lại truyền củi. Lại, "một" gọi lửa, lẽ ra được củi, gọi củi lẽ ra được lửa, gọi bình, lẽ ra được thợ gốm, gọi thợ gốm, lẽ ra được bình. Lại, "nhân" "pháp" là "một". "Nhân" thường, pháp vô thường, thì đều là thường, đều là vô thường.

Nếu "khác", cũng có bốn lỗi:

1/ Phá Nhân Duyên: Nhân Duyên "khác", thì chẳng làm nhân cho nhau, chẳng làm nhân cho nhau thì chẳng phải Nhân Duyên, chẳng phải Nhân Duyên thì chẳng phải giả, chẳng phải giả thì chẳng phải trung, nên như lỗi trong "một".

Lại, nửa bài kệ trên, dưới, gồm phá các nghĩa cốt yếu:

1/ "Một", "khác" của Tăng-Khư, Vệ-Thế.

2/ Chân, tục là một thể, hay khác thể.

3/ Chân, vọng là "một", hay "khác".

4/ Tâm, "hoặc" "một", "khác".

Lại, như hỏi: "Tên cột và cột là "một" hay "khác"?. Nếu khác, thì tên cột chẳng phải chỉ "khác" với cột, mà cũng khác với tất cả vật.

Đã gọi được cột, lẽ ra được tất cả vật. Không như vậy, lẽ ra đều không được vật.

Nếu là "một", thì cột lẽ ra vào miệng.

Hỏi: "Chân, tục là "một", "khác" thì có lỗi gì?"

Đáp: "Nếu là "một" thì sẽ có năm lỗi, ba tiết. Năm lỗi là:

1/ Vì chân từ tục, nên tục vô thường, chân cũng vô thường.

2/ Vì tục từ chân, nên chân thường, tục cũng thường.

3 Chân không từ tục, tức chân "khác" với tục.

4/ Tục không từ chân, tức tục "khác" với chân.

5/ Nếu nói "thể" là "một", nghĩa khác tức là vừa một, vừa khác. Vì "thể" "một" nên cũng "một", vì nghĩa "khác", nên cũng khác.

Ba tiết: là Hai nghĩa đầu, được nghĩa "một", hai nghĩa kế là, là nghĩa "khác".

Ba là vừa "một", vừa "khác".

Hỏi: "người thời nay phần nhiều chấp "thể" "một", nghĩa "khác", có lỗi gì ư?"

Đáp: "Nghĩa tục "khác" với nghĩa chân: "Vì "tức"chân, hay vì ngoài "chân". Nếu "tức" chân thì chính là "thể" "một", nghĩa "một"; nếu "khác" với chân thì ra ngoài chân. Phật và đệ tử biết ngoài pháp tánh không có pháp, sao lại ra ngoài chân? Chân, tục khác, "thể" một, sẽ hại lời nói "tức" nhau của kinh. Hai là, ngoài pháp tánh, lẽ ra có pháp? Phật và đệ tử hóa là nói dối?

Chân, vọng, nước, sóng là "một", cũng tạo ra năm vấn nạn, ba tiết. Nếu nước, sóng là "khác" thì sóng tự chao động, nước không chao động; nước tự phẳng lặng, sóng không phẳng lặng.

Văn xuôi nói: "Phân biệt là đốt, là có thể đốt, được chia làm hai thể riêng cho đông, tây." Văn xuôi nói: chỗ nào cũng lìa có thể đốt lẽ ra có đốt. Sỡ dĩ có câu này là vì trước nêu lìa để so với người ngoài, sợ người ngoài cũng cho rằng củi lửa lìa nhau như gió mạnh thổi tắt lửa, đó là lìa lửa của củi, nên nay nói chỗ nào cũng lìa, một chỗ là chỗ củi, một chỗ là chỗ lửa, đã được lìa củi thì lẽ ra cũng lìa lửa. Lại chỗ chỗ nghĩa là khiến cho các chỗ có củi lửa ấy có Đông Tây khác nhau.

"Lại nữa, như thế, lẽ ra đốt thường v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá nghiêng về "khác", dùng đốt, có thể đốt để dụ cho "người" "pháp". Vì nhiều, nghĩa là năm ấm là thật, người là giả, nên phá nghiêng một bên "khác". Lại, chia ra ba khác nhau:

Đầu tiên, là phá, kế là, bào chửa; sau, là phá bào chữa. Y cứ phần đầu lại có bốn:

1/ Phá bốn lỗi

2/ Phá hai lỗi

3/ Phá một lỗi, cũng nói: phá lấy ý

4/ Phá nấp trong tông chỉ

Nói bốn mất là:

1/ Đốt thường

2/ Mất nhân

3/ Mất duyên

4/ Không có tạo tác

1/ Đốt thường: Nếu do củi có lửa, thì khi củi tàn hết, lửa tắt, nên đốt không thường. Lửa và củi của ông khác, ở củi dù đã tàn hết, nhưng lửa sau cùng không tắt, cho nên sự đốt cháy thường.

2/ Mất nhân: Đã có thể của lửa "khác" với củi, thì lửa không nhờ củi.

3/ Mất duyên. Duyên, là nhân công. Đem công sức gìn giữ để cho lửa được đốt. Nay, lửa đã lìa củi, vẫn thường đốt, thì đâu cần giữ gìn.

4/ Không có tạo tác: Tác, là tác dụng. Lửa để đốt củi làm dụng. Nay, đã thường đốt cháy, thì vì không có dụng đốt củi, nên không có tạo tác.

Như thế, thường lẽ ra đốt. Từ nửa dưới bài kệ trước nảy sinh. Lửa, củi đã lìa nhau, như thế, thường lẽ ra đốt cháy.

Câu thứ hai, nêu không có nhân, giải thích đốt cháy thường. Lại, câu đầu, lửa tự ở thể lửa. Câu kế là, lửa không nhờ vật khác.

Câu đầu của nửa bài kệ dưới, là nói người không có công dụng đối với lửa. Câu kế là, nói lửa đối với củi không có tác dụng, không có duyên.

Giải thích nghĩa "thường": Như vật của thế gian không từ Nhân Duyên, cho nên là thường.

Câu thứ tư, là nói lửa không có tác dụng

Sở dĩ tạo ra phần này, là vì Thanh Mục khi giải thích câu thứ tư, đã viết riêng câu "Lại nữa", nên biết khác với ba câu trên. Sở dĩ Thanh Mục chia làm hai ý, là vì muốn nói lửa có hai nghĩa:

1/ Thể của lửa

2/ Tác dụng của lửa

Ba câu trên, đã nói thể của lửa là "thường". Một câu sau, nói không có tác dụng của lửa. Vì đã có thể, dụng không đồng, nên chia làm hai ý.

Văn xuôi chép rằng: "Là công sức hiện có: "Thái thờ lửa, tức việc

có thể tra cứu.”

Hỏi rằng: “ v.v... trở xuống, là phần thứ hai nói hai phá. Kệ này giải thích bốn lỗi ở trước. Trước dù có bốn lỗi, nhưng do mất hai sự:

1/ Mất nhân

2/ Mất duyên

Cho nên, có đốt cháy “thường”, kể cả lỗi không có tác dụng, nên hiện nay, chỉ giải thích hai mất, tức là giải thích đủ nghĩa trên.

Nửa trên của bài kệ, là nói mất nhân, nửa bài kệ dưới, là nói mất duyên.

Nửa bài kệ trên nói rằng: mất nhân, nửa kệ dưới nói là mất duyên, nửa bài kệ trên nói đã khác củi tự có thể của lửa, đâu cần nhờ củi, cho nên vô nhân, nửa bài kệ dưới nói:“Đã không nhờ củi thì lửa thường đốt, đâu cần giữ gìn.

Văn xuôi nói: “Lại nữa v.v... trở xuống, đây là giải thích nửa bài kệ dưới, nói về nghĩa không cần duyên.”

Lại phát khởi kệ sau, sở dĩ có câu: “Vì sao?”

“Nếu ông cho rằng, khi đốt.. trở xuống, là phần thứ ba, nhận lấy ý, phá:

Hai kệ trên, nêu bốn lỗi, giải thích bốn lỗi. Lỗi ấy đã thành, chỉ ý người ngoài nói rằng: “Không có bốn lỗi này. Vì sao? Vì “khác” có hai thứ:

1/ “Khác” làm nhân cho nhau

2/ “Khác” không làm nhân cho nhau

Không làm nhân cho nhau, khác thì có bốn lỗi. Khác của làm nhân cho nhau, không có bốn lỗi.

Lúc đốt, gọi có thể đốt: Câu này có trái, thuận, trái: là Nếu khi chưa đốt, đã là có thể đốt, tức “có thể đốt” không nhân đốt, đốt cũng không nhân có thể đốt, tức là khác không làm nhân nhau, nên có bốn lỗi.

Nay, khi đốt, mới là có thể đốt, cho nên “có thể đốt” nhân “đốt”, tức là biết “đốt” nhân “có thể đốt”. Đã có nhân, thì có duyên. Nếu có Nhân Duyên, khi Nhân Duyên hết, sẽ dứt, nên sự đốt cháy không “thường”. Vì nhờ Nhân Duyên mới có lửa, nên lửa thì đốt cháy củi, không có lỗi không có tác dụng, cho nên tránh khỏi bốn lỗi.”

Hỏi: “Từ trước đến đây hai bài kệ đã chỉ rõ sự đốt cháy có bốn lỗi lầm. Nay, vì sao không bào chữa cho nghĩa “đốt”, mà bào chữa cho “có thể” đốt?”

Đáp: “Vì nêu “có thể đốt” để bào chữa cho “đốt”. “Có thể đốt

không nhờ “đốt” còn không thành, huống chi “đốt” không nhờ “có thể đốt” mà được thành lập ư?”

Hỏi: “Trên đã nói bốn lỗi. Nay, vì sao không bào chữa đầy đủ ư?”

Đáp: “Vì nay chỉ nêu do nghĩa mà thành, ba lỗi còn lại, tự sẽ tránh khỏi.”

“Lúc bấy giờ chỉ có củi, nửa bài kệ dưới là phá. Giả sử khi đốt, lại chỉ lẽ ra gọi là củi, không nêu gọi là “có thể đốt bởi đốt, không đốt đều “khác”, nói “đốt” và “không đốt” rốt cuộc là khác, tức chỉ là củi thôi, đây chính là phá.

“Vật nào đốt có thể đốt?”: Đối với đốt và không đốt, sau cùng “khác” nhau, chỉ có củi thì đâu được nói là khi đốt, mới gọi có thể đốt cháy?, nên câu trên là phá, câu dưới là quở. Lại, đốt và không đốt, sau cùng là “khác”, chỉ có củi thì lúc bấy giờ, có vật gì đốt và có thể đốt ư?, tức là tìm kiếm hai vật .

Lại giải thích: “Bấy giờ, chỉ có củi”: đây là nhắc lại nghĩa của ngoại đạo. Người ngoài nói: “Khi đốt cháy, củi gọi là có thể đốt, khi chưa đốt cháy, củi này chỉ có ở củi, nên nay nhắc lại.

“Vật nào đốt, có thể đốt?”, Đây là bắt đầu phá, nêu củi chưa đốt, để phá khi đốt, gọi là có thể đốt. Nghĩa“Chưa đốt”, của ông, lúc bấy giờ, đã chỉ có củi, thì ông có thể lấy vật gì để đốt, gọi là có thể đốt? Đây là nói không có lửa lìa củi, đốt củi lìa lửa, gọi là có thể đốt! Nếu ông lại cho có lửa lìa củi để đốt, củai lìa lửa, gọi “có thể đốt”, thì lửa củi lìa, củi cũng lìa lửa, tức là không nhân nhau. Đã không làm nhân cho nhau, tất nhiên không cần nhân công, vì thế, ở đây giải thích nghĩa nhân công là không , trở lại đủ bốn vấn nạn trên, sau giải thích là chính.

Văn xuôi lại gạn hỏi tông chỉ “khác”: “Ông nói đã lìa sự đốt cháy, mà có có thể đốt riêng, thì sao lại nói khi đốt mới gọi là “có thể đốt”? Nếu khi đốt cháy, mới gọi “có thể đốt”, thì không được “khác”; nếu “khác” thì không được nói là khi đốt, gọi là có thể đốt.

“Lại nữa, nếu “khác” thì không đến v.v... trở xuống, là phần thứ tư, vấn nạn nấp trong tông chỉ: “Trên, dù ông nói rằng, khi đốt cháy, gọi là có thể đốt, sau cùng là nghĩa “khác”. Nếu sau cùng là nghĩa “khác” thì không nhân nhau, lại nấp trong bốn lỗi, chỉ nói “không nhân nhau” là “không đến”.

“Hỏi rằng: v.v... trở xuống”, là phần thứ hai, nghĩa bào chữa của người ngoài. “Người ngoài nói là vì đốt kia “khác” nhau, nên được có đến với nhau.” Nếu không khác thì đâu có đến ư?”

Hỏi: "Về nghĩa "khác" của củi, lửa, ai đã lập ra ư?"

Đáp: "Cả hai nhà nội, ngoại đều nói "thể" "khác", hai nhà ngoại đạo:

1/ Tạo khắp

2/ Tạo nghiêng về một bên

đều nói rằng củi lửa khác "thể". Tỳ-đàm nói: "Lửa là nhiệt, xúc chạm củi, có bốn cực vi."

Luận Thành Thật nói: "Hai pháp sắc, và xúc chạm gọi là lửa. Lửa là giả danh củi là giả danh mà có bốn cực vi, cho nên là "khác". Vì sự khác nhau giữa củi, lửa ấy nên lửa thì đốt cháy củi, gọi lửa đến củi; củi thì chuyễn lửa đi, nói là củi đến lửa."

"Đáp rằng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá bào chữa: "Nam, nữ các vị trước có không đến, cho phép sau có đến, củi lửa đều đến thì làm sao đến ư? Nếu ông trước đã làm cho củi, lửa lìa nhau, không đến sau khi đốt, ông cho đến.

"Hỏi: đốt, có thể đốt đối đãi nhau v.v... trở xuống, là phần thứ hai môn đối đãi nhau phá."

Từ đầu luận đến đây, phần nhiều phá nhân, thành lập nghĩa giả, một chương này phá giả đối đãi nhau.

Sở dĩ phá đối đãi nhau, là vì sự đối đãi nhau, chung cho vạn nghĩa của sinh tử, Niết-bàn, ba thừa, nhất thừa v.v... Nếu nghĩa đối đãi nhau được thành lập, thì vạn nghĩa sẽ thành. Nếu nghĩa đối đãi nhau bị hủy hoại, thì tất cả nghĩa đều hoại, chỉ vì nội, ngoại, Đại, Tiểu thừa đều cho rằng thật sự có đối đãi nhau, trong đó khởi lên ái, kiến thành nghiệp khổ. Luận chủ đã tìm nghĩa đối đãi nhau không có từ đâu, tức là chứng tỏ vì muốn cho phiền não được tịnh, nên phá nghĩa đối đãi nhau", trước hỏi, sau đáp:

Hỏi: "có đốt, có thể đốt, sao nói là "một"?, vì đối đãi nhau mà thành, há có thể nói là "khác"? Vì cũng được dùng tướng, nên không là "một", vì đối đãi nhau, nên không "khác", là tránh khỏi vấn nạn "một", "khác". Chỉ đối đãi nhau, gồm nhiều môn có chung, riêng, định, bất định, một pháp, hai pháp.

Đối đãi chung: Nếu dài thì đối đãi với không dài. Ngoài "tự dài", đều là không dài.

Đối đãi riêng: Như dài đối với ngắn. Một sư cũng là danh từ, đây là sơ, kín đối đãi nhau. Nếu dài ngắn đối đãi nhau thì gọi là đối đãi sơ. Dài đối với không dài, trái lại là đối dãi kín. Vì "tức" dài luận không dài, nên không dài đối với dài, đây tức là kín. Dài, ngắn đối nhau, tức

là hai pháp, vì vậy gọi sơ, nên Sơn Trung Cựu ngữ nói: "Thành bình của không phải bình, thành không xanh, của màu xanh, tức chỉ cho bình là không phải bình, nên không là bình thành bình.

Đối đãi nhất định: Như sinh, tử đối đãi với Niết-bàn, và sắc, tâm đối đãi nhau, gọi là đối đãi nhất định.

Đối đãi không nhất định: như một trượng ngắn hơn thân hình cao năm trượng, dài hơn ba trượng, gọi là đối đãi không nhất định.

Một pháp đối đãi: Như một người vừa là cha, vừa là con.

Hai pháp đối đãi: Như hai vật dài, ngắn.

Nay, bốn bài kệ này phá khắp tất cả nghĩa đối đãi nhau, bốn kệ này gồm nhiều ý, nay vả chia ra hai chương.

Hai kệ đầu phá thành lập đối đãi, hai kệ tiếp theo là phá thành lập đối đãi.

Phá thành lập nghĩa đối đãi: Như người Đại, Tiểu thừa trong, ngoài đều nói: "Trước có "thể" của dài, ngắn, thành luận sau vềnghĩa đối đãi nhau của dài ngắn.

Kế là, nghĩa đối đãi thành: Khác với ba luận sư: "chẳng phải trước đã có dài, ngắn, về sau mới đối đãi nhau, nên có dài, ngắn. Hai môn này gồm thâu chung tất cả nghĩa đối đãi nhau một cách cùng tận. Phá hai tông chỉ này, thì các nghĩa đối đãi đều hoại. Hai môn đều có hai:

Môn đầu có hai:

1/ Kệ trước nhất định chia ra, tức là phá.

2/ Kệ thứ hai tiếp nhận nhất định chính thức phá thành lập đối đãi.

Chia ra nhất định được chia làm hai:

1/ Nửa bài kệ trên, là nhắc lại cả hai.

2/ Nửa bài kệ dưới, là chính thức nhất định.

Nghĩa này đã được giải thích rõ ở văn xuôi. Nay, chỉ giải thích tóm tắt.

"Nếu trước có "có thể đốt"; sau có "đốt", thì sẽ rơi vào lỗi "khác" ở trên, trước "đốt", sau "có thể đốt" cũng vậy. Đã có trước, sau, tức là lìa nhau. Nếu như lìa nhau, thì lại là nghĩa "khác", tức chẳng phải đối đãi. Nếu cùng lúc thì củi và lửa đều có, cũng không cần đối đãi nhau, nếu củi và lửa đều không, không thì không có vật, cũng không có đối đãi.

Văn xuôi có bốn: Nghĩa là nhắc lại cả hai, nhất định cả hai, vấn nạn cả haivà kết thúc cả hai.

Nhắc lại song song, như văn.

"Trong đây v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nhất định."

"Nay, nếu nhân v.v... trở xuống, là phần thứ ba, vấn nạn. Trong vấn nạn, được chia làm hai:

1/ Vấn nạn "có thể đốt" ở trước, vì người mê lầm nhiều chấp.

2/ So sánh vấn nạn "đốt" ở trước.

- Trong vấn nạn có bốn:

1/ Mất nhân

2/ Không thành

3/ Không trước

4/ Đồng hư hoại

Đầu tiên, như văn:

"Nếu đốt, không đốt v.v... trở xuống, là phần thứ hai, không thành. E người ngoài sẽ tiếp nhận "có thể đốt" mất nhân, mà "có thể đốt" được thành của Luận chủ, cho nên, nay nói: "Nếu đốt, không đốt, có thể đốt thì có thể đốt sẽ không thành.

"Lại, "có thể đốt" không ở chỗ khác v.v... trở xuống, là phần thứ ba, nói "có thể đốt" không ở trước, phải ở chỗ đốt cháy, mới gọi "có thể đốt", thật ra thì không ở chỗ khác, há ở trước ư? Chỗ khác: khác với chỗ lửa, tức là đoạt nghĩa ở trước của "có thể đốt" kia. Đầu tiên, vì mặc tình ở trước, nên có lỗi mất nhân không thành, nên nay, kế là, đoạt nghĩa ở trước.

"Nếu "có thể đốt" không thành v.v... trở xuống, là phần thứ tư, vấn nạn đồng hư hoại."

"Nếu trước đã có đốt, sau có "có thể đốt" v.v... trở xuống, là phần thứ hai, kế là, phá đốt, cũng có bốn lỗi, như đã nói ở trên.

"Cho nên v.v... trở xuống, phần thứ tư, song kết"

"Lại nữa, nếu nhân, "có thể đốt" mà đốt v.v... trở xuống, là phần thứ hai, tiếp nhận phá nhất định thành nghĩa đối đãi. Kệ được chia làm hai:

1/ Nửa bài kệ trên"Đốt" có lỗi lại thành lập.

2/ Nửa bài kệ dưới nói"Có thể đốt" có lỗi không đốt ý của hai nửa trên dưới trong kệ này, nếu.

Trước đã có "thể" của "đốt" chờ đợi có thể đốt, cũng với lấy hai lỗi. 1/ Đốt có lỗi lại thành; 2/ Có thể đốt có lỗi thành. Trước có thể của có thể đốt, sau đối đãi với đốt, cũng có hai lỗi.

- Nửa bài kệ trên được chia làm hai:

1/ Câu đầu, nhắc lại đối đãi

2/ Câu kế là, chính là nói lại thành.

Lại Thành: khi chưa có đối đãi với "có thể đốt", là đã có "thể" của "đốt" rồi, đây là một thành. Kế là, sắp "đốt", lại đối đãi với "có thể đốt", lại là một thành lập, nên chưa đối đãi đã thành. Sau, vì đối đãi lại thành, nên lại thành.

Hỏi: "lại thành có lỗi gì?"

Đáp: "Chỉ một vật thể, chỉ nên một thành. Nếu lại thành thì ứng với hai vật. Lại, một vật thể mà có lại thành, thì một thành lẽ ra có hai vật. Không có hai vật, một thành, vì đâu có một vật mà hai thành ư?

Nửa bài kệ dưới, nói "có thể đốt" có lỗi không thành: Đã sắp "đốt" phải chờ đợi "có thể đốt", trước phải có "có thể đốt", thì "có thể đốt" sẽ không thành, vì do đối đãi của ông mới thành. Nay, vì "có thể đốt" không đối đãi, nên "có thể đốt" không thành. Vì thế, nên "đốt", "có thể đốt" đối đãi nhau, "đốt" có lại thành, "có thể đốt" không thành.

Hòa với trên, lại nói: "Ngay khi "đốt" đối đãi với "có thể đốt", "đốt" có lỗi lại thành; "có thể đốt" có lỗi mất đối đãi, lại thành như trên.

Mất đối đãi: "Có thể đốt" đối đãi với "đốt" của ông, phải biết rằng, trước đã có "có thể đốt". Đã có trước, thì biết không đợi "đốt" mà có, nên là mất đối đãi.

"Lại nữa, nếu pháp có đối đãi thành v.v... trở xuống, là phần thứ hai, hai kệ vì phá đối đãi thành cũng có hai: Đầu tiên, chính là phá; kế là, giải thích phá. Lại, đầu tiên, đều không có phá, sau là nghiên cứu phá.

Sở dĩ có cách phá này, là vì người ngoài nói: "Nếu thành xong, lại đối đãi, thì "đốt" có lại thành; "có thể đốt" có lỗi mất đối đãi. Nay, vì đối đãi nên mới thành, chưa đối đãi, chưa thành, thì chỉ có một thành. Vì "đốt" đã đối đãi nên thành, vì không có thành lại, nên "có thể đốt" vì trở lại đối đãi với đốt nên thành. Vì "đốt" nên thành, thì "có thể đốt" sẽ không có lỗi mất đối đãi." Cho nên phá đối đãi thành."

Hỏi: "Vì sao biết phá đối đãi thành?"

Đáp: "Kệ rằng: "Nếu pháp có đối đãi thành, thì biết vì đối đãi nên thành."

Sư Luận Thành Thật nói: "Nửa bài kệ trên, nói về Thế đế nửa bài kệ dưới nói về chân đế. Sư Trung giả nói: nửa bài kệ trên nói "không hai" mà "hai"; nửa bài kệ dưới, nói "hai" mà "không hai".

Các thuyết này đâu có khác với các thuyết xưa? Người khác cũng nói: "Không hai mà hai, hai đế dẫn dắt chúng sinh. Hai mà không hai, tức một trung đạo. Nay, nói đây là nghĩa của đối tượng phá nào?

Nửa trên là nhắc lại; nửa bài kệ dưới, là phá.

"Nếu pháp có đối đãi thành, thì "pháp đốt" đối đãi với "có thể đốt" thành, pháp này lại thành đối đãi: pháp "đốt" này lại thành đối đãi của nhà "có thể đốt".

Nay, thì không có nhân đối đãi: Phá, "có thể đốt" là nhân của "đốt". Nếu tự có "thể" của "có thể đốt", không do "đốt", có thể đốt, làm nhân cho "đốt". Nay, "có thể đốt" không thể tự có, mà phải đợi "đốt" mới có, thì đâu thể làm nhân cho "đốt" nên nay là không có nhân đối đãi.

Cũng không có pháp được thành: đây là phá "đốt".

Nếu có "có thể đốt" là nhân của "đốt", mà nhân của "đốt" được thành, đã không có "có thể đốt" làm nhân cho đốt thì làm sao mà nhân của "đốt" được thành?, nên nói: "cũng không có pháp được thành." Nay, lại là một thế phá truyền đi, để giải thích.

Nếu pháp có đối đãi thành, thì sự bào chữa lại thành. Nếu chưa đối đãi mà trước đã thành thì có thể có lại thành. Nay, vì đối đãi mới thành, nên không có lại thành.

Pháp này lại thành đối đãi: người ngoài đề phòng vấn nạn. Ông đối đãi với thành của người khác, người khác lẽ ra tự thành cho nên giải thích rằng: Ngã lại thành, tha làm đối đãi nên tha không tự thành. Nay, thì không có nhân đối đãi: Luận chủ phá.

"Có tự thể của ông có thể làm tác nhân cho người khác, nay cho tha mà có không có tự thể, làm sao làm nhân cho tha được, cho nên nói: "nay thì không có nhân đối đãi". Cũng không có pháp được thành: "Ông đã không thể làm nhân cho người khác, thì làm sao có "vì người khác là quả của ông", nên không có pháp được thành.

Lại, sở dĩ có kệ này là vì trước có đối đãi, nay là đoạt đối đãi.

Trước có đối đãi: "là giả dụ cho lấy dài đối đãi với ngắn, nên dài rơi vào lại thành". Nay, đoạt đối đãi, "nếu dài, ngắn của ông đối đãi lẫn nhau thì sẽ mất hai nhân lẫn nhau, đều không có hai cõi, làm sao đối đãi ư?

- Lại, bốn kệ được chia làm năm:

1/ Đôi nhất định

2/ Đôi phá

3/ Đôi bào chữa

4/ Đôi Vấn nạn

5/ Đôi Kết thúc

- Đôi nhất định, như văn, kệ tiếp theo là, đôi phá:

"Nếu trước đã có dài đối với ngắn, thì dài sẽ có thành lập trùng, ngắn có mất đối đãi."

3/ Bào chữa song song: ""Nếu pháp có đối đãi thành, thì sẽ thông qua vấn nạn lại "thành" của nửa bài kệ trên, pháp này lại thành đối đãi; thông suốt qua vấn nạn "mất đối đãi" của nửa bài kệ dưới. Nay thì không có nhân đối đãi.

4/ Vấn nạn song song: Hai pháp đối đãi lẫn nhau, thì đều không có hai nhân, đều không hai quả.

Kế là, một kệ sau, đây là song kết hai môn "có", "không", đều không đối đãi nhau.

Lại, kệ đầu, đôi nhất định (nhất định song song) trước, sau: "Nếu trước có dài mà đối đãi với ngắn, thì dài sẽ mất đối đãi. Nếu trước kia đã không có dài, thì lấy gì đối đãi với ngắn?, nên hai môn trước, sau đều không có đối đãi nhau.

Kế là, hai bài kệ giải thích song song trước sau: Kệ đầu, giải thích trước kia đã có dài mà đối đãi với ngắn, thì dài sẽ rơi vào lại thành; ngắn rơi vào mất đối đãi. Kệ tiếp theo là, giải thích trước không có dài, đối đãi với ngắn mới có, thì dài, ngắn đều không có nhân, dài, ngắn đều mất quả.

Một bài kệ sau, kế là kết song song thành hai kệ trước:

Nửa bài kệ trên, kết trước"không có dài".

Nửa bài kệ dưới, kết trước đã có dài. Kệ bao gồm đủ các ý, cần nên chấp nhận văn tường tận, chớ cho là dài dòng.

"Lấy gì? v.v... trở xuống, là phất khởi kệ thứ hai, giải thích phá:

Sở dĩ phải giải thích phá, vì ở Luận chủ đã nói lại đối đãi lẫn nhau thì sẽ mất hai nhân lẫn nhau, đều không có hai quả.

Nay, Tiểu thừa, Đại thừa, nội đạo, ngoại đạo, đều không bị cách phá này. Như ngoại đạo lập chống đối, nêu bình làm nhân quả lẫn nhau. Nghĩa hai sinh Đại, Tiểu của người Số luận cũng đồng. Sư Thành Thật chính thức dẫn văn này để chứng minh nghĩa đối đãi nhau, cho đến phái Trung giả cũng nói, "vô" cái "có" có thể "có" do "không", nên "có" "không", chẳng thể "không do có". Đây là nhân quả không có tánh cố định, mà lại làm nhân lẫn nhau, thì nghĩa nhân thành, lại làm quả lẫn nhau, thì nghĩa quả được lập, sao lại nói không có nhân, quả ư? Cho nên, có kệ này, lại chia ra hai quan điểm để trách người ngoài.

Nửa bài kệ trên, y cứ môn "không"; nửa bài kệ dưới, y cứ môn "có":

"Nếu pháp "có" đối đãi mà thành, là nhắc lại lập. Chưa thành lập,

thì làm sao đối đãi? Đã đối đãi, nên mới thành, tức là biết khi chưa đối đãi, thì chưa thành. Khi chưa có đối đãi thì chưa thành, chưa thành, thì không có hai vật lấy gì để đối đãi nhau ư?

Nửa bài kệ dưới: "Nếu đã thành rồi, mới có đối đãi, lấy ý câu đầu, ông cho rằng, khi chưa đối đãi, trước đã có hai vật dài, ngắn, hình thành, sau đó, nói về đối đãi nhau, cố tránh khỏi lỗi không có đối đãi ở trên, nghĩa là đã thành rồi thì không cần đối đãi. Đây chính là phá. Khi chưa đối đãi, hai vật đã thành, thì đâu còn cần đối đãi nữa ư? Sự đối đãi vốn là thành, nay, chưa đối đãi đã thành rồi, thì không cần đối đãi nữa."

Hỏi: "Sư Luận Thành Thật nói: "Trước đã có hai thể dài, ngắn, sau đối đãi với nhau đặt tên. Vì trước đã có thể, cố gắng chưa thành lập vấn nạn hai "không", đối đãi nhau đặt tên, cho nên lìa nửa bài kệ dưới, không cần mất đối đãi, nên nghĩa Trang Nghiêm nói rằng: "Nhân thành là thể của thế đế, sự nối tiếp nhau là dụng của thế đế, sự đối đãi nhau là danh của thế đế."

Khai Thiện nói: "Nhân thành đương thể đối đãi liên tục là dụng. Nay, kế là, trách đối đãi":

"Khi chưa đối đãi, là đã có "thể" của dài, ngắn, rồi, thể này có đối đãi hay không? Nếu có đối đãi nhau thì sao lại nói "thể" chưa đối đãi ư? Lại, nếu thể không đối đãi thì đâu được có tên gọi của thể này? Lại nếu thể không đối đãi thì sự đối đãi nhau sẽ giả, hẹp mà đối đãi, nhau chung cho tất cả pháp, vì sao danh đối đãi mà thể không đối đãi ư? Lại, danh đối đãi, thể không đối đãi, thì lẽ ra danh đốt, thể không đốt. Lại, danh pháp đều có "thể". Danh ở miệng, lấy tiếng nói làm thể. Pháp ở giấy, lấy sắc làm thể. Danh, pháp đã đều có thể, thì danh, pháp thì lẽ ra đều đối đãi. Hoặc một đối đãi, một không đối đãi, một có thể, một không có thể. Lại danh đối đãi, thể người khác không nhân người khác, sao nói là nhân thành? Nếu "danh", "thể" đều đối đãi, thì ngay khi chưa đối đãi, chưa có "danh" lẽ ra cũng chưa đối đãi, chưa có "thể". Lại, "danh", "thể" là nghĩa Nhân Duyên, đâu chấp nhận có thể, chưa có danh? Nếu đối với người không biết, nên không có danh thì đối với kẻ không biết, nên không có thể. Về mặt đạo lý, có danh mà không biết, về đạo lý, có thể mà không biết ư? Nếu vào thời thượng cổ, có vật, chưa có danh, nên vốn không có danh, thì cũng ở thời kỳ thượng cổ, vốn không có vật như vào kiếp sơ, lúa không mọc, cũng như các pháp bất sinh.

"Cho nên, nhân "có thể đốt" v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá môn Nhân, bất nhân. Nửa bài kệ trên nói nhân vô nhân, phá đốt cháy. Nửa bài kệ dưới, phá "có thể đốt". Vì ý của hai môn này cho nên có

bài kệ:

1/ Kết trên. Môn nhân theo đuổi gần, kết bốn kệ đối đãi nhau. Không nhân kết các kệ "một", "khác" ở trước. Lại, nhân kết đối đãi ở trên, không nhân phá dứt đối đãi kia.

"Đốt không là từ chỗ khác đến v.v... trở xuống, là phần thứ tư, phá môn trong, ngoài."

Sở dĩ có văn này, vì người ngoài nghe nói nhân, bất nhân ở trên để phá, không có lời nào để hiểu, chỉ hiện thấy việc khoan vào gỗ, lửa xẹt ra, vì hợp với duyên ngoài nên "có".

Sở dĩ luận chủ lại nói môn này, vì chỉ lửa sinh có nhân, có duyên, tay, diêm quẹt v.v... làm duyên, củi làm nhân. Vì nhờ duyên mà có nên là ngoài, vì nhờ vào nhân mà sinh, nên gọi là trong. Nay tìm kiếm chúng đều không có từ đâu, há có trong, ngoài? Người Số luận nói có tánh của sự bốn đại; bốn đại nhân sự phát ra tánh, như đèn, tim đèn. Trong tim đèn này có tánh lửa. Về sau, nhân sự lửa bên ngoài đến tim đèn, tức phát ra thể của lửa, vì tánh lửa nên chiếu, đây tức có nghĩa từ ngoài đến. Có tự tánh, tức là nghĩa từ trong ra. Như Luận Thành Thật nói: "Lý trong tim đèn có lửa là nghĩa từ trong ra. Nay, do lửa bên ngoài, phát sinh lý này. Nếu không có lý này, thì lửa, tim đèn sau cùng không đốt cháy. Đây là nghĩa từ chỗ khác đến. Nay, là hỏi chung.

"Gỗ có lý tánh của lửa là khác với củi hay không? Nếu khác, thì lẽ ra có thể đốt, tức sẽ không có củi nữa. Nếu không khác, thì cho dù có cắt gỗ ra, sau cùng, lửa vẫn không phát sinh." Lại hỏi: "

"Trong gỗ không có sự lửa, không khác với thái hư, làm sao được sinh ra lửa. Lại mỗi ngọn lửa là lửa, mà chẳng phải củi. Mỗi khúc là củi mà chẳng phải lửa. Dù dính mắc nhau nhưng chung quy vẫn khác, tức sự "đốt" là vì "đốt", nên "đốt" chẳng phải "có thể đốt" đốt, có thể "đốt", là "có thể đốt". Có thể đốt chẳng phải là đốt có thể đốt. Lại, lý trong gỗ có lửa, là không đúng. Nay, dùng làm vật khác, đâu cần phải ra lửa. Như phá đất sét có tánh bình. Lại, đốt gỗ, mới gọi là củi, thì củi, lửa cùng một lúc, một lúc, tức là chẳng phải nghĩa nhân, quả. Lại, gỗ có lý lửa, nhân quả thì đồng thời. Nếu không có lý lửa thì sẽ không thể đối đãi. Lại hỏi:

"Gỗ có lý tương đương với đốt, cũng có lý tương đương với không đốt. Nếu có lý "có thể đốt", mà gọi "có thể đốt" thì có lý "có thể đốt" lẽ ra gọi "không thể đốt". Lại, trong gỗ không có sự đốt, mà nói là "có thể đốt", thì trong nước không có sự đốt cũng nói nước là vật "có thể đốt"? Lại, trong gỗ không có sự đốt mà sinh ra sự đốt, trong nước lẽ ra

cũng sinh ra sự đốt? Nếu một sinh, một bất sinh, thì hóa ra một có sự, một vô sự? Ngoài ra, như phẩm khứ lai đã nói.

5/ Môn Ba thời: "Từ trong ra, từ ngoài đến và nội, ngoại hòa hợp mà "có", đều rơi vào lỗi của môn ba thời.

"Nếu "có thể đốt", "không thể đốt" v.v... trở xuống, là phần thứ sáu, phá môn năm cầu."

Hỏi: "Lìa" "một" "khác" là năm cầu; "hợp" năm cầu làm "một" "khác", "một", "khác" đã phá rồi, vì sao lại nói năm cầu?"

Đáp: "Vì "thể" dù không có "khác", nhưng vì ngoại đạo chấp hai mươi lăm "ngã", nên phải tách rời để phá.

Hai mươi lăm "ngã": "Tức" sắc là "ngã", "lìa" sắc là "ngã"; trong "ngã: "có sắc, trong sắc có "ngã", "ngã" đã có ở năm sắc ấm, tức là hai mươi lăm.

Hỏi::"Vì sao vô sắc có "ngã"?

Đáp: "Ngã" có sắc, đây là nói "ngã" là chủ đế, "ngã" ngự trị sắc, nên thuộc "ngã", không được nói rằng sắc là chủ đến, sắc ngự trị "ngã", "ngã" thuộc về sắc, nên không có câu này.

Nếu "có thể đốt", "không có đốt", thì đây là nói "tức" ấm không có "ngã", "lìa", "có thể đốt", "không thể đốt", nói "lìa" ấm không có "ngã", "đốt" không có "có thể đốt", nói "ngã" không có ấm, ấm không thuộc về "ngã".

Trong "đốt" không có "có thể đốt": "Trong "ngã" không có "ấm", trong "có thể đốt" không thể "đốt", là nói trong ấm không có "ngã".

Văn xuôi rằng: "Ba đều không thành: giải thích "khác" v.v.... Nay, nói: câu đầu là "tức", bốn câu còn lại, đều là "lìa". Đã phá "lìa" của câu đầu, ba câu sau, đồng là "khác", đồng là câu thứ hai, phá."

Hỏi: "Vì sao nói "đốt", "có thể đốt".. trở xuống, là phần thứ hai, phá pháp thuyết. Trước hỏi, kế là đáp. Sở dĩ đặt ra câu hỏi này là vì người ngoài đầu tiên lập ra "đốt", "có thể đốt" làm thành tiếp nhận, nên mất tông chỉ, vì mê muội, hoảng hốt, không biết những điều đã nói, nên lại hỏi. Lại, không nhọc đặt ra và giải thích này, chỉ vì muốn phát khởi kệ sau, nên mới nêu lên câu hỏi này mà thôi.

Trong đáp, nửa bài kệ trên, dụ cho "nhân", "pháp" nội đạo, câu kế là, dụ bình, áo của ngoài đạo. Không nói bình, áo "một" "khác", là nhưng bình tự có nhân, quả không thể "một", "khác", nghĩa áo cũng vậy.

Tất cả Các pháp v.v...: sinh tử, Niết-bàn, chân, vọng, "không", "hữu", đồng phá sáu môn.

Hỏi: "Kệ đã phá vạn pháp: như "sự tiếp nhận, người tiếp nhận v.v... lẽ ra đã dụng đủ sáu môn, vì sao Thanh Mục lại y cứ nghiêng một bên môn năm cầu ư?"

Đáp: Có hai nghĩa:

1/ Nêu tóm tắt nghĩa sau cùng

2/ "Năm cầu" chính là vì phá "nhân", "pháp", cho nên, nêu riêng.

"Nếu người nói có "ngã" v.v... trở xuống, là phần thứ ba, quở trách người ngoài, vì dùng pháp dụ đã cuối hết, nên cần phải quở trách.

Hai là, cách phá của "năm cầu" nói trên, chỉ là phá "một", "khác", hai mươi lăm "ngã" cũng chưa phá hai mươi thứ ngã.

Nói hai mươi "ngã": "tức" sắc là "ngã", lìa "sắc" có "ngã", vừa "tức" vừa "lìa", chẳng phải "tức", chẳng phải "lìa". Một ấm có bốn câu, năm ấm thành hai mươi ngã, hai mươi "ngã", số ít, thì "thể" rộng; hai mươi lăm "ngã", số nhiều, mà nghĩa hẹp.

Trên, dù đã phá "tức", "lìa", nhưng chưa phá "vừa tức", "vừa lìa"; "phi tức", "phi lìa". Cho nên, kệ này quở trách chung.

Gốc của "tức", "lìa" đã "không", hai pháp còn lại là ngọn, nên không cần phá.

Lại, sở dĩ nói kệ này là vì Độc Tử bộ nói: "Từ trước đến đây, đã phá "tức", "lìa", không phá tông chỉ của tôi. Nay, nói về "ngã", chính là vì tạng không thể nói thứ năm, nên không rơi vào cách phá trên, do đó, nay Luận chủ mới quở trách về "ngã".

Trong tạng thứ năm, thật không có "ngã", mà nói ngang là có, chẳng phải là đệ tử Phật.

Kệ, được chia làm hai:

1/ Nửa bài kệ trên, nhắc lại đối tượng chấp của người ngoài.

2/ Nửa bài kệ dưới, là quở trách.

Nếu con người nói có "ngã", tức là tất cả các "ngã" Bản trụ, giả, thật v.v.... của Tác giả, Các pháp đều có tướng khác, nghĩa là tác nghiệp, các căn, và năm ấm v.v....

Nửa bài kệ dưới, là quở trách không có "nhân", "pháp" mà chấp "nhân", "pháp", tất nhiên sẽ không được vị của hai "không" là pháp Phật và pháp sinh. Vả lại, vì không nhận thức được chân ngã của Phật tánh, mà điên đảo chấp ngang "ngã" giả, thật v.v..., nên không được vị của chân, ngã Phật tánh. Nên kinh Niết-bàn dùng thuốc một vị dụ cho Phật tánh. Lại, không được vị của pháp một tướng, mà chấp các thứ pháp, như kinh Pháp Hoa nói: "Đều là pháp một vị của tướng, tướng

vắng lặng, thường của Niết-bàn rốt ráo, chung quy về “không”, vì không được vị này, nên chấp pháp “một”, “khác”. Đây là chấp đối với pháp sinh của người ngoài, nên dùng hai vô sinh để làm vị của Phật tánh. Nhưng pháp Phật đã chẳng phải có “nhân”, “pháp”, cũng chẳng không có “nhân”, “pháp” bốn quan điểm như vậy, đều chẳng phải vị của pháp Phật, nên nói “không được vắng lặng”, vắng lặng, tức pháp dứt bốn quan điểm.

Văn xuôi: “các pháp từ xưa đền nay không có sinh, là tướng rốt ráo vắng lặng”. Câu này trước là chỉ bày vị chân Phật pháp cho người ngoài, tức nêu lên cái mà họ đánh mất. Lại, nêu ra ý phá “nhân” “pháp” của Luận chủ.

Sở dĩ Luận chủ phá “nhân” “pháp” là vì các pháp vốn vô sinh, vắng lặng, mà người ngoài chấp ngang trái là có “nhân”, “pháp”, nên mất đi vị Phật pháp, do vậy cần phải phá. Lại, giải thích ý phá “nhân” “pháp” của tất cả kinh, luận Đại thừa, nhằm nói các pháp xưa nay là vô sinh, vắng lặng, chỉ vì ngăn sự ngang ngược cho là tâm, nên nói là phá, chứ thật ra chẳng phải phá. Lại, dựa vào tình, mà lập “có”, y cứ tình, mà ngộ “không”, vì thế nói: “phá, thật ra không phá”. Cho nên, phẩm chưa nói kệ này, đây là phần thứ hai, chính nói về người mất vị. Trong đây, nêu Tát-bà-đa và Độc tử: nêu Độc tử, nhiếp lấy tất cả bộ chấp có “ngã”; nói Tát-bà-đa, là nhiếp lấy tất cả bộ chấp có “pháp”. Lại, Tát-bà-đa, nói khởi đầu của chấp pháp. Pháp có bốn câu:

1/ “Có” tất cả pháp.

2/ “không” tất cả pháp.

3/ Vừa có, vừa không .

4/ Chẳng phải có, chẳng phải không .

Bốn quan điểm này đều là hí luận.

Vì Tát-bà-đa chấp tất cả pháp “có”, nên gọi Nhất thiết hữu bộ. Nhất thiết hữu, nghĩa là nói ba đời là “có” và ba vô vi cũng “có”, nên gọi Nhất thiết hữu bộ.

Nay, nêu chấp “có” đã sai phải biết rằng, ba quan điểm còn lại cũng sai, nên nói “nêu thỉ gồm thâu chung”

Phá Độc tử: chấp “ngã” có bốn quan điểm:

1/ Tức

2/ Lìa

3/ Vừa “tức”, vừa “lìa”

4/ Chẳng phải “tức”, chẳng phải lìa (phi “tức”, phi “lìa”)

mà Độc tử chấp phi “tức”, phi “lìa”: hai quan điểm này đã không

thành, phải biết ba quan điểm trước cũng hoại, cho nên nêu chung (sau cùng) để gồm thu thỉ (bắt đầu).

Lại, từ trước đến đây, là phá "ngã" "có thể nói". Nay, phá "ngã" không thể nói, tức là tất cả "ngã không".

Nói năm pháp tạng: Ba đời là ba, vô vi là bốn, thứ năm, gọi "không thể nói". Không thể nói, nghĩa là không thể nói hữu vi, vô vi."

Hỏi: "Vì sao phẩm này phá Độc tử ư?"

Đáp: "Vì phẩm phá "ngã" của luận Câu-Xá, nói về lập ngã của Độc tử, chính là dẫn "đốt", "có thể đốt" làm dụ. Vì có tự thể của "ngã", nên không "tức" ấm. Do ấm hợp mà sinh, nên không "lìa" ấm. Như vì có "thể" của lửa riêng, nên không "tức" củi; vì nương vào củi mà sinh, nên không "lìa" củi."

Hỏi: "Độc tử đã chấp "có" "ngã", sao lại tạo ra quán vô ngã của mười sáu đế ư?"

Đáp: "Luận Câu Xá nói: "Về sau, tức xuất quán thấy "có" "ngã", nhập quán thì thấy không có "ngã", nên được tạo ra mười sáu đế quán."

Hỏi: "Tát-bà-đa, Độc tử ra đời vào thời kỳ nào?"

Đáp: "Trong ba trăm năm sau Phật diệt độ, từ Thượng tọa bộ sinh Tát-bà-đa; từ Tát-bà-đa sinh ra Độc tử bộ. Dùng luận Huyền Nghĩa để nói, văn luận nêu hai người giải thích nửa bài trên. Người như thế v.v..., sau đây là giải thích nửa bài dưới.

PHẨM BẢN TẾ THỨ MƯỜI MỘT

Vì phẩm này có sáu nghĩa nên sinh, vì nhân kệ quở trách trên, nên khởi. Người ngoài nói: "Không có bản tế. Kinh Phật nói gần, có chúng sinh qua lại sinh tử, ông đâu được quở rằng: "Nói có chúng sinh, và các pháp, không được vị Phật pháp ư?

Hai là, người ngoài do đây sinh nghi: hoặc quở rằng: "không có "nhân", "pháp", vì sao kinh nói có "nhân", "pháp"? Nếu kinh nói có "nhân", "pháp", thì vì sao ông lại quở trách ư? Cho nên xin hội thông, đây là dùng luận nghi kinh, dùng kinh nghi luận. Lại có dùng kinh nghi kinh, trong kinh đã nói không có bản tế thì làm sao có chúng sinh và sanh tử.? Nếu có chúng sinh và sinh tử thì làm sao không có bản tế?

Ba là: Từ luận đầu đến đây, là xét thẳng tức sự, "nhân", "pháp" không có từ đâu? Một chương này nghiên cứu, tìm tòi cuối hết vạn hóa, căn bản không được, thì gốc, ngọn đều dứt, nên tất cả đều không sót.

Bốn là: giải thích các kinh Đại thừa, nói về nghĩa sinh tử, rốt ráo "không" nên nói phẩm này. Như người Tiểu thừa tự muốn dứt trừ sinh, già, bệnh, chết. Người Đại thừa thì gồm nghĩa dứt trừ, nay sẽ nói:

"Nếu thấy có sinh tử thì không thể trừ sinh tử. Biết sinh tử vốn rốt ráo "không", mới có thể thóat ly sinh tử. Như Luận Trí Độ nói: "người sinh tử có sinh tử, người bất sinh tử thì không có sinh tử."

Hỏi: "Thế nào là sinh tử?"

Đáp: "Người Tiểu thừa chỉ có một phần đoạn, theo thuyết Đại thừa nói về sinh tử thì không đồng: theo kinh Khắng-man nói, có hai thứ sinh tử: nghiệp hữu lậu nhân bốn trụ làm duyên, chiêu cảm sinh tử phần đoạn; nghiệp vô lậu nhân vô minh làm duyên cảm sinh tử biến dịch của giới ngoại."

Hỏi: Vì sao "Nghiệp Vô Lậu chiêu cảm sinh tử ư?"

Đáp: "Giải thích khác v.v.... Nay, nói đối với nội giới của phàm phu là vô lậu; đối với pháp thân, thật tướng, vẫn là hữu lậu. Nhận lấy sự sinh tâm, động niệm của mình, tức gọi là nghiệp. Vì không hiểu rõ tương ưng với thật tướng, nên nói là vô minh. Do hai Nhân Duyên này, nên sinh tử không dứt.

Người của Luận Thành Thật nói: "Có bốn thứ sinh tử:

1/ Phần đoạn

2/ Biến dịch

3/ Trung gian, là nơi Thất địa chịu sinh tử

4/ Truyền đến sinh tử vị lai

Theo luận Nhiếp Đại Thừa, có bảy thứ sinh tử: Ba, tức ba cõi; bốn, là phương tiện sinh tử; năm, là Nhân Duyên sinh tử; sáu, là sinh tử hữu hữu; bảy, là sinh tử hữu.

Nay, phẩm này phá người Tiểu thừa, Đại thừa cho rằng có sinh tử quyết định, không được thóat ly sinh tử, nên văn dưới nói: "Nếu khiến cho từ đầu đến sau, sự sinh tử kia là đều không thành, thì vì sao mà hí luận nói là có sinh, già, bệnh, chết.

Năm là, muốn giải thích ba đời là "khôngg" của kinh, như phẩm Thập Vô Tận của kinh Đại Phẩm đã phát chỉ thú, tức nói rằng: "Mé trước của Bồ-tát không thể được; mé giữa, mé sau đều không thể được, nên không có Bồ-tát. Kinh đã nói thẳng ba đời "không thật có", nhưng chưa giải thích rộng lý do "không thật có", nay vì muốn giải thích rộng hơn, nên nói phẩm này.

Sáu là, vì muốn giải thích về nghĩa vô thỉ "không" trong mười tám "không", nên nói phẩm này.

Lại, phẩm Tứ Nhiếp trong kinh Đại Phẩm nói: "Bồ-tát trụ hai không nhiếp lấy chúng sinh một/ rốt ráo "không", hai/ vô thỉ "không".

Trên, đã nói rốt ráo "không" nay nói về vô thỉ "không" nên nói phẩm này.

Hỏi: "Sự sinh tử quyết định là hữu thỉ hay vô thỉ?"

Đáp: "Người chấp nội, ngoại không đồng: người ngoại đạo cho rằng: "Tự tại minh sơ là gốc của vạn vật, là điểm bắt đầu của các pháp, gọi là bản tế." Lại, có ngoại đạo tìm kiếm tận cùng bờ mé các pháp không thể được, nên nói rằng: "thế gian vô biên", gọi không có bản tế."

Già chết nói: "Không có "danh, là bắt đầu của vạn vật; "có" danh là mẹ của vạn vật", cũng là hữu thỉ.

Người Tiểu thừa trong Phật pháp chỉ nói sinh tử có sau cùng, ở Niết-bàn Vô dư, không nói mé đầu của căn bản sinh tử, gọi không có bản tế."

Hỏi: "Vì sao?"

Đáp: "Phật nói bản tế dài, xa của sinh tử không thể biết, để cho người Tiểu thừa sinh ra ý tưởng chán lìa sâu sắc, nên không nói bắt đầu, vì muốn cho họ được nhanh chóng dứt bỏ phiền não sớm vào Vô dư, nên nói chỗ chung cuộc của sinh tử. Lại, Thượng tọa, Tăng-kỳ đồng không nói sinh tử hữu thỉ". Người Đại thừa nói: "Nếu luận chung sáu đường thì không thể nói sinh tử kia là thỉ, chung, bởi không biết sao là "sinh" tối sơ, cũng không lường được "diệt" sau cùng, nên không có

thỉ, chung. Nếu y cứ một người, thì có thỉ, chung: bắt đầu từ niệm đầu vô minh, nương vào "không" mà khởi; sau cùng dứt trừ năm trụ, được thành tựu Pháp thân.

Hỏi: "Phá ra sao?"

Đáp: "Sinh tử hữu thỉ, tức thế gian hữu biên, vô thỉ tức là vô biên. Hữu biên, vô biên là mười bốn vấn nạn ư? kinh Đại, Tiểu thừa đều nói Đức Phật không đáp. Vì nghĩa này, cho nên không nên chấp nhất định hữu thỉ, vô thỉ. Lại, Luận Trí Độ nói: "Nếu đã phá hữu thỉ, lại nói vô thỉ thì khác nào như cứu giúp người, khỏi lửa, lại xô xuống vực nước sâu." Vì nghĩa này, nên cả hai đều có lỗi.

Hỏi: "Phật là bậc Nhất thiết trí, vì sao không đáp mười bốn vấn nạn ư?"

Đáp: "Như lai xuất thế, vốn vì muốn cứu vớt nỗi khổ sinh, già, bệnh, chết của chúng sinh, nên, nếu đáp mười bốn vấn nạn, thì sẽ làm tăng thêm các kiết, cho nên không đáp."

Hỏi: "Cả hai hữu thỉ, vô thỉ đều có lỗi, vì sao có "vô thỉ không" trong mười tám "không", không nói "hữu thỉ không" ư?"

Đáp: "Long Thọ nói: "Hữu thỉ, vô thỉ đều là tà kiến, mà phần nhiều Phật đã phá "hữu thỉ", nói về vô thỉ." Nay, nói vô thỉ còn "không", huống chi hữu thỉ?, nên chỉ nói vô thỉ "không", tức biết "hữu thỉ" cũng "không". Luận Trí độ nói hữu thỉ, vô thỉ, dù đều là tà kiến, nhưng vì phần nhiều Phật nói vô thỉ, thành thử không nên nói rằng, Tiểu thừa nói vô thỉ, Đại thừa nói hữu thỉ."

Hỏi: "Kinh Niết-bàn nói: "Bồ-tát Thập địa thấy chung, không thấy thỉ, Chư Phật Như lai thấy thỉ, thấy chung, sao lại nói Đại thừa không nói sinh, tử thỉ, chung?"

Đáp: "Kinh Niết-bàn dù có nói lời này, nhưng cũng không nói rõ ràng về sự bắt đầu của sinh tử." Đạo Lãng ở Hà Tây đối với kinh Niết-bàn do Đàm Vô Sấm dịch, giải thích lời này của kinh Niết-bàn chỉ y cứ mười hai nhân duyên mà nói về thỉ chung. Vì vô minh vi tế, nên chưa quán khởi thỉ của sinh tử; vì già chết thô, nên đã xem xét chung cuộc của sinh tử. Phật thì thô, tế đều hiểu rõ, tức thỉ, chung đều thấy."

Hỏi: "Bản trụ có có gì khác với Bản tế?"

Đáp: "Bản trụ là tên người; còn Bản tế là tên pháp. Lại, Bản tế đều là chỗ bắt đầu khởi của "nhân", "pháp".

Phẩm được chia ra làm hai: trước hỏi; kế là, đáp.

Trong phần hỏi; có hai ý: Đầu tiên, là dẫn kinh; kế là, hỏi Luận chủ:

Hỏi: “Phẩm được gọi là phá Bản tế, sao lại dẫn kinh nói không có Bản tế?”

Đáp: “Có hai nghĩa:

1/ Người ngoài, đầu tiên, lập có Bản tế. Phật nói không có Bản tế, kinh phá Bản tế. Vì họ không tiếp nhận lời nói này của Phật, nên hỏi Luận chủ.

2/ Người ngoài nghi ngờ kinh Phật nói không có Bản tế: “Sao đã nói có sinh, và tử, thì lẽ ra phải “có” Bản tế?”

Nay, trình bày kinh nói không có Bản tế, phá người ngoài cho rằng “có” Bản tế, nên nói: “phẩm Phá Bản tế”. “Trong đây nói có chúng sinh”, có sanh tử. Thứ hai là người ngoài dẫn kinh Phật để vấn nạn Luận chủ rằng kinh nói có chúng sinh là có “nhân”; “có sinh tử”; là có “pháp”.

1/ “Vì Nhân Duyên gì mà nói lời này?”, nghi ngờ kinh nói có chúng sinh, có sinh tử, vì sao không có Bản tế?

2/ Vấn nạn Luận chủ: “Với lời quở trách cuối phẩm trên, kinh đã nói có “nhân”, “pháp” thì đâu được quở rằng: “chấp có “nhân”, “pháp”, không được vị của Phật pháp ư? “Nếu thấy có “nhân”, “pháp” mà không được vị của Phật pháp”, thì vì Nhân Duyên gì mà kinh nói có tám pháp ư?”

Đáp: “Vì có hai Nhân Duyên:

1/ Phá không có Bản tế của sinh tử

2/ Hai kệ sau cuối, so sánh phá không có bản tế của tất cả pháp.

Phần đầu được chia làm hai:

1/ Phá không có trung gian thỉ, chung của sinh tử.

2/ “Cho nên, ở trong đây v.v... trở xuống, phá không có sinh tử.

Y cứ phần đầu lại có hai:

Kệ trước, là nói không có thỉ, chung.

Nửa bài kệ tiếp theo là, nói không có trung gian.

Nửa bài kệ trên, nói vô thỉ; nửa bài kệ dưới, là nói vô chung. Đây là trình bày kinh Phật, nói vô thỉ, để phá chấp sinh tử hữu thỉ của người ngoài, tức là phá Bản tế.”

Hỏi: “Người Tiểu thừa cũng nói sinh tử vô thỉ, phá hữu thỉ, vậy đâu có khác với Luận chủ?”

Đáp: “Luận chủ giải thích vô thỉ có bốn ý:

1/ Người Tiểu thừa nói: “Có sinh, tử dài, xa, điểm bắt đầu không thể biết; Luận chủ trình bày ý Phật, kinh Phật nói vô thỉ, chẳng phải là vì có sinh tử xa, dài, nên vô thỉ, mà là nói về lúc bắt đầu sinh, tử không

thể được, tức là sinh, tử không có căn bản.

2/ Ý Phật nói vô thỉ: tức là bỏ cả hai để nói về vô thỉ của sinh, tử kia, nói "không có bắt đầu chẳng phải nói "có" vô thỉ, nên bắt đầu với năm quan điểm vô thỉ không hoạt động, vận hành, tức làm cho chúng sinh ngộ nhập thật tướng.

3/ kinh Phật nói vô thỉ, tức là không có sau cùng, cũng không có trung gian, như vậy không có gốc rễ, cũng không có nhánh, lá. Vì không có bắt đầu và chặng giữa, nên không có sinh, tử, cũng vì không có sau cùng, nên không có Niết-bàn, tức chứng tỏ sáu đường vốn bất sinh. Nay, bất diệt, bất sinh tử, không Niết-bàn, mà người Đại, Tiểu thừa không hiểu ý này của Phật.

4/ Lại được nói sinh tử lâu xa, để cho người Đại, Tiểu thừa khởi ý tưởng chán lìa, ân cần tập tu hạnh quán, dứt các phiền não.

Hỏi: "Thế nào là thỉ, chung?"

Đáp: "Người Đại thừa nói rằng: "Phẩm đầu vô minh là bắt đầu của sinh tử; tâm Kim cương là lúc sau cùng của sinh, tử. Nhưng còn có lúc bắt đầu của sinh, tử là sau cùng của Niết-bàn, lúc đầu của Niết-bàn là chung cuộc của sinh tử; sau cùng của sinh tử là lúc bắt đầu của đại Niết-bàn, bắt đầu của Niết-bàn là cuối cùng của sinh tử.

Bắt đầu của sinh tử là lúc sau cùng của Niết-bàn: căn cứ vào tâm mê lầm để nói về sát-na khởi lên một tâm niệm "có" sở đắc, thì tức là điểm bắt đầu của sinh tử, mà vì chánh quán không hiện, nên là kết thúc sau cùng của Niết-bàn. Nếu được nhất niệm chánh quán thì điểm khởi đầu của Niết-bàn, là sau cùng của sinh, tử.

Nay hỏi chung, vì đối với sau cùng nên nói bắt đầu, hay vì không đối đãi ư? Nếu đối đãi với sau cùng là điểm bắt đầu thì khi vô minh chưa có tâm Kim cương, đối đãi với cái gì ư? Nếu ở niệm đầu có tâm Kim cương thì thỉ, chung đồng đều, làm sao thành thỉ, chung ư? Vả lại, tâm Kim cương không có còn phẩm đầu vô minh, thì đâu có gì đối đãi ư? Cho nên, phải biết rằng, không có thỉ, chung.

Nửa bài kệ thứ hai phá trung gian, dễ biết, tức là phá nghĩa "trung". Vốn đối lập với chứng bệnh nghiêng lệch, cho nên có chính giữa. Nếu không có hai bên thì chính giữa nào có thể được. Như vậy, sinh tử, Niết-bàn, nghĩa vọng với chân, đều so sánh rõ ràng. Nhưng Phật nói thẳng một lời nói vô thỉ, y cứ văn luận này, chính là phá bốn chấp:

1/ Đã nói vô thỉ tức phá thỉ.

2/ Đã nói vô thỉ, vì điểm bắt đầu "không", nên nói "vô thỉ", chứ chẳng phải nói là có vô thỉ tức phá kiến chấp vô thỉ.

3/ Đã lúc bắt đầu là "không", mà "vô thỉ" cũng "không", tức "vô chung" phá kiến chấp chung cuộc.

4/ Hai phần thỉ, chung đã "không", cũng không có trung gian qua lại, là phá chấp chặng giữa. Đã phá bốn kiến, tức làm cho con người ngộ nhập thật tướng, được giải thoát sinh tử.

Long Thọ trình bày về ý vô thỉ mà Phật đã nói như thế, nhưng hiện nay, người học Đại, Tiểu thừa đều không hiểu được ý ý vô thỉ, mà Phật đã nói há có thể tranh luận với Luận chủ ư?

Kinh Tượng Pháp Quyết Nghi nói: "Pháp sư trong đời mạt y theo văn, chấp nghĩa, trái với thật tướng, tức là việc ấy."

"Cho nên, ở trong đây v.v... trở xuống, là đoạn thứ hai, phá sinh tử.

Sở dĩ phá sinh, tử là vì gồm có hai ý:

1/ Giải thích chung về nghĩa không có thỉ, chung, trung gian. Nếu có sinh tử thì có thể có thỉ, chung, trung gian, cuối cùng không có sinh tử thì đâu có thỉ, chung?

2/ Chính vì giải thích nghĩa không có trung gian, nên kinh Niết-bàn nói: Bản tế của sinh tử gồm có hai thứ:

1/ Vô minh

2/ Hữu, ái

là hai trung gian, thì có sinh, già, bệnh, chết, nên với ba môn hiện nay, tìm sinh tử không được, là giái thích không có trung gian.

Văn, chia làm ba:

1/ Nửa bài kệ đầu, là nêu chung ba thứ "không"

2/ Giải thích về ba "không"

3/ Kết ba "không" quở trách người ngoài nói "có".

Ba kệ tiếp theo là, giải thích về ba vô vi, có hai:

1/ Hai bài kệ đầu, giải thích sinh, tử chẳng phải nghĩa trước, sau.

2/ Một bài kệ tiếp theo là, giải thích về nghĩa sinh tử chẳng phải.

Kệ đầu, phá sinh trước, tử sau.

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại nửa kệ dưới là phá.

Hỏi: "Thế nào là sinh tử?"

Đáp: "Y cứ vào nghĩa bốn hữu để nói:

1/ Bản hữu

2/ Tử hữu

3/ Trung hữu

4/ Sinh hữu

Bản hữu: là Ấm trăm năm. Tử hữu: Tử ấm trong một sát-na. Trung

hữu: trung ấm.

Sinh hữu:

1/ Thọ chánh sinh trong một sát-na.

2/ Y cứ mười hai Nhân Duyên, nói sinh tử: Sát-na thứ nhất của chi thức là sinh. Sát-na thứ hai, tức thuộc về già chết. Chi thức là thật sinh. Ngồi tòa cỏ mới, xuất thai là sinh thế tục.

Sở dĩ đầu tiên, phá sinh trước, tử sau, là vì lý thường của chúng sinh, như người của luận Thành Thật nói: “Niệm đầu vô minh gá vào “không” mà khởi. Đây chỉ là sinh, trước đó chưa có tử. Kinh Niết-bàn nói: “Trời Công Đức dụ cho sinh, vì sinh được gọi là chị, nên sinh trước; thiếu nữ đen tối, dụ cho tử, tử dụ cho người em gái, vì chết ở sau.

Không già chết có sinh: về pháp, lẽ ra trước già chết, rồi sau mới sinh. Nay, không già chết, làm sao có sinh ư?

Bất sinh, có già chết: Nếu già chết không do nhân sinh mà “có”, thì cũng sau sinh này, lẽ ra không có già chết, lại được là đều. Nếu không có già chết mà có sinh, thì lẽ ra cũng bất sinh mà có già chết.

Nửa trên của kệ tiếp theo là, nhắc lại; nửa kệ dưới là phá. Câu đầu, là nói không có nhân, sinh là nhân của chết. Câu thứ hai, là quở thẳng sinh: “Xưa nay đã bất sinh, thì đâu có già chết?

Bài kệ thứ ba, là phá cùng lúc: Nửa bài kệ trên, là bác bỏ chung; nửa bài kệ dưới, lập ra nghĩa không có nhân, quả. Không nhân có hai:

1/ Không có hai pháp để làm nhân, như lúc sinh có tử; khi tử ở sinh thì không có sinh, để làm nhân cho tử, tử cũng vậy. Đây là đoạt lý, nói không có nhân.

2/ Buông thả sinh tử: cùng lúc, đều như hai sừng của con bò không làm nhân cho nhau.

Văn xuôi: đủ hai không có nhân. Văn đầu nói cả hai là vô vi vô nhân.

Từ câu: “Nếu từ cùng lúc v.v... trở xuống, là nếu “có”, nói “có”, thì không cần nhân nhau.

“Nếu khiến cho ban đầu, sau chung v.v... trở xuống, là một bài kệ thứ ba, kết ba “không”, mà quở người ngoài cho là “có”.

Nửa bài kệ trên, là kết “không”; nửa bài kệ dưới, quở “có”.

Hỏi: “Kinh Đại, Tiểu thừa đều nói có sinh, già chết, vì sao Luận chủ lại quở ư?”

Đáp: “Luận chủ trình bày ý Phật. Ý Phật nói sinh, già chết: như phẩm ba tướng, các Hiền, Thánh muốn ngăn cấm sự điên đảo của ba tướng kia, nên nói lời nóidù đồng, nhưng tâm của Hiền, Thánh thì khác.

Phật không nói có sinh, tử, nên sinh tử, để cho chúng sinh kia nhân sinh tử, thể ngộ bất sinh tử, người mê lầm chấp bưng bít nhất định có sinh tử, nên không nhận thức được ý Phật, cho nên mới bị quở.

"Lại nữa v.v... trở xuống, là hai bài kệ thứ hai, so sánh phá các pháp, được chia làm hai:

Bài kệ đầu, là dẫn pháp; bài kệ tiếp theo là, có hai ý:

1/ Nói không có thỉ, chung, trung gian

2/ So sánh không được trước, sau, cùng lúc. Con người cho rằng nhân trước, quả sau. Đã chưa có quả, thì trước có nhân gì. "Nhân" trước, "pháp" sau v.v..., cũng dùng cách phá này.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 7 (Phần 1)

PHẨM KHỔ THỨ MƯỜI HAI

Trên nói: "Không có sinh tử và không có Bản tế," người ngoài rằng: "Kinh nói sinh tử là khổ, Niết-bàn là vui." Nay đã có khổ, tức có sinh, tử, nếu đã có sinh, tử thì có thỉ, chung, trung gian.

2/ Nói Như lai mới sinh, liền nói: "Ba cõi đều khổ", nên biết lời này là cội gốc của Phật giáo. Nay, đã có giáo này, tức biết có khổ, vì có khổ, thì có sinh, tử. Nếu không có sinh, tử, thì Phật sẽ nói cái gì là khổ ư?

3/ Sở dĩ Luận chủ phá sinh, tử là vì muốn cứu vớt nỗi khổ của chúng sinh, và đem đến cho chúng sinh niềm vui! Nếu không muốn nhổ gốc khổ và ban vui thì việc gì phải phá? Đã muốn cứu vớt nỗi khổ của chúng sinh, khổ tức là sinh tử, thì không nên nói "không có chúng sinh, và sinh tử.

4/ Muốn giải thích các yếu quán rất sâu xa của Đại thừa, như kinh Đại phẩm nói: "Sắc chẳng phải thường; chẳng phải vô thường; chẳng phải khổ, chẳng phải vui."

Lại, như kinh Tịnh Danh nói: "Năm thọ ấm rỗng suốt, không có đối tượng khởi, đó gọi là nghĩa khổ. Bồ-tát hiểu nỗi khổ không có khổ, cho nên, không có khổ, mà có chân đế, nên nói phẩm này.

5/ Vì muốn cứu vớt nỗi khổ của chúng sinh, cho chúng sinh niềm vui, nên nói phẩm này.

Nếu thật thấy có khổ thì không thể lìa khổ, vì hiểu được khổ, là không khổ, nên mới lìa được khổ.

Hỏi: "Thế nào gọi là khổ?"

Đáp: "Một phen hóa độ của Phật Thích-ca có ba môn:

1/ Đầu tiên, nói về một khổ.

2/ Kế là, nói về ba khổ.

3/ Sau, nói về tám khổ.

Nói một khổ: "Khi Phật mới sinh, chân vừa chạm đất, đã lập tức đi bảy bước, một tay chỉ lên trời, một tay chỉ xuống đất, rồi nói bài bài kệ rằng:

"Trên trời, dưới thế, chỉ ta là tôn."

Ba cõi đều khổ, đâu có gì đáng vui? Đây, là giáo huấn một khổ.

Hỏi: "Sao gọi là một khổ?"

Đáp:

1/ "Vì cả ba cõi đều có "khổ thọ", nên đều là khổ – khổ. Luận Thành Thật nói: "Ba cõi đều có khổ – thọ", chỉ khác nhau ở chỗ nhẹ, nặng mà thôi.

2/ "Ba cõi đều "khổ hành" mà thành, vì khổ hành, nên tất cả đều khổ.

3/ "Nói chung, các khổ, gọi là một khổ, nên kinh Pháp Hoa nói: "Ba cõi không yên ổn, cũng như ngôi nhà lửa", thường có tai hoạn âu lo sinh, già, bệnh, chết. Bởi ba cõi đồng có tai hại này nên gọi một khổ.

Chúng sự phần A-tỳ-đàm chép: "Cõi Dục, gọi là "khổ – khổ"; cõi Sắc, gọi là "hoại – khổ"; cõi Vô Sắc gọi là "hành – khổ". Do ba cõi có đủ cả ba nỗi khổ này, nên nói: "Ba cõi đều khổ".

Hỏi: "Vì sao như thế?"

Đáp: "Dựa vào nghĩa của A-tỳ-đàm , vì cõi Dục có "khổ – thọ", nên nói "khổ – khổ", cõi Sắc không có "khổ – thọ", chỉ có "lạc – thọ", mà khi lạc thọ hoại, thì sinh khổ, gọi là khổ hoại. Cõi Vô Sắc không có hình chất nghĩa hư hoại không rõ ràng, chỉ vì dời đổi vô thường, nên nói là "hành – khổ". Đây là giáo một khổ.

Tiếp theo, nói ba khổ: Có hai thứ ba khổ:

1/ Người Tăng-Khư nói về khổ, như Bách luận sớ nêu ra.

2/ kinh Niết-bàn nói: "Khổ thọ", gọi là "khổ khổ"; hai thọ còn lại: "Khổ hoại", "khổ hành".

Các Sư xuyên tạc, di luận lăng xăng, cuối cùng vẫn chưa biết môn ấy. Nay, chỉ dựa vào ba tạng của Luận Câu-xá đã nói rằng: "Lúc khổ thọ sinh; lúc khổ trụ; lúc khổ diệt, thì vui. Do hai thời sinh, trụ của "khổ thọ", đều khổ, nên có tên là "khổ khổ". Vui khi "lạc thọ" sinh; vui khi "lạc thọ" trụ; chỉ khổ lúc quả báo hư hoại. Cho nên, "lạc thọ", gọi là "khổ hoại". Về nghĩa khổ của ba thời sinh, trụ, hoại của Xả thọ đều không rõ rệt, chỉ bị vô thường làm thay đổi, nên "xả thọ" được gọi là "khổ hành".

Sư Luận Thành Thật nói: "Theo sự phán quyết của địa: "Ba đường là "khổ thọ", là khổ khổ; trời, người đến Ba thiền là lạc thọ, là "khổ

hoại". Bốn thiền, đến Phi tưởng, Phi Phi tưởng là "xả thọ", là "khổ hành". Tùy nghĩa phán quyết: Mỗi địa đều có đủ ba khổ, chỉ ba nỗi khổ của hai cõi trên nhẹ, khổ của cõi dưới nặng."

Luận Trí Độ chép rằng: "Khổ Tử của cõi trên nhiều hơn nhân gian, nên biết được cõi trên cũng có "khổ thọ", không đồng với người Số luận nói: "Các cõi trên đều không có "khổ thọ". Nếu thấy duyên gần thì phát sinh "lạc thọ". Nếu phải nhìn kẻ oán ghét thì khởi "khổ thọ"; chẳng phải oán, chẳng phải thân, thì sinh "xả thọ", ba duyên này phát sinh ba thọ. Như lạnh gặp lửa là vui; càng gần lửa thì "khổ thọ", hai trung gian là "xả thọ", chỉ một "duyên" lửa, sẽ sinh đủ ba thọ.

Kế là, giáo tám khổ: mười tháng ở trong ngục thai, phải chịu đủ các khổ nóng đốt. Lúc mới sinh, gió lạnh thổi vào thân, không khác với địa ngục, gọi là "khổ sinh". Kinh Pháp Hoa nói: "Tóc bạc, rồi mặt nhăn, răng lung lay, thân hình gày gò cạn kiệt, nghĩ đến cái chết không còn bao lâu, gọi là khổ già. Một đại không điều hòa, sẽ sinh một trăm lẻ một chứng bệnh. Nói chung, bốn đại trái nhau, sẽ sinh bốn trăm lẻ bốn bệnh, gọi là khổ bệnh.

Nói về cái chết, là nỗi buồn tột độ của thiên hạ, gió dao cắt xẻ thân hình, thân lìa khỏi xác ra đi, gọi là khổ chết.

Cha ở phía Đông, con phía Tây; anh sống ở trời Nam, em ở phương Bắc, gọi là khổ ái biệt ly. Đối với người mình không ưa thích mà vẫn gặp mặt gọi là khổ oán ghét gặp nhau.

Việc mình tìm kiếm mãi, vẫn không hài lòng, gọi là khổ mong cầu không được.

Có các nỗi khổ của năm ấm lừng lẫy này, gọi là khổ năm lừng lẫy ấm. Lại, năm ấm lừng lẫy này chứa đựng mọi nỗi khổ, gọi là khổ của năm ấm lừng lẫy.

Hỏi: Vì "Sao tám khổ lại thâu nhiếp ba khổ?"

Đáp: "Kinh Niết-bàn nói: "Sinh có đủ năm thứ thì trong "sinh" bao gồm đủ ba khổ: già, bệnh, chết. Nói tế, thì đủ ba khổ; nói về thô, thì có hai khổ: hành, và hoại. Chết với ái biệt ly là "khổ hoại"' oán ghét hội ngộ là "khổ khổ". Cầu mong không được có hai:

1/ Cầu mong pháp lành không được, đây là nỗi khổ hoại.

2/ Pháp ác chưa lìa là khổ khổ, đây là cách giải thích của Chiêu Đề. Nếu dùng ba khổ của luận Câu-xá để giải thích thì có thể biết. Vì có "khổ thọ" trong tám khổ này, tất nhiên đủ hai khổ, thì biết tám khổ đều đủ ba khổ, chỉ nhận hiểu về khổ, Số luận không đồng. Người của Số luận nói: "Ba nhóm như sắc, tâm v.v... đều khổ. Vì sao ? Vì tất cả

pháp hữu vi đều ở trong dục, lạc. Nay, vì bị vô thường áp bức, nên đều là khổ. Như Luận Thành Thật nói: "Chỉ tâm là khổ; hai nhóm còn lại không có khổ, mà kinh nói sắc đều khổ, vì đây là khổ cụ, nên gọi khổ. Người Số luận dù nói rằng, sắc, tâm đều khổ, nhưng pháp hữu lậu vì bị vô thường ép ngặt, nên khổ. Vì vô lậu bị vô thường ép ngặt thì thuận với Niết-bàn, nên không khổ."

Luận Thành Thật nói hữu lậu, vô lậu đều là khổ. Dựa vào văn sau, ngoại đạo nói về nỗi khổ rất hẹp; chỉ có khổ thọ là khổ thôi.

Hỏi: "Sinh tử là có vui hay không vui?"

Đáp: "Khai Thiện nói: "Sinh, tử thật sự là khổ, đều không có vui, đối với pháp khổ chỉ sinh ngang trái tưởng là vui, rồi nói là có vui."

Luận Trang Nghiêm chép: "Trong sinh, tử, dù không có vui thật, nhưng vẫn có thú vui giả, vui giả nghĩa là vì lẫn lộn với khổ hành, nên lấy tướng mạo, chiêu cảm vô thường, thiện thì cảm thú vui. Nay, vì nhận lấy tướng thiện, chiêu cảm niềm vui là luống dối. Tuy nhiên, hai sư nói niềm vui dù khác, nhưng đồng nói sinh tử có khổ thật"

Luận Câu xá chép: "Sinh, tử có niềm vui, chỉ vì vui ít, khổ nhiều, nên nói là đều khổ."

Ca Chiên Diên theo nghĩa này, Bà-Sa bốn mươi hai quyển, hỏi rằng:

"Trong ấm có vui hay không? Nếu có, thì vì sao không nói vui ư? Nếu không thì sao Phật nói ba thọ?"

Đáp: "Nên lập thuyết này: "Trong ấm có vui, chỉ vì vui ít, như một giọt mật rơi trong bình thuốc độc". Không vì một giọt mật, gọi là bình mật, vì thuốc độc nhiều, nên nói là bình thuốc độc. Lại giải thích: "Vì thật không có vui, nên chỉ nói khổ đế, nói có ba thọ, là vì lúc thọ rất khổ nặng, đối với khổ nhẹ là vui. Như chịu khổ địa ngục, cảm thấy khổ súc sinh vui hơn.

Cách giải thích của hai sư này khác với Khai Thiện và Trang Nghiêm. Khai Thiện, và Trang Nghiêm tranh luận về vui giả là "có", hay "không" , nay tranh luận thật có vui, thật không có vui. Nay, nói phá, nghĩa là họa lớn của chúng sinh không chi hơn khổ. Chín mươi sáu pháo ngoại đạo đều đua nhau tìm cách lìa khổ, nhưng vì không thấu suốt nguyên nhân của đau khổ, nhưng vẫn chưa nghiên cứu cùng tận căn bản của nỗi khổ đau, chấp chặt nhất định có tánh, nên quả khổ không dứt, lại gây thêm nhân khổ. Nay, muốn chỉ bày nỗi khổ của nhân duyên khổ. Không có tánh nhất định, để cho quả khổ được dứt, không khởi nhân khổ, nên nói phẩm Quán khổ.

Mười bài kệ của phẩm này được chia thành ba chương:

Một bài kệ đầu, nói bác bỏ chung không phải bốn chấp. Tám bài kệ thứ hai, giải thích phá bốn chấp. Một bài kệ thứ ba, so sánh phá các pháp.

Nửa trên của bài kệ đầu, là nhắc lại nửa kệ dưới, là bác bỏ chung, chỉ giải thích bốn chấp, gồm có hai thứ:

1/ Chấp "người" có bốn

2/ Chấp pháp có bốn

"Người có bốn: là ngoại đạo có bốn chấp:

1/ Khổ tự tạo tác, lại là "ngã" trong thân tạo ra khổ này.

2/ Trời Đại Tự tại tạo ra nỗi khổ sáu đường, gọi là người khác tạo.

3/ "Vào thời kiếp sơ, trước có một nam, một nữ, sinh ra tất cả chúng sinh, tức là tạo tác chung."

4/ "Tự nhiên có quả khổ này, gọi là không có nhân tạo tác."

2/ Người thế tục cho rằng: "Ta tự gây ra tội, ta tự chịu khổ". Lại nói: "Ta không khởi lỗi, người dùng khổ gia hại ta, gọi là người khác tạo tác."

3/ "Do ta khởi lỗi, nên người khác làm cho ta khổ, gọi là cộng tác."

4/ "Không giác ngộ đối tượng tạo tác của mình, người, mà khổ sinh không có đầu mối gọi là pháp tạo tác không có nhân."

Bốn là, có người nói: "Tự thể của khổ năm ấm, từ tự thể sinh tự thể, như từ tánh lửa sinh ra sự lửa, là tự tác."

Có người nói: "Nỗi khổ năm ấm từ năm ấm trước sinh, gọi người khác tạo nên khổ."

Có người nói: "Công tác từ sau năm ấm trước, có tự thể, nên gọi là tạo tác chung. Niệm đầu vô minh nương tựa vào "không mà khởi là sự tạo tác không có nhân."

Nửa bài kệ dưới nói rằng: "Ở quả đều không đúng: Bốn tạo tác làm nhân quả, tức là khổ."

Kinh Pháp Hoa nói: "Các khổ đã nhân tham dục làm gốc. Nay, quán khổ từ duyên sinh, thì không có tự tánh, tức là nhập thật tướng, dứt hết tham dục, nên các khổ không sinh."

Hỏi: "Vì không có quả khổ, nên đối với quả không đúng, hay vì trái với quả khổ nên không đúng ư?"

Đáp: "Có hai nghĩa:

1/ Bốn câu trên nói: "Vì không nhận thức quả khổ, nên nói là

"không đúng".

2/ Luận chủ nói: "Chính nhân duyên sinh ra khổ. Khổ do nhân duyên sinh, là tánh vắng lặng, nên nói không có khổ, có hai nghĩa này.

Tám bài kệ tiếp theo, là giải thích phá, được chia làm hai:

1/ Bảy bài kệ đầu, giải thích không tự, không tha.

2/ Một bài kệ tiếp theo, giải thích không chung, không phải vô nhân.

Bảy bài kệ được chia làm ba:

1/ Hai bài kệ đầu, nói "pháp" không có tự, tha.

2/ Ba bài kệ nói "người" không tự, tha.

3/ Hai bài kệ, kết "người", "pháp" không có tự, tha.

Hai bài kệ được chia làm hai:

Kệ đầu nói "pháp" không tự tạo tác.

Kệ tiếp theo, nói "pháp" không tha tác.

Kệ đầu nói rằng: "Nếu khổ tự tạo tác, thì mất nghĩa nhân duyên".

Nửa bài kệ dưới, giải thích: "Năm ấm này từ năm ấm trước sinh, sao gọi tự tác? Nếu tự tác thì lẽ ra tự sinh."

Kệ thứ hai nói rằng: "Nếu nói từ năm ấm trước sinh, thì năm ấm sau gọi do người khác tạo tác là không đúng, bởi năm ấm trước là nhân, năm ấm sau là, nhân quả đâu được gọi là tha ư?, nên không phải do người khác tạo tác. Nếu nói là người khác thì không phải nghĩa nhân, quả."

Hỏi: "Tự tác: là "người" v.v... trở xuống, là ba bài kệ này nói "người" không có tự tha, ba bài kệ được chia làm hai: bài kệ đầu nói người không tự; hai kệ tiếp theo, nói "người" không phải là tha, Hai kệ trước, phá "pháp", phá chung Số luận. Nay, không phá Số luận, vì Số luận không chấp "người", chỉ phá ngoại đạo. Luận Thành Thật dị bộ nói "người" tạo tác.

Đại ý của ba bài kệ trong đây rất dễ hiểu. Nói thẳng ngoài ấm không có "nhân", thì ai là người tự tạo tác, ai là tha tạo tác?

Hỏi: "Ngoài ấm không có người, có thể thừa nhận người này tự tạo tác, người khác tạo tác, hỏi: "ngoài ấm không có người, có thể nói không tự, tha tạo tác. Nếu thừa nhận "tức" ấm là người, thì sẽ có tự, tha tạo tác hay không?"

Đáp: "Nếu thừa nhận "tức" ấm là người, thì người này cũng là ấm".

Trên, đã phá ấm không tự tha rồi, thành thử không cần phá tự, tha

"tức" ấm nữa. Nếu khổ do người khác gây ra, thì hai bài kệ này sẽ phá người khác tạo tác. Kệ được chia làm hai:

1/ Kệ đầu, nói ngoài ấm không có người, thì ai chịu khổ ư?

2/ Kệ thứ hai nói ngoài ấm không có người thử hỏi lấy ai trao cho khổ ư?

"Lại nữa, nếu tự tạo tác không thành v.v... trở xuống, là hai bài kệ kết phá tự, tha: Bài kệ đầu, kết "người" không tự, tha; bài kệ tiếp là theo, kết "pháp" không tự, tha.

Nửa trên của bài kệ đầu, căn cứ vào môn Đối đãi nhau, còn nửa bài kệ dưới, y cứ vào môn tức nhau.

Môn tương đãi (đối đãi nhau): Vì đối đãi với mình, nên có người, mình đã không thành, thì người cũng không thành.

Tức nhau: người khác đối với khác tức là mình, lại nữa, khổ không gọi tự tạo tác, đây là nói "pháp" không tự, tha. Nửa bài kệ trên, phá tự; nửa bài kệ dưới, phá tha.

"Pháp" không tự tạo tác "pháp": là nêu ví dụ, như dao không tự cắt, mắt không tự thấy, khổ há tự tạo tác ư?

Nửa bài kệ dưới, là nói người kia không có tự thể: Người kia đối với người kia tức là tự. Nếu có tự thể của người kia thì có thể nói người kia. Đã không có tự thể của người kia, thì há có sự tạo tác của người kia ư?"

"Hỏi rằng trở xuống, là ở đây, sinh ra một bài kệ của đoạn thứ hai, phá "cộng tác" và "vô nhân tác", rất dễ thấy.

Lại nữa, không phải chỉ nói về khổ: đây là một bài kệ thứ ba của phẩm, so sánh phá "pháp" khác. Bài kệ này không phá nghĩa khổ của người Số luận. Người Số luận nói năm ấm hữu lậu là khổ. Nếu đã phá khổ rồi tức là pháp hữu lậu sẽ hết tiệt.

Nay, núi, gỗ v.v... bên ngoài đều là hữu lậu, nên hiện nay, vì người Luận Thành Thật, nói chỉ có tâm là sắc khổ, và "vô tác" không phải khổ. Sư Thành Thật có hai giải thích:

1/ Hai tâm: thức, và tưởng chưa có khổ, đến "thọ" mới có khổ.

2/ "Hai tâm: thức, và tưởng đã có khổ, nhưng xếp thọ ấm vào thứ ba, mà hai Sư đều đồng nói sắc vô tác không phải khổ, chỉ là khổ cụ . Người ngoại đạo chỉ nói "khổ thọ" là "khổ lạc thọ" v.v... không phải khổ. Hai người này nói khổ đã hẹp, cho nên phá khổ rồi, còn phải so sánh phá pháp không phải khổ khác."

PHẨM HÀNH THỨ MƯỜI BA

Vì ba nghĩa nên sinh:

1/ Trên, là quán khổ, tức là phá quả. Nay, phá "hành", là làm trống rỗng nhân tố của "hành" đó. Vì chúng sinh khởi ra ba hành, cảm quả ba cõi, như khởi lên báo của "tội hành", đọa vào ba đường. Nếu khởi tạo "phước hành", thì sinh lên cõi người, cõi trời, tạo "bất động hành", thì sinh lên cõi Sắc, Vô Sắc. Vì nghĩa này, nên biết "hành" là nhân.

2/ Giải thích nghĩa khổ trên: Pháp hữu vi sở dĩ khổ, là vì sự khởi tạo lưu động bị dời đổi bởi sinh diệt, cho nên là khổ. Nay, đã có "hành sinh, diệt", phải biết là có khổ.

3/ Từ phẩm Nhân duyên đến đây là phá thật có "người", "pháp". Nay, phẩm này rửa sạch "người", "pháp" luống dối.

Người ngoài chấp: "người" thật, "pháp" thật là không thể được; "người", "pháp" luống dối, vụ việc này chẳng phải không có, bởi đối với "người", "pháp" luống dối của sinh tử đã có "người" "pháp" chân thật xuất thế.

Hỏi: "Hành" chỉ là "người", có chung cho qua quả hay không?"

Đáp: "Có đủ hai nghĩa:

1/ Nếu dùng khởi tác lưu động, niệm, niệm không dừng, để giải thích nghĩa "hành", thì tất cả hữu vi, bất luận nhân, quả, đều gọi là "hành". Cho nên, kinh nói: "Các hành vô thường là pháp sinh diệt."

2/ Nhân thiện, ác v.v... vì làm cho con người thường đi trong sinh tử, nên gọi là "hành".

Hỏi: "Phẩm này nói: "Các "hành" gọi năm ấm, vì là "nhân hành", hay "quả hành"?

Đáp: "Năm ấm gọi "hành", có đủ hai nghĩa:

1/ Vì năm ấm được sinh ra từ nghiệp hành, nên gọi là "hành".

2/ Ngay năm ấm này vì sinh diệt khởi tác, nên gọi là "hành".

Hỏi: "Chi hành của mười hai nhân duyên với "hành ấm" trong năm ấm này có gì khác nhau?"

Đáp: "Chi "hành" của mười hai nhân duyên, chỉ là "nhân hành". Hành ấm trong năm ấm có đủ hai nghĩa.

1/ Hành ấm khởi tạo nhân thiện, ác, gọi là "hành".

2/ Trừ bốn ấm, tất cả pháp hữu vi đều thuộc về "hành ấm", nên gọi là "hành", như Tạp Tâm nói: "Vì pháp hữu vi nhiều, nên một "hành ấm" không phải thứ khác."

Hỏi: "Quán hạnh có khác gì với phẩm Nghiệp hay không?"

Đáp: "Phẩm nghiệp chỉ phá nhân của nghiệp, chương này quán chung "hành" lưu động, cho nên khác. Lại có ba thứ hành: Hơi thở ra vào là "thân hành"; giác quán là "miệng hành" và thọ là "ý hành".

Nói chung "hành": gồm có bốn thứ:

1/ Tu tập gọi là "hành", vì muôn hạnh là pháp thiện.

2/ Tạo tác, gọi là "hành", vì chung cho ba tánh thiện, ác.

3/ Vô thường khởi tác, gọi là "hành", vì chung cho ba nhóm ba tánh nhân, quả, v.v....

4/ "Hành" duyên, gọi là "hành", chỉ là tác dụng của tâm".

Hỏi: "Có trình tự giai cấp hay không?"

Đáp: "Ảnh Sư nói: "Hành có ba giai cấp: Tư là chân hành, thân, miệng là thứ yếu, vì chánh tư duy có thể tạo tác, nên gọi "hành". Thân, miệng do tư duy, có thể khởi tác nghiệp, gọi là thứ yếu. Hai nhân duyên của pháp hữu vi khác, gọi là "hành":

1/ Từ hành sinh

2/ Đương thể bị sinh diệt làm dời đổi, vì là việc cuối cùng của sinh diệt kia, nên gọi là Hành. Phẩm này quán chung tất cả hành không thật có, nên gọi là phẩm Quán Hạnh.

- Chia phẩm làm ba đoạn:

1/ Phá chấp có "người", "pháp" luống dối.

2/ Phá chấp nghĩa "hữu", "không" của ngoại đạo

3/ "Không", "hữu", chẳng phải "không", "chẳng phải hữu", tất cả đều phá.

- Y cứ phần đầu có bốn:

1/ Lập

2/ Phá

3/ Bào chữa

4/ Phá bào chữa

Y cứ trong phần lập nghĩa ban đầu lại có hai:

Nửa bài kệ trên, là dẫn kinh; nửa bài kệ dưới, là lập nghĩa.

Hỏi: "Sự luống dối, khác nhau thế nào với vọng chấp?"

Đáp: "Sự luống dối dựa vào "cảnh"; vọng chấp y cứ ở tình. Đối tượng thấy không thật, gọi là luống dối. Trong mười tám bộ, có hai bộ:

1/ Nhất Thuyết bộ, nói sinh tử, Niết-bàn vì đồng là giả danh, không thật, nên gọi Nhất thuyết, xuất xứ từ Đại chúng bộ.

2/ Xuất Thế bộ, nói pháp thế gian, từ nhân luống dối sinh, ra cho nên không thật, pháp xuất thế gian không từ nhân luống dối nên gọi là

chân thật.

Nếu y cứ vào nghĩa của con người tức thì, dựa theo bốn đế để luận thì vì khổ, tập là nhân quả luống dối, nên gọi luống dối. Đạo là chân thật; diệt là quả thật, không phải luống dối.

Nếu là phần vô vi, thì ba đế vì chưa tránh khỏi hữu vi, nên là luống dối. Diệt đế vô vi, không phải luống dối.

Lại, cựu Địa Luận sư cho bảy thức là luống dối, tám thức là chân thật. Sư Nhiếp Đại thừa cho "tám thức là luống dối, chín thức là chân thật". Lại nói: "tám thức có hai nghĩa:

1/ Vọng

2/ Chân

Có nghĩa giải tánh là chân, có thức quả báo là dục, vọng. Luận Khởi Tín nói: "Sinh diệt, vô sinh diệt, hợp tác với thể Lê-da." kinh Lăng-già cũng có hai văn:

1/ Lê-da là Như lai Tạng.

2/ "Như lai tạng, không phải A-lê-da. Một phẩm này là phá nghĩa người Địa luận. Không phá Số luận v.v.... Số luận v.v... không nói "người", "pháp" hữu vi, đều là vọng, nghĩa là sở hữu.

Nửa bài kệ dưới, lập nghĩa như văn. "Đáp rằng trở xuống, là phần thứ hai, Luận chủ phá.

Hai bài kệ được chia làm hai: Bài kệ đầu, giải thích kinh, đối với nửa trên, phần thứ hai, phá lập, đối với nửa dưới. Bài kệ đầu, trình bày kinh: nói Phật vì phá chấp chấp thật có "người", "pháp", nói không có thật, chỉ là tướng luống dối, mà cho là có. Ở đây mục đích muốn nói là không thật, chẳng phải mục đích là nói có luống dối. Sao ông không lãnh ngộ không thật, lại để ý có luống dối? Nếu nói có một mảy may để chấp thì về đạo lý là "có", sao nói là luống dối? Vì tên gọi là luống dối, nên không có một mảy may để chấp lấy. Đã không có một mảy may để chấp lấy, thì đây là không, nhưng vốn đối với vọng, mà có chân, ở vọng đã "không", thì đâu có chân thật. Tức thời Sư Nhiếp Đại thừa v.v... cũng nghe nói vọng, liền hiểu sai. Như giải thích tám nghĩa vọng của Địa Trì. Nay, hiểu rõ Luận chủ đã trình bày Phật nói luống dối có bốn ý:

1/ Vì phá bệnh chấp có "người" thật, "pháp" thật nên nói là vọng. Trong sinh tử không có "người", "pháp" thật, mà chỉ là vọng.

2/ Như Sư Thập Địa v.v... nghe vọng, hiểu vọng, tức là không có "người", "pháp" thật, mà chỉ có "người", "pháp" luống dối.

Luận chủ trình bày ý Phật rằng: "Đã nói sự luống dối, là có ý gì?

Phật nói điều này có nghĩa là muốn hiển bày “không”.

3/ Phật nói sự luống dối, đã chẳng có tồn tại “không”.

4/ Không phải chỉ chẳng tồn tại “không”, “hữu”, mà cũng không tồn tại chẳng “không”, “hữu”: Tất cả không có chỗ nương, khiến cho chúng sinh thể ngộ thật tướng. Nay, nghe giả dối, liền hiểu sai, chỉ được lời dối mà thôi, không hiểu ý dối.

- Phật nói khổ cũng có bốn ý:

1/ Phá vui

2/ Không có khổ

3/ Chẳng có “không”, “hữu”

4/ Tất cả không nương tựa.

- Văn xuôi chia làm ba:

1/ Giải thích tóm tắt bài kệ

2/ Giải thích rộng

3/ Tổng kết

Phần đầu, như văn:

“Các hành, gọi là năm ấm v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích rộng bản bài kệ. Văn, chia làm hai:

1/ Nói các hành “không”, tức tạo quán hai đế.

2/ Nói được lợi ích

Phần đầu, lại chia làm hai:

Trước, nói chung hành của sở quán là “không”. Kế là, quán riêng hành “không”. Vì bốn nghĩa trong phần chung, nên “không”:

1/ Vì lừa dối cho nên không. Đây là nói về cảnh không thật.

2/ Vì vọng chấp cho nên không. Tâm này không thật. Hai nghĩa này, dựa vào danh để giải thích là “không”.

3/ Vì một không là trụ nên “không”. Nếu có trụ, thì có chúng sinh, không có trụ thì không có chúng sinh, cho nên “không”.

4/ Không có tự thể. Vì không có tự thể, cho nên “không”. Hai ấm sau, vì dựa vào nghĩa cho nên “không”.

Phần đầu, như văn.

“Vì sao? v.v... trở xuống, là phần thứ hai, quán riêng hành của năm ấm “không”, tức là năm khác nhau, y cứ quán sắc ấm “không” được chia làm hai:

1/ Chánh phá

2/ Tổng kết phá

- Chánh phá, được chia làm hai:

1/ Y cứ môn vô thường để phá

2/ Y cứ môn "một", "khác" để phá.

- Vô thường, phá có hai:

1/ Y cứ vào môn vô thường thô để phá. Vì dùng mười thời để thay đổi, nên không có tánh nhất định, vì thế biết sắc là "không".

2/ "Như sắc, niệm niệm không trụ trở xuống, là phần thứ hai, dùng môn vô thường tế, để phá.

Sở dĩ y cứ nghĩa vô thường để phá, vì vô thường là môn đầu nhập "không" để phá yếu thuật của bệnh, nói Luận chủ giải thích vô thường khác với người khác. Người khác nói vô thường là không có "thường" mà có vô thường, cho nên có vật chẳng phải không. Luận chủ nói vô thường, nghĩa là không có "thường", tức là không có vật, cho nên là không. Lại, có vật tạm, có thể nói là tạm "có", vì không trụ cho nên vô, cho nên không.

"Sắc của trẻ con vì tức là v.v... trở xuống, là phần thứ hai, y cứ môn "một", "khác" để phá. Lại, chia ra năm phần khác nhau:

1/ Phá

2/ Bào chữa

3/ Phá bào chữa

4/ Lại Bào chữa

5/ Lại Phá

- Y cứ phần đầu, chia làm bốn:

1/ Nhất định Chia ra

2/ "Đều có lỗi v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nêu chung có lỗi".

3/ "Vì sao? v.v... trở xuống, là phần thứ ba, lập vấn nạn.

4/ "Thế nên, cả hai đều có lỗi v.v... trở xuống, là thứ tư tổng kết."

Trong lập vấn nạn, trước phá? "một"; kế là, phá "khác", đại ý nói: "Nếu già, trẻ là "một" thì sẽ rơi vào lỗi "thường". Nếu già, trẻ là "khác", thì sẽ rơi vào lỗi "đoạn". Thường, thì lẽ ra phải luôn trẻ mãi không có già. Không có già, cũng không có trẻ. Đoạn, thì mất cả cha, con, là trái với pháp thế tục."

Hỏi: "Vì sao tiếp theo sau vô thường, có "một", "khác" để phá?"

Đáp: "Có hai nghĩa:

1/ Người ngoài nói: "Mặc dù có đủ hai thứ vô thường thô, tế, nhưng sau cùng có sắc ấm. Cho nên, nay nói "một", "khác", tìm "sắc" không được, thì không có "sắc ấm".

2/ Môn vô thường, phá chung Đại, Tiểu thừa. Tiểu thừa cũng

nói: "Sắc là vô thường mà "có". Sắc vô thường chẳng phải không, cho nên, nay nói "một", "khác", tìm "sắc" không được, trước nêu môn vô thường để phá sắc, nói "sắc" không phải là thường. Nay căn cứ vào môn "một", "khác" để phá sắc, nói sắc "không phải vô thường". Phá sắc là thường, là phá nghĩa của ngoại đạo; phá sắc vô thường là phá nghĩa của Tiểu thừa, nên Bát nhã nói: "Sắc "chẳng phải thường", "chẳng phải vô thường". Như thế, người tu tập tương ưng với Bát nhã.

Hỏi: "Sắc "một", "khác" là phá nghĩa của ai?"

Đáp: "Một là phá nghĩa của Tăng-Khư; "dị" là phá nghĩa của Vệ Thế. Lại, môn "một" là phá sắc là phá bộ Chuyển biến, tức là nghĩa của Đại chúng bộ. Môn "dị" phá sắc, là phá nghĩa của Thượng Tọa bộ."

Hỏi: "Sắc dù không nhất định v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nghĩa bào chữa của người ngoài. Ý bào chữa rằng: "Sắc có hai nghĩa:

1/ Niệm niệm sinh diệt

2/ Nối tiếp nhau, vì niệm niệm "diệt", nên không có một sắc, kể cả lỗi "thường"; già trẻ, thỉ cuối nối tiếp nhau, gọi là một sắc, nên không có "dị" kể cả lỗi "đoạn", há mất đi cha con là trái với pháp thế tục ư?"

Sư Thành Thật giải thích nghĩa nối tiếp nhau có hai nhà:

1/ Tiếp tục

2/ Bổ tục (bù vào nối tiếp)

- Tiếp tục có ba giải thích:

1/ Khai Thiện nói: "Niệm trước lẽ ra diệt, không diệt; Niệm sau khởi, nối tiếp với niệm trước, tạo ra một nghĩa giả, nên gọi là nối tiếp."

2/ Trang Nghiêm nói: "Thay đổi niệm trước làm niệm sau, minh họa tạo ra niệm sau, khởi nối tiếp với niệm trước, như "tưởng" chuyển biến tạo ra "thọ", nên nói 'thọ" nối tiếp với "tưởng", thật ra không có "thọ" riêng để nối tiếp với tưởng.

3/ Diễm Sư nói: "Vì "tưởng" khởi không dính líu với "thọ", tạo ra một nghĩa, nên nói nối tiếp.

Tiếp theo, bổ tục giả là dụng của Quang Trạch Cựu rằng: "Trang Nghiêm là "quyển hà giả"; Khai Thiện là "Đăng đảm giả; Quang Trạch là Thỉ đế bổ tục giả.

Trong đây, chung là nghĩa của ba nhà; riêng, chính là đồng với Khai Thiện, vì trước diệt, sau sinh nên "không phải một", vì chuyển biến nối tiếp nhau tạo ra, nên "không khác".

"Đáp rằng trở xuống, là thứ ba phá bào chữa. Đại ý chỉ hỏi về

niệm trước thôi. "Niệm trước nếu diệt thì sẽ có chủ thể nối tiếp, không có đối tượng nối tiếp. Nếu không có đối tượng thì cũng sẽ không có chủ thể, niệm trước không diệt, niệm sau không sinh.

Có đối tượng nối tiếp, không có chủ thể nối tiếp; không có chủ thể, cũng không có đối tượng.

Lại, niệm trước không diệt thì đâu cần nối tiếp niệm sau. Lại, nếu niệm trước diệt thì sẽ lại rơi vào "khác", "đoạn". Nếu như niệm trước không diệt, thì sau cùng là "một", là "thường". Đây là ý phá, về lý đã đủ, chỉ Sư Thành Thật không chấp nhận lối phá này rằng: "Ngay lúc niệm trước đã có hai lực: có lực lẽ ra "diệt" và có lực lẽ ra "chuyển biến". Lực lẽ ra "diệt" tự nó diệt; lực lẽ ra chuyển biến, thì tự nó chuyển biến, vì thế, nên nêu thể diệt, nêu thể chuyển."

Nay, lập ra ba tiết để phá:

1/ Hỏi: "Thức" của ông là có hai lực. Nay, "tưởng" vì nối tiếp với "diệt" của ông hay nối tiếp với "không diệt" của ông? Nếu là "diệt" thì đâu được nói nối tiếp ư? Còn nếu là nối tiếp thì sẽ "không diệt", mà "thức" đã "không diệt", thì do đâu "tưởng" sẽ được khởi sau để nối tiếp với thức ư?"

2/ Hỏi: "Một niệm "thức" ở trước vì là một thể, hay là hai thể? Người kia đáp: "Chỉ là một thể". Nay, hỏi: "Nếu chỉ là một thể, thì có "tưởng" đã chuyển biến, thì sẽ chuyển biến ông đi, đâu được có "diệt"? Nếu không như vậy, thì năng lực "diệt" sẽ "diệt", thì đâu được có chuyển biến ư?" Người kia nói:

"Chuyển biến là tự chuyển biến; diệt; là tự diệt." Nếu vậy, thì có hai "thể", tức là không quan hệ với nhau, thì đâu được là một pháp ư?"

3/ "Thức", "Tưởng" của ông là hai pháp, vì nối tiếp chung làm "một" giả, nên giả là "có". Nay, ông nói "thức", "tưởng" là hai pháp "không diệt", nối tiếp nhau thành "một" pháp "không diệt" có chẳng phải? Nếu vậy, đã là giả thì thường ở bất diệt".

Hỏi: rằng trở xuống, là phần thứ tư, lại bào chữa, ý bào chữa rằng: "Tôi không nói là "diệt" hay "không diệt", tránh khỏi hai lỗi "diệt", "không diệt" ở trên, chỉ vì "sắc" ở trước không "trụ", nên không phải "thường", "không phải "một"; lại vì tương tự nối tiếp nhau mà sinh, nên không phải "đoạn", không phải "khác", do đó, không có lỗi nói trên. Hơn nữa, vì không tạm thời dừng lại, nên chẳng phải "không diệt", vì chủ thể sinh tương tự, nên "không phải diệt".

Đáp: rằng trở xuống, là phần thứ năm, lại phá bào chữa: tức là có

"sắc" nhất định mà lại "sinh": quan sát ý phá này không phải là phá bù vào nghĩa nối tiếp. Nếu lập bù vào nghĩa nối tiếp, thì "sắc" trước đã đi, "sắc" sau mới bù vào, sẽ phạm hai lỗi:

1/ Rơi vào lỗi không có cha con, ở trên bởi "sắc" của con trước đã "đi", "sắc" của đứa con sau mới "đến", thì không phải còn là đứa con trước, há không phải là mất cả cha lẫn con ư?

2/ Lại, có lỗi rơi vào một ngàn muôn thứ sắc: Một sắc ra đi, một sắc lại đến, há không là ngàn muôn ư? Mà nay ông lại nói rằng, tức có sắc nhất định mà lại "sinh". Trước kia, ông chỉ nói rằng "sắc" trước không dừng, "sắc" sau tương tự sinh ra "sắc" không dừng. Lời nói này của ông cũng lẫn lộn, vì lẽ, hoặc có chuyển đến hiện tại; hoặc có thể đã chấm dứt ở quá khứ. Nếu chuyển đến hiện tại, thì há không phải là "sắc" cố định mà lại "sinh" ư? Ông lại nói: "Sắc sau tương tự sinh, thì sẽ có hàng ngàn muôn thứ sắc sinh, bởi vì "sắc" trước không dừng, tức là "sắc" cố định lại "sinh"; sắc sau tương tự sinh, thì sẽ có ngàn muôn thứ sắc. Đây là phá hai câu trước, mới có hai văn này.

Lại, đã có muôn ngàn thứ sắc, tức ngàn, muôn thân, ngàn muôn thứ con người, thì không được gọi là nối tiếp nhau đầu, cuối là một sắc, một thân, một người.

"Như thế, tất cả chỗ v.v... trở xuống, là phần thứ hai, tổng kết. Lại chia làm năm phần khác nhau:

1/ Môn pháp thuyết, là kết.

2/ "Như cây chuối v.v... trở xuống, là phần thứ hai, môn thí thuyết, là kết."

3/ "Như vậy, người trí v.v... trở xuống, là thứ ba căn cứ lại môn pháp thuyết, để kết."

4/ "Như ngọn lửa đèn v.v... trở xuống, là phần thứ tư, lại căn cứ môn thí dụ, để kết.

5/ "Cho nên, vì "sắc" không có tánh nhất định, nên không, v.v... trở xuống, là phần thứ năm, tổng kết.

Ngôn thuyết của thế tục: Đây là vì giải thích về sự nghi ngờ nên mới có. Nghi rằng: "Nếu không có "sắc", thì vì sao kinh nói ư?" Vì thế, nên giải thích rằng: "Vì tùy tục nên nói là có "sắc", chứ không phải có thật."

Hỏi vì sao: "Ngôn thuyết của thế tục là có?"

Đáp: "Phật nói là giả dối vọng chấp thật không có vật này, chỉ tùy người thế tục, miễn cưỡng tạo ra tên "sắc."

Hỏi: "Nếu vậy, thì thế đế chỉ có danh sao?"

Đáp: “Đối với người thế tục thì có cái gọi là vật đối với bậc Thánh danh cũng không có, chỉ theo tục mà đặt tên thọ cũng như thế trở xuống là thứ hai, kế là nói về quán thọ ấm, lại nêu như môn vô thường, môn một khác ở trên để phá thuyết của môn tương tục.”

Chỉ vì giác, nên nói ba thọ ở thân: Đây là y cứ ở phàm phu, có đối tượng giác biết duyên sinh giả, trái, thuận v.v..., vì đối với ba thọ, nên nói là có “thọ”.

“Tưởng” nhân danh tương sinh v.v... trở xuống, là phần thứ ba, kế là, quán “tưởng ấm”. Lại chia làm ba:

1/ Pháp thuyết

2/ “Như ảnh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, dụ thuyết.

3/ “Tưởng” cũng như thế v.v... trở xuống, là phần thứ ba, hợp dụ.

Phá “tưởng ấm”, chính là y cứ môn “không có tự tánh”, trước phá “sắc ấm” là y cứ môn vô thường.

Nhân danh tương sinh: Do danh từ thiện, ác, chấp lấy tướng mạo tốt xấu. Lại, do tai nghe tên, do mắt nhận lấy tướng, nhờ duyên mà có, vì không có tánh, tức không.

“Thức nhân sắc v.v...trở xuống, là phần thứ tư, kế là phá thức ấm, văn chia làm ba: đầu tiên là tạo ra môn vô tự tánh để phá, kế là y cứ môn một khác để phá, cho nên biết trở xuống là thứ ba, tổng kết.”

Phần đầu, như văn.

“Chỉ “sinh” dùng thức, trần v.v... trở xuống, là phần thứ hai, dùng môn “một”, “khác” để phá thức ấm: Nhận biết “thức” của người này là “tức” thức; “thức” của người kia là “khác”: lại chia làm hai quan hệ để trách: Nếu nhận biết “thức” của người này, cũng là nhận biết “thức” của người kia, thì bắt đầu và sau cùng là một thức, sẽ rơi vào lỗi “thường”. Nếu nhận thức “thức” của người này, không phải là “thức” của người kia, thì ngày nay nhận biết người này, đến ngày mai, lại không nhận biết, vì người kia không có, lại vì nhận biết của ngày hôm qua, nên lại rơi vào đoạn diệt.

Hoặc nói “một”, hoặc nói “khác”. Tỳ Kheo Sa Đề nói: “Sáu đường qua lại thường là “một” thức.

Tăng-Khư nói: “Giác đế là “thường”, cũng là “một” thức.

Tát-bà-đa v.v... nói: Thức trước diệt, thức sau sinh, thì là thức “khác”.

Thành Thật nói có nghĩa “một”, “khác”. Pháp thật diệt, tức là thức “khác”, chuyển biến nối tiếp nhau, gọi là một thức. Vì pháp thật niệm niệm diệt, nên tránh khỏi lỗi “thường”, “một”, vì nối tiếp nhau

"một", nên tránh khỏi lỗi không nhận biết người trước. Nay, nói:

"Nếu nghĩa giả, thật mà thành, thì có thể tránh khỏi hai lỗi. Nay, vì giả, thật không thành, nên đều phạm hai lỗi. Nếu Pháp thật "diệt" thì giả sẽ không có sự nối tiếp. Nếu pháp giả kia nối tiếp thì pháp thật không được "diệt", vì thế, nên giả thành; thật hoại, pháp thật thành, thì pháp giả hoại. Pháp giả hoại cũng không có pháp thật; pháp thật hoại, cũng không có pháp giả, tất cả đều không lập.

"Các hành khác cũng như thế v.v... trở xuống, là phần thứ năm, quán hành. Nhưng, theo trình tự của năm ấm, "hành" ở thứ tư, chỉ phẩm này đã gọi Quán "hành", vì muốn phá rộng, nên xoay lại ở thứ năm. Y cứ văn, chia làm ba:

1/ Nói ba "hành": thân, miệng, ý

2/ "Có hai thứ v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói hai "hành" tịnh, và bất tịnh.

3/ "Hoặc" tăng, hoặc giảm v.v... trở xuống, là phần thứ ba, nói về nghĩa tăng, giảm của "hành".

Y cứ văn, chia làm ba: pháp, thí, hợp.

Đầu tiên là pháp thuyết: Hành ấm là bao gồm nhiều pháp. Nay, chính là gọi nghiệp gây ra thiện, ác, là hành. Vì nghiệp cảm quả, nên gọi là "tăng"; vì cảm thọ báo cùng cực thì "diệt", nên gọi là "giảm".

"Như người bị bệnh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, dụ thuyết, lại dụ nghĩa "tăng", "giảm" ở trên.

Các hành cũng như vậy v.v... trở xuống, là phần thứ ba, hợp dụ. Vì nói tăng, giảm không nhất định, cho nên hành "không".

Vì nhân thế đế, nên được thấy đệ nhất nghĩa đế v.v... trở xuống, là từ trên đến đây, đã nói chung về quán nghĩa các hành "không" của năm ấm, nhằm lập ra quán hai đế rồi. Nay, là phần thứ hai, nói về lợi ích của sự chứng đắc:

Phật nói năm ấm là "hành", ý Phật muốn cho chúng sinh sớm thể ngộ năm ấm "không", tức là nhờ "tục", mà ngộ "chân", sinh ra ba-nhã, được giải thoát năm ấm, nay nghe văn tác năm giải thì không được nghĩa bậc nhất, không sanh ba-nhã làm sao dứt trừ phiền não, được giải thoát thân năm ấm? Lại, nghe năm, tạo ra năm hiểu biết, đối với năm, lại dấy lên ái kiến, hoặc nói cùng lúc; hoặc nói trước, sau, lập, lẫn nhau đối với năm, lại khởi phiền não' phiền não có nghiệp, vì nghiệp nên chịu khổ. Người này "hoặc" cũ không loại trừ, đối với lời Phật dạy, lại tạo thêm nhân khổ. Người như thế chẳng bằng không học hỏi ruộng nhà người.

Văn, chia làm ba:

1/ Nêu cả môn hai chương chân, tục.

2/ Giải thích hai môn

3/ Kết hai môn

Vì thế đế: nêu môn thế đế. Được thấy đệ nhất nghĩa đế: nêu chương môn Chân đế.

Cái gọi là vô minh duyên các "hành" là giải thích hai chương môn. Trước đã nói về mười hai tương sinh, tức là Thế đế. Sở dĩ y cứ mười hai nhân duyên để nói về Thế đế, là vì muốn biểu thị rõ căn bản của mười hai tương sinh là do "hành". Kinh nói: "Mười hai nhân duyên tức là mười hai giếng nước. Lấy sự già, chết làm miệng giếng, vô minh là đáy giếng. Dưới vô minh có nước thật tướng.

Cái gọi là rất sâu, rất sâu: Tâm "hoặc" bắt đầu khởi, gọi là vô minh. Vô minh dần dần tạo ra "hành", cho đến già chết. Từ đáy giếng vô minh cực kỳ sâu kia phát ra chỗ cạn cách mặt nước càng xa, càng thêm khô cạn, nên có ưu, bi, khổ não."

Từ vô trụ, vốn lập tất cả pháp cũng vậy. Bậc thánh biết nhân sợi dây để đo lường mực nước, nhờ lời nói xét về lý, nên lập ra sợi dây mười hai để múc nước Ba-nhã, nên nói rằng: "Nhờ Thế đế, nên được thấy Đệ nhất nghĩa đế."

Hỏi: "Mười hai đã dụ cho giếng, sao lại dụ cho sợi dây?"

Đáp: "Vì lấy mười hai ngôn giáo làm sợi dây, mười hai pháp làm giếng."

Hỏi: "Mười hai là vì sao để thấy Đệ nhất nghĩa?"

Đáp: "Đại, Tiểu thừa có đối tượng chứng đắc, con người nghe nói mười hai, liền tạo ra mười hai sự hiểu biết. Những người này cũng không hiểu được ý Phật. Ý Phật nói mười hai, là muốn cho họ thể ngộ không là mười hai, nên Phật đã dùng "Mười hai" của "không mười hai" để làm Thế đế, "không mười hai" của "mười hai" làm Đệ nhất nghĩa.

"Nếu được Đệ nhất nghĩa đế v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích về chương môn Đệ nhất nghĩa: Đã dùng mười hai nhân duyên tương sinh, gọi là Thế đế, biết mười hai nhân duyên "không", tức là Đệ nhất nghĩa đế. Thể ngộ được Đệ nhất nghĩa "không", thì mười hai nhân duyên liền diệt; chẳng thấy Đệ nhất nghĩa "không" thì đó là vô minh. Vì vô minh, nên liền sinh "hành", cho đến sinh, già, bệnh, chết, ưu, bi, khổ não.

Trong đây, nói kiến đế tư duy, có thể chung cho Đại, Tiểu thừa. Giải thích về kiến, tư của Tiểu thừa, ba luận sư có nhiều quan điểm

khác nhau:

1/ Nói theo Tạp tâm nói, thì mười lăm tâm là kiến đạo, tâm thứ mười sáu thuộc về Tu đạo.

2/ Sư Luận Thành Thật nói: “Tâm thứ mười sáu cũng thuộc về Kiến đế.”

3/ Lại có người cho rằng: “Tâm thứ mười sáu đối với trước, thì thuộc về trước, đối với sau, thì thuộc về sau. Kiến đạo của Đại thừa tức là Sơ địa, Nhị địa trở lên gọi là Tu đạo. Y cứ vào mười sử phiền não, theo tông Tỳ-đàm, có thể chia làm ba loại:

1/ Năm kiến và nghi, chỉ là phiền não “duyên” lý

2/ Tham, giận, ngã mạn, chỉ là phiền não “duyên” sự

3/ Hai phần vô minh tương ưng với năm kiến, nghi và vô minh độc đầu, tức là phiền não “duyên” lý. Vô minh mê sự tương ưng với ba sử trên, là phiền não “duyên” sự.

Dứt trừ mười sử, chia làm ba vị:

1/ Năm kiến và nghi, chỉ có kiến để đoạn; bốn “hoặc” còn lại, chia làm hai phần:

1/ Nếu sinh sau năm kiến, nghi mà sinh thì thuộc về Kiến đạo dứt trừ

2/ Duyên sáu trần mà khởi, là thuộc về tư duy dứt trừ. Về dứt trừ kiến, tư của Đại thừa, kinh, luận nói không đồng.

Theo Luận Địa trì nói về hai chướng có ba chỗ đoạn: Sơ địa đến Thập địa, dứt “hoặc” chướng hết; Sơ địa đến Phật địa, dứt hết chướng tri. Nếu y cứ kiến, tư, thì Sơ địa đã dứt hai chướng, thuộc Kiến đế; Nhị địa trở lên dứt hai chướng, thuộc tư duy dứt trừ.

Hỏi: “Nay lập ra cách giải thích này có khác với cách giải thích của người khác trước kia? Hay không?”

Đáp: “Người có đối tượng chứng đắc của Đại, Tiểu thừa đều nói rằng, trước đã có phiền não, dứt hết “không còn”. Nếu vậy, đều là người tội lỗi.” kinh Đại Phẩm nói: “Nếu pháp trước có, sau không , thì chư Phật, Bồ-tát đều có tội lỗi nay hai môn suy ra thật không có gì để dứt trừ.” Nếu phiền não có tự thể, thì tức xưa nay là “thường”, mà đã thường thì không thể dứt trừ. Nếu phiền não không có tự thể, thì tức sẽ không có phiền não để khởi, đâu có cái để dứt trừ? mà nay, lại nói dứt trừ, nghĩa là chỉ ngộ phiền não vốn không khởi, đây gọi là dứt trừ.

“Cho nên, vì muốn chỉ bày nghĩa “không”, nên v.v... trở xuống, là phần thứ ba, tổng kết.

“Lại nữa v.v... trở xuống, trước đã giải thích về trình bày ý kinh

trong bài kệ thứ nhất rồi. Từ đây trở xuống, là sinh khởi thứ hai. Tiếp theo, là nói về phá, lập:

Y cứ bài kệ, được chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, mượn tướng “khác” để phá tánh; nửa bài kệ dưới, mượn “tánh” để phá “không có tánh”: Sau đó các pháp vì biến đổi, nên biết là không có tánh. Bài kệ trên nói: “Vì vọng chấp, nên biết không có tướng. Vì không có tướng nên là không. Nay, vì vô thường, nên biết không có tánh. Vì không có tánh, nên là “không”. Nếu có tánh có tánh là “vốn có”, thể tức là “thường”, mà thường thì không nên đổi khác.

Nửa bài kệ dưới, mượn “tánh” để phá “không có tánh”: vốn có ở tánh có thể có “vô tánh”, “có tánh” còn không có, thì đâu có “vô tánh”.

Y bài kệ này chứa đựng nhiều nghĩa:

Nửa bài kệ trên, là phá ngoại đạo, như hai mươi lăm đế của Tăng-Khư, từ tế đến thô, từ thô đến đế, mà thể thường, có “thể” tức là tánh.

Nửa bài kệ dưới, là bác bỏ nội học. Lại, nửa bài kệ trên, là phá tánh của A-tỳ-đàm ; nửa bài kệ dưới, là bác bỏ các giả của Thành Thật. Lại, nửa bài kệ trên, phá nghĩa ba tánh của sư Nhiếp Đại thừa có sở đắc. Nửa bài kệ dưới, là phá lý của ba vô tánh.

Pháp vô tánh cũng “không”: Đây là so sánh ngang vạn nghĩa, như vì phá tướng, nên nói “không có tướng”; tướng đã “không”, thì đâu có lý “không có tướng” ư? Cho đến vì phá sinh tử, nên nói Niết-bàn, phá vọng nói chân; vọng đả không lập, thì đâu có chân ư?

Nếu lại nói: “Có một Trung đạo không phải chân, không phải vọng, không phải sinh tử; không phải Niết-bàn, thì thuyết này cũng là chưa thể ngộ. Nếu người kia đã thể ngộ thì thuốc, bệnh đều bỏ, tức là biết không có chủ thể bỏ, đối tượng bỏ. Người căn cơ chậm lụt, gặp việc đều chấp mắc, như trước kia vì phá ngoại đạo chấp “thường”, nên nói vô thường. Tỳ-kheo ba tu, còn chấp vô thường, lại dùng “thường”, “lạc” để phá vô thường. Nếu người thể ngộ, tức ngộ; người không thể ngộ, thì dựa vào giáo “thường”, “lạc”, lại vì còn chấp mắc, bảo thủ, nên cả hai chỗ đều cấm: trước cấm nơi “thường”, sau cấm vô thường. Trước có cắt đứt cái đầu, khiến cho sau có lời nói của lưỡi rụng, thành ra không nên có đối tượng chấp mắc.”

Hỏi: “Nhiếp luận, Thiên thân nói có ba vô tánh, nay, sao lại phá?”

Đáp: “Bồ-tát Thiên thân chỉ một phen vì đối phá “tánh”, nên mới nói “vô tánh” mà thôi, nhưng vì người học đã không thể ngộ ý của Bồ-

tát, nên chấp có ba vô tánh.

Hai là, người kia nói: "Vô tánh, nghĩa là nói pháp kia "không có tánh", chứ không phải cho rằng có "vô tánh". Người học dù biết không có tánh, nhưng vì cho rằng có "vô tánh", nên không hiểu danh từ "vô tánh". Lại, như nói thế đế là hư, giả vô tánh, cũng không hiểu danh từ này.

1/ Phật nói vô tánh, tức không có tự "thể", không có vật, mà người lại cho rằng không có tánh thật, mà có "thể" giả.

2/ Phật vì đối phá "tánh", nên nói "vô tánh", đây là vì đối trị mà nói, chứ không phải là lời nói rốt ráo, mà con người chấp là rốt ráo.

3/ Nói "không có tánh", không phải cho rằng có "vô tánh", cả năm trường hợp không nương tựa mà con người chỉ dừng ở một trường hợp .

"Hỏi rằng trở xuống, là phần thứ ba, người ngoài dùng một bài kệ để bào chữa, ở trên, Luận chủ mượn pháp biến đổi khác, để phá nghĩa "tánh" kia. Nay, người ngoài nắm lấy cách phá của Luận chủ để lập ra vấn nạn trái lại Luận chủ: "Nếu pháp kia "không có tánh", thì không nên có khác. Nay, đã có "khác", thì lẽ ra phải "có tánh"?

Sở dĩ người ngoài lập ra chấp này, là vì họ nói tánh có hai thứ:

1/ "Tánh" không khác.

2/ Thể tánh là "khác"

Nay, dù không có tánh "không khác", mà vẫn có cái "khác" của thể tánh?

Đáp: "Rằng trở xuống, là phần thứ tư, dùng ba bài kệ để phá bào chữa. Đại ý phá bào chữa là chỉ "phá cái "khác".

Trên, đã dùng luống dối để hiển thị "không" mà biến đổi chấp mắc luống dối.

Nay, lấy cái "khác" ở sau để biểu thị rõ không còn chấp mắc ở "khác", vì người ngoài chấp "khác", chống chế tánh, nay nói không khác thì "không có tánh". Ba bài kệ được chia làm hai:

Bài kệ thứ nhất, y cứ môn có tánh, không có tánh, để phá "khác".

Hai bài kệ tiếp theo, y cứ môn "khác" già, trẻ "một", để nói không có tánh "khác"; môn có tánh, không có tánh, nhằm phá "khác": kệ trước là mượn "khác" để phá "tánh", nay, lại mượn tánh, vô tánh, mà phá "khác":

"Các pháp có tánh thì nhất định dừng ở không có dời đổi, không thể làm cho "khác". Lại, vốn có "tánh", tức vốn "có thể", không từ

duyên hợp mà "có", cũng không nhờ duyên lìa mà "không", cho nên là "thường", thường thì không thể đổi khác. Không có tánh thì không có "thể" của pháp, lấy gì làm "khác".

"Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ hai, y cứ môn già, trẻ, "một", "khác" để phá không có "khác":

Trước là môn Đoạt, nói không "khác"; nay, là môn túng, nên chia ra hai quan điểm để trách. Hai bài kệ được chia làm hai:

1/ Kệ đầu, y cứ hai môn để phá "không khác"

2/ Kệ thứ hai, phá riêng "tức", "khác" của người ngoài

Nửa kệ trên của bài bài kệ đầu, chia làm hai môn: để bác bỏ chung.

Nửa kệ dưới, là giải thích hai môn.

Hỏi: "Vì sao nói rằng, "pháp" này tức không "khác"?

Đáp: "Trên nói cái "khác" sau, nghĩa là lúc già, tức là "khác", nên gọi là pháp tức không "khác". Trẻ không tạo ra già, là giải thích pháp "khác" không "khác". Già không làm thành già là giải thích "pháp" này không khác.

Sở dĩ trẻ "không khác" già là vì lúc trẻ không có già, thì "khác" với ai? Lúc già không có trẻ, lại "khác" với ai? Cho nên, trẻ, già không được có "khác".

Bài kệ này cũng là "pháp này" trong phẩm Ba Tướng, vào lúc này, không diệt vào lúc này, "pháp này" ở vào lúc khác, không khác thời mà diệt cũng nên nói pháp này diệt vào lúc ấy, không vào lúc ấy, pháp này vào lúc khác không khác với thời khác. Lại, như bốn trường hợp không tự sinh v.v... của phẩm Nhân Duyên. Nay, cũng không tự "khác", không từ cái "khác" của người khác.

Hỏi: "Nếu pháp "tức" "khác" v.v... trở xuống, ở đây là, sinh khởi, bài kệ thứ hai giải thích về hai môn trên không có "khác". Trước hỏi, kế là đáp. Y bào chữa rằng: "Mắt thấy tuổi trẻ trải qua ngày, tháng, tức sẽ đổi khác, há không phải pháp này "tức khác", ở đây nói. "Tức khác" không phải là "tức khác" ở trên. "Tức khác" ở trên nói: "già không "tức khác" với già.

Nay, nói: "Thời gian tuổi trẻ đã trải qua tức biến đổi khác."

Đáp: "Nửa bài kệ trên, nói "tức" "trẻ" không có khác, nửa bài kệ dưới, nói "lìa" trẻ không có "khác". Nếu ông nói "là pháp" tức "khác", thì "sữa" lẽ ra "tức" "lạc", "gạo", lẽ ra "tức" là "cơm".

Nửa bài kệ dưới nói: "Lìa sữa có pháp nào? Nếu ông nói sữa không "tức" là lạc thì lìa sữa, chỉ có lạc, có thể nói lạc tạo ra lạc ư? Và,

ngoài sữa ra, nói chung, cũng được “là lạc”, cũng được nói là vật khác, chỉ sao cho không phải “sữa”, tức vì là đối lập. Trẻ đã không tạo ra già, nghĩa là lìa trẻ, duy chỉ có già, để nói là già tạo ra già ư?”

Người khác hỏi: “Vì tuổi trẻ phải trải qua thời gian, nên mới trở thành già, vậy vì sao nói là không có già?”

Đáp: “Vì trẻ trải qua thời gian, nghĩa là vì vẫn “là trẻ”, hay vì không phải trẻ lại? Nếu vẫn là trẻ, thì trẻ lẽ ra “tức” là già? Nếu không phải trẻ lại, thì lẽ ra già lại làm già? Nếu không như vậy, thì sẽ dùng vật khác làm già, nếu không như vậy thì dùng hư không làm già?”

Lại hỏi: “Vì tuổi trẻ “diệt” nên thành tuổi già, hay “không diệt”, mà tạo thành già? Nếu “diệt” thì sẽ không có tuổi trẻ, lấy gì làm tuổi già? Còn nếu, “không diệt”, thì tuổi trẻ vẫn tồn tại, làm sao tạo ra cái già?

“Hỏi: rằng phá là phá “khác” v.v... trở xuống, là chương thứ hai của phẩm này, kế là sẽ phá nghĩa “không”.

Sở dĩ phải há nghĩa “không” vì gồm có hai nghĩa:

1/ Ở trên Luận chủ đã trình bày kinh Phật nói luống dối, ở đây, muốn trình bày cái “không”? người ngoài liền nói: nếu thế thì lẽ ra có không.

2/ Người ngoài tự khởi lên mê mờ này: “Tôi vốn lập có pháp “thật”, ông đã phá rằng: “Không có “người”, “pháp” nhất định thật, mà chỉ là điên đảo luống dối thôi!

Tiếp theo, ông lại phá “người” “pháp” luống dối của tôi, để nói “không có “người” “pháp”. Nếu vậy, có “hư” có “thật”, để nói là “hữu”, “không” “hư”, “không” “thật”, thì lẽ ra là “không”, nên sinh ra câu hỏi này.

Nói phá là phá “khác”: “Danh này, pháp này, danh khác, pháp khác”, đây là “pháp này” ở trên, không có “khác”” pháp “khác” cũng không có nói “khác”. Lại giải thích: “đây gọi là “người”, “pháp” của thật tánh; “khác”, tức là “người”, “pháp” của luống dối. Vì ông đã phá đầy đủ “hư” và “thật”, nên tôi biết lẽ ra phải có “không”?

Đáp: “Nếu có pháp bất không” v.v... trở xuống, là một bài kệ trực tiếp tạo ra tánh chất “đối đãi nhau” để phá:

“Nếu có bất “không” để đối đãi với nói “không”, bất không đã “không”, thì đâu có “không” ư? Như nội “không” gọi nội “không”; nội vốn “không” thì đâu có “không” ư? Lại, trước, vì phá “tánh”, nên nói là “khác”, mà tánh “vô”, tức “khác” “vô”. Nay, ở đây vì cũng phá “khác”, nên nói “không”, “khác” đã “không”, tức là vô.

Lại, trên, ông đã biết rằng, vì “thật” là “không”, nên “hư” tức là “không”. Nay, đâu được vẫn nói: Vì có cái “vô”, nên “không” bất vô.

Người khác hỏi Luận chủ:

“Ông đã tự nói: “Phật nói muốn chỉ bày “không”. Nay, đâu được nói “không có”, cái “không”?

Đáp: “Một Phật một phen đối với hữu nên nay nói không, đi qua, là có đi, “không” cũng đi, nên không trái nhau. Lẽ ra cũng nói: “Nếu có hai “ngã”, thì cũng có thể có hai “vô ngã”, cuối cùng không có hai “ngã”, thì đâu có hai “vô ngã”. Nếu có ba tánh thì cũng có thể có ba “vô tánh”, cũng vậy.”

Hỏi: rằng “ v.v... trở xuống, là chương thứ ba, phá tất cả. Văn chia làm hai phần: Đầu tiên, là hỏi; tiếp theo, đáp. Phần hỏi có hai:

1/ Nhắc lại kệ trước của Luận chủ.

“Nếu vậy v.v... trở xuống, là phần thứ hai, vấn nạn của người ngoài, được chia làm hai:

1/ Nêu hai môn chương: không có đối đãi, và không có chấp.

2/ Giải thích hai môn: không có cái “hữu” và không có cái “không”, gọi là “không không”, nên “không đối với “hữu” gọi là “Tiểu không”.

Không có “hữu” không có “không”, “không” “hữu” đều phá, tức là “Đại không”. Như bác “không” hai đế, là đại tà kiến.

Chỉ “không” đối đãi nhau, nghĩa là “không” cái “không” đối đãi với “hữu” không nên chấp “có”.

Tiếp theo, là nêu môn chương không có chấp. Thật có cái “không” chẳng có đối đãi, chỉ không thừa nhận chấp mắc ngã.

“Nếu có đối đãi v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích về môn chương trên. Trước, giải thích không có đối đãi; tiếp theo, là giải thích không có chấp.

Có đối đãi: Đối với “hữu”, mà nói “không”.

Không có đối đãi: “Không có cái “không” đối đãi với “hữu”. Vì đối đãi nhau “không”, nên v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích môn chương không có chấp: Vì chẳng có tướng “không”, chẳng có tướng “hữu” nên không có tướng mạo đáng chấp mắc.

Đáp rằng: “ v.v... trở xuống, là phần thứ hai, Luận chủ đã phá:

“Nếu y cứ “không” riêng, và phần “trùng không”, để phá ý, ngoại đạo trước nói: “Phá là phá “khác”, lẽ ra có “hữu”, “không”. Ở đây lập “không” riêng, bài kệ trước của Luận chủ phá “không” riêng.

Tiếp theo, là hỏi: “Nói hai thứ “không” và bất không đều “không”, tức là lập “trùng không” nay, sẽ phá “trùng không” đó.

"Nếu căn cứ mười tám "không" và nghĩa "không" riêng: Trước đây, ngoại đạo đã lập mười tám "không", bài kệ trước của Luận chủ đã phá mười tám "không". Có mười tám "bất không", thì có thể có mười tám "không"; cuối cùng, không có mười tám "bất không", thì làm sao có mười tám "không"?

Tiếp theo, ngoại đạo lập ra "không" riêng. Lấy gì để biết như thế? Luận Trí Độ nói: "Mười tám "không" là "không" đối đãi nhau; "không" riêng là "không" không đối đãi nhau. Trước kia, ngoại đạo đã lập nghĩa đối đãi nhau, nên biết được họ đã lập ra "không" riêng. Nay Kệ tức là phá "không" riêng đó của họ.

Nửa bài kệ trên, nêu ý "không" mà Phật đã nói, để nói "không" riêng và "trùng không" mà Phật đã nói, là vì lìa các kiến chấp: Nói "không" riêng, vì lìa kiến chấp "có"; nói "trùng không", vì phá chấp "không". Phật nói mười tám "không", vì phá chấp "có"; nói "không" riêng là nhằm phá đối đãi nhau, cũng là phá chấp "không".

Nửa bài kệ dưới, nói Phật không hóa độ: Vì chúng sinh chấp mắc "không" riêng, nên Phật không thể dùng "không" riêng để hóa độ. Lại vì chúng sinh chấp mắc "trùng không", nên không thể dùng "trùng không" để hóa độ; lại vì chúng sinh chấp mắc "không" riêng, nên Phật không thể dùng "không" riêng để hóa độ, vì chúng sinh chấp mười tám không nên không thể dùng mười tám không để hóa độ, lại chấp không riêng nên chẳng thể dùng không riêng để hóa độ họ nên nói: Phật không hóa độ họ.

Hỏi: "Nói "không", làm sao lìa ấy kiến"

Đáp: "Vì chúng sinh chấp có "người", "pháp", nên khởi ái kiến. Chư Phật nói "người", "pháp" đều "không", thì không có chỗ để khởi ái kiến.

Hỏi: "Phật không hóa độ là sao?"

Đáp: "Trước kia, chúng sinh đối với "hữu", khởi ái kiến; nay, đối với "không" khởi ái kiến, cho đến đối với dứt bốn quan điểm, lại khởi kiến ái, không được Phật hóa độ.

Lại, nêu lên ý của bài kệ này: "Từ phẩm Nhân duyên đến bài kệ này, gồm có bốn tiết với ý phá:

1/ Người ngoài vốn lập "người", "pháp" có thật, từ trên đến đây, Luận chủ đã tìm "người", "pháp" không có (xuất xứ) từ đâu?

2/ Phẩm Quán Hạnh, đầu tiên, lập có "người", "pháp" luống dối, Luận chủ tìm chúng mãi cũng không thể được.

3/ Người ngoài đổi ý nói: "Nếu "không" "thật", không có "hư" thì

đây tức là "không", tức lẽ ra có "không"? Luận chủ đáp: "Đã không có "pháp" thì làm sao có "không".

4/ Người ngoài đổi ý lại nói: "Chẳng có "hữu", chẳng có "không", đó là "đại không", cho nên, nay nói: "Đại thánh nói "không" là vốn lìa các kiến chấp. Nếu chấp mắc như đây, thì Phật sẽ không thể hóa độ."

Lại, có bốn môn: Mượn "khác" để phá "tánh" là môn vô thường; dùng môn "không" để phá "khác", đây gọi là môn "không"; lấy đối đãi nhau để phá "không", là môn "không không". Lại, chấp mắc "không không" là môn "không thể hóa độ". Vì nói ở đây không thể hóa độ, tức vì hóa độ người khác.

Hỏi: "Vì sao Luận chủ không nói rằng: "Chẳng phải đối đãi, chẳng phải dứt bặt, chẳng phải bạn, chẳng phải riêng, để phá ư?"

Đáp: "Chúng sinh đã chấp mắc chẳng phải "không", chẳng phải "hữu", nếu họ nghe nói không phải đối đãi, chẳng dứt bặt, không phải bạn, không phải riêng, càng lại là "không", thì họ lại càng chấp mắc thêm, nên không nói các pháp này để phá.

Hỏi: "Luận Trí Độ giải thích: "Bồ-tát trụ trong hai đế, vì chúng sinh nói pháp. Vì người chấp mắc "hữu", mà nói "không", vì kẻ chấp mắc "không", mà nói "hữu". Nay, chúng sinh đã chấp mắc "không", vì sao chẳng nói "hữu" để hóa độ họ?"

Đáp: "Bởi lẽ, đầu tiên, người ngoài vốn chấp "có", nên nói có thật "người", thật "pháp", kể cả "người", "pháp" luống dối, nên không thể dùng "có" để hóa độ. Nay, lại vì họ chấp mắc "không", nên chẳng thể dùng "không" để hóa độ họ."

Ở trước, văn xuôi đã giải thích nửa bài kệ trên, vì phá hai sự, nên nói "không":

1/ Phá các kiến

2/ Phá các ái

Kiến, ái này chung cho cả nội, ngoại, Đại, Tiểu.

"Nếu người đối với "không" v.v... trở xuống, là giải thích nửa bài kệ dưới. Lại, chia ra bốn phần khác nhau:

1/ Pháp thuyết

2/ "Ví như v.v... trở xuống, là thí thuyết"

3/ "Như "không" v.v... trở xuống, là hợp thí.

4/ "Nếu lìa "không" này.. trở xuống, là nói về ý dùng "không" của Phật giáo.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 7, (Phần 2)

PHẨM HỢP THỨ MƯỜI BỐN

Sở dĩ có phẩm này là vì có sáu nghĩa:

1/ Ở trên, Luận chủ đã nói các pháp không có đối đãi, không có dứt bặt. Ngươi ngoài không tin, nói rằng: "Nếu nói "có" đối đãi, có "dứt bặt", thì tâm sẽ không được tương ưng với Ba-nhã, hợp với thật tướng. Nay, nếu có thể không có đối đãi, không có dứt bặt, "không" "hữu" đều thanh tịnh, mới được khế hợp với thật tướng. Vì lẽ đó, nên nay, lại phá quan niệm của họ, để nói: "Đã không dứt bặt đối đãi, thì đâu có hợp, tan, nên kinh Đại phẩm nói: "Lúc Bồ-tát tu tập Ba-nhã, không thấy hợp và không hợp; cũng không thấy tương ưng và không tương ưng, mới được gọi tương ưng với Ba-nhã."

Sư Nhiếp luận lập ứng thân Phật tương ưng với Pháp thân, cũng nêu lên các pháp này để trách cứ chúng sinh.

2/ Từ trên đến đây, có bốn thứ chấp mắc đều do có tâm tạo ra sự hiểu biết, cho nên cố phá chấp mắc, cho nên phẩm này còn phải y cứ ở sự để tìm xét thân, tâm, kể cả "người", "ngã", cuối cùng không thật có. Ai tạo ra sự hiểu biết ư? lại do vật thể nào mà sinh ra chấp mắc?

3/ Các hành, gọi là năm ấm. Phẩm Năm ấm dù đã quán nghĩa "không" của năm ấm, nhưng vẫn chưa tường tận. Lại, y cứ ở môn hành mà xem xét thì nghĩa hợp chỉ là sáu tình.

Phẩm sáu tình ở trên, dù đã quán sáu tình không thật có, về nghĩa cũng chưa cùng tận. Lại, y cứ ở căn, trần hòa hợp để tìm xét không có xuất xứ, cho nên có phẩm này.

4/ Phẩm hành phá năm ấm không có tánh. Nay, sẽ phá căn, trần của duyên kết hợp, nên từ trên đến đây, đã phá thật có, nay sẽ phá giả có.

Hỏi: "Vì sao quán sáu căn không hợp với sáu trần ư?"

Đáp: "Vì chúng sinh điên đảo, nên cho rằng căn, trần là hai, do

đó, hễ căn hợp với trần thì sinh ra phiền não ba độc; vì có phiền não, nên tạo ra nghiệp (hành động) mà nghiệp thì sẽ có quả khổ. Nay, quán căn, trần tự không có hợp, đương nhiên phiền não sẽ không sinh ra, nên không có nghiệp, khổ.

5/ Phẩm hành trên, dù đã phá nghĩa "khác", nhưng chỉ là phá tóm tắt, nên về nghĩa cũng chưa cùng tận. Do đó, trong phẩm này, sẽ phá rộng về nghĩa "khác" của tất cả các pháp.

Sở dĩ phá "khác" là vì hợp khởi ở "khác", bởi không có "khác", thì sẽ không có "hợp", cho nên phá "khác".

6/ Các Hàm thức đều cho rằng muôn vật là "khác", rồi khởi chướng "hoặc", không được giải thoát.

Nay, phẩm này tìm kiếm nghĩa "khác" của tất cả pháp, không có xuất xứ do đó phiền não sẽ không khởi, nên có phẩm này.

Hỏi: "Ai là người chấp hợp?"

Đáp: "Đại khái có bốn sư:

1/ Người thế gian thường nói rằng: "Sáu căn hợp với sáu trần".

2/ Ngoại đạo cho rằng: "Do bốn thứ: Tình, thần, ý, trần hợp lại sinh ra cái biết."

3/ Người của Tỳ-đàm nói: "Có riêng tâm sở "xúc", là chủ thể hòa hợp căn, trần.

4/ Nghĩa Luận Thành Thật nói thẳng là căn hợp với trần, không có tâm sở xúc riêng.

Nay, tìm kiếm nghĩa hợp không có xuất xứ nên gọi là phẩm. Phẩm được chia làm hai:

1/ Văn xuôi phát khởi

2/ Bản bài kệ chính thức phá không có hợp

Phần đầu lại có hai:

Trước, phát khởi ý của phẩm sau

Tiếp theo, hỏi về lý do không có hợp.

Phẩm này gọi "nói rằng", nghĩa là nói giao tiếp, rằng là luận, nói trực tiếp, gọi "nói".

Phẩm này đã phân biệt lại phẩm Sáu Tình, không phải là chính là người ngoài đã nhân trước mà hỏi sau, nên gọi: là "nói rằng".

Lại, phẩm trên, từ hư, thật, cùng cực đến phá "trùng không", người ngoài đã không thể bào chữa bằng miệng, mắt, chỉ vì tâm thấp kém chưa thể ngộ. Luận chủ nhân lấy xa lưng chừng ngoài tâm đề khởi mà phá họ, nên nói: "nói rằng".

Tám bài kệ được chia làm ba phần:

1/ Hai bài kệ đầu, túng "khác", để đoạt hợp.

2/ Năm bài kệ chính thức phá khác.

3/ Một bài kệ nói vì không "khác", nên không hợp.

Phần đầu lại có hai:

1/ Bài kệ trước nói về ba pháp như kiến v.v... vì "khác", nên không có hợp.

2/ Bài kệ thứ hai, nói tất cả pháp vì "khác" nên không có hợp.

Vì ba pháp "khác" nên không có hợp: sắc của Mắt, là pháp, người thấy, là "người". "người", "pháp" đã "khác", thì làm sao hợp ư? Y theo trong pháp, thì "sắc" là bên ngoài; mắt là bên trong. Trong, ngoài đã "khác", cũng không có hợp.

Hỏi: "Thế gian, ngoại đạo, Đại thừa, Tiểu thừa đều chỉ nói về mắt, sắc "khác" nhau mà "hợp", hợp nghĩa là căn, trần gặp nhau, nên nói hợp. Nay, nói "khác" không hợp, thì đúng là giống với nghĩa của ngoại đạo, sao gọi là phá?"

Đáp: "Điều này có hai nghĩa:

1/ Thể của căn, trần "khác", vì không có nghĩa đến với nhau, nên không có hợp. Nếu nói xa hợp, đã không đến gần sắc, hợp với gần, cũng không đến xa, lẽ ra hợp với xa.

Trong đây, phá "khác" không được hợp. Sư Thành thật nói: "người" giả "khác" với thật, không được hợp. Tâm "khác" với "cảnh không ngơ" của chân đế, cũng không được hợp. Sư nhiếp luận nói lẽ ra thể của thân là vô thường, khác với pháp thân nên không được hợp.

Văn xuôi chia làm năm:

1/ Giải thích bản bài kệ: "ngã" hoặc ở trong, hoặc ở ngoài, nghĩa là người học Phật pháp chấp "ngã" ở trong thân, như thần cây dựa vào cây, không dựa vào chỗ khác.

"Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ hai, khai thị hai quan điểm để trách người học Phật, ở trên nói vì ba việc khác cho nên không hợp, ngoại đạo không chấp nhận vấn nạn này, nếu ba việc không khác nên không hợp thì chính là do ba việc khác cho nên có hợp vì thế lại chia ra hai quan điểm để trách. Hai quan điểm này lại được chia làm năm:

1/ Nhắc lại

2/ Quyết định

3/ Bác bỏ chung

4/ Chính thức vấn nạn

5/ Tổng kết, văn, dễ hiểu.

Hỏi: "Mắt ông đến phương sở mới thấy được lửa, thấy lửa, lẽ ra

lửa sẽ đốt mắt?”

Lại, lẽ ra thấy cá, đá dưới vực sâu, lẽ ra là ngâm mắt dưới nước.

Lại, Số luận nói: “Mắt là biết trong lìa. Đối với người khác, đâu cần như vậy. Như cá v.v..., ban đêm, không nhờ ánh sáng mà vẫn thấy.”

Lại, nhãn căn của Đại sĩ nhập chánh thọ, tam muội trong tai khởi, đâu có nhất định ly, hợp ư?

Lại, người trì kinh Pháp Hoa, mũi nghe mùi xạ hương, đâu cần ba căn nhất định phải tiếp xúc đến phương sở mới biết! Ông nói xa hợp thì lẽ ra phải đến xa, tất nhiên, sẽ không thể đến xa, cũng không thể nghe xa.

Lại, Số luận nói: “Sáu thức, hiểu rõ sáu trần: Nếu ông có sáu căn, một thức, thì một căn có sáu tác dụng. Sáu căn, sáu thức, thì có dụng chung.”

Hỏi rằng: “ v.v... trở xuống, là phần thứ ba, nghĩa bào chữa của người ngoài, nói bốn hợp, sinh ra biết. Đã có cái biết nảy sinh, thì xét nghiệm “ngã”, tình, trần, ý kết hợp, nên. Nêu quả để chứng minh cho nhân.”

Đáp: “rằng trở xuống, là phần thứ tư, phá bào chữa, văn, chia làm hai:

1/ Chỉ cho phá trước, nói về ba pháp vô kiến trong phẩm Sáu tình:

1/ Mắt không thể thấy

2/ Sắc không thể thấy

3/ Người không thể thấy

Vì không có kiến, nên không có hợp. Đã không có hợp mà biết, thì không sinh, nên nói: “Bốn pháp như thức v.v... “không có”. Đây là đã phá đủ nhân, quả sao lại dùng quả để chứng minh cho nhân?

Lại, không có cái thấy, không có người thấy trong phẩm Căn, và pháp có thể thấy. Nay, không nên nói có bốn hợp, để sinh ra cái biết.

“Nay, sẽ lại nói v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá dọc, lại chia làm năm phần khác nhau:

1/ Xướng nói lại

2/ Nhắc lại nghĩa của người ngoài

3/ Chia ra hai quan điểm để quyết định.

4/ Lập vấn nạn

5/ “Vì biết “không”, nên v.v... trở xuống, là tổng kết.

“Như thế, “huyễn” trong các pháp v.v... trở xuống, là phần thứ

năm, văn xuôi nêu dụ để được hiểu rõ các pháp:

"Nhiễm và có thể nhiễm v.v... trở xuống, là bài kệ thứ hai, nói về cái "khác" của muôn pháp, cho nên không có hợp.

Nửa bài kệ trên, là nói về ba pháp như nhiễm v.v... không có hợp. Sở dĩ phá riêng nhiễm v.v... không có hợp, là do mắt vì thấy sắc, nên nổi lòng tham. Trước, nói mắt thấy sắc, còn không có hợp, thì tham từ đâu sinh, nên kế là, phá nhiễm.

Lại, trên đã nói mắt, sắc không có hợp, thì năm căn không có nghĩa hợp.

Nửa bài kệ dưới, lại so sánh phá hai pháp. "Nhập" khác là năm "nhập" như nhĩ v.v....

Phiền não khác là thuộc loại sân, si.

Lại, pháp "khác" sẽ có hợp: phần thứ hai, là phá không có "khác". Ở trước, đã mượn "khác" để phá hợp. Cho nên, nay, tiếp theo, là nói không "khác". Lại hợp do khác mà sanh, khác là hợp với gốc. Nay đã không khác thì đâu có hợ.

Lại, so sánh như phẩm trên, phẩm trên nói, vì phá tánh của "khác" sau, nên người ngoài đã nắm lấy cái "khác" để bào chữa cho tánh. Nay, "khác" để nói không hợp; người ngoài đã chấp "khác" để bào chữa hợp. Do đó, cả hai phẩm đều có phá "khác".

Năm bài kệ được chia làm hai:

1/ Hai bài kệ đầu nêu chung không "khác".

2/ Bài kệ thứ hai, và ba, là giải thích riêng không "khác".

- Phần đầu là có hai:

1/ Bài kệ trước nói ba pháp không "khác", đối lại với ba pháp không có hợp trên.

2/ Bài kệ thứ hai, nói tất cả pháp không có "khác", đối với tất cả pháp không có hợp ở trên, văn dễ hiểu.

Hỏi: "Vì sao nói vạn pháp không có "khác"?"

Đáp: "Vì thế gian, ngoại đạo, Tiểu thừa, Đại thừa, đều nói mắt "khác" với sắc, nên mắt thấy sắc sinh ra ba độc và nghiệp, khổ. Nay, tìm kiếm "khác" không được, thì ba độc không sinh, đây là lợi ích lớn.

Hỏi: "Vì sao không có "khác" v.v... trở xuống, là sinh ra kệ thứ hai, thứ ba, giải thích không có "khác". Văn kệ trong đây rất dễ hiểu, nhưng người giảng phần nhiều lại giải thích là có "khác", nên làm cho văn kia thêm mờ mịt. Nay, đọc thẳng văn kệ này, thì thấy rõ ràng, dễ lãnh hội.

Ba bài kệ tiếp theo, được chia làm hai:

Hai bài kệ đầu, nói không có nắm tay “khác”

Một bài kệ tiếp theo, nói không có ngón tay “khác”, nói không có nắm tay “khác”, nghĩa là không có cái khác của chung nói không có “khác” của ngón tay, tức không có “khác” riêng.

Vả chăng, biện luận về có “khác”, không nêu ra chung riêng, chung riêng không khác thì tất cả khác không, lại không có nắm tay khác là nói không có quả, kế là không có ngón tay khác là nói không có “người”; nhân, quả “khác” gồm nhiếp tất cả pháp.

Lại, không có nắm tay “khác”, là nói không có sở chấp “khác” của nội học. Tiếp theo, không có ngón tay “khác”, là nói không có đối tượng chấp “khác” của ngoại đạo. Nội, ngoại thâu nhiếp tất cả.

Lại, trước cũng là không có nhân duyên “khác”. Tiếp theo, nói đâu là nhân duyên “khác”, cũng thâu nhiếp tất cả. Y cứ theo nghĩa của Thành thật: Trước, nói không có giả “khác”, nghĩa là “người” giả, “cột” giả. Tiếp theo, nói không có thật “khác”, nghĩa là năm ấm, bốn cực vi, dùng giả, thật thâu nhiếp chung tất cả.

Hai bài kệ đầu, lại có hai:

1/ Bài kệ thứ nhất, nói “nắm tay” không khác với “ngón tay”, tức là “quả” không khác với “người”, cũng là “giả” không khác với “thật”.

2/ Bài kệ thứ hai, nói nắm tay không khác với bình, cột v.v..., cũng là quả không khác với “chẳng phải nhân”.

Nói về nắm tay “khác”, không ngoài hai pháp này, hai pháp này, này đã “không”, thì nghĩa “khác” sẽ diệt hết. “Khác” của nhân khác có khác, nghĩa là “khác” tức là cái “khác” của nắm tay. “Khác” của nhân (nhân “khác”) nghĩa là năm ngón tay “khác” của nhân.

Có “khác”: có cái “khác” của nắm tay (nắm tay khác). Vì sao? Vì thấy năm ngón tay, biết một “nắm tay”; thấy ngón tay xòe ra, biết “nắm tay” nắm lại. Thấy ngón tay là “người”, biết nắm tay là “quả”, cho nên nói “khác” của nhân “khác” có “khác”.

Cái “khác” của lời lẽ “khác” không có “khác”: “khác” tức “khác” của nắm tay.

Lìa “khác”, nghĩa là lìa cái “khác” của năm ngón tay.

Không có “khác”, nghĩa là không có “khác” của nắm tay.

Nếu pháp được nhân phát ra, thì pháp này sẽ không “khác” với nhân: Nửa bài kệ trên nói, là nghĩa nhân quả của ngoại đạo tạo ra. Nửa bài kệ dưới, phá nghĩa nhân, quả trên.

Nếu “quả” từ “người” sinh ra, thì quả sẽ không “khác” với

"người". Vì sao? Vì nếu "người" hư hoại, "quả" còn, thì "quả" có thể "khác" với "người". Nay, "người" thì có "quả" có; "người" không thì "quả" không, đâu được quả "nắm tay" ở nhân.

Căn cứ nắm tay, ngón tay tạo ra đã thế, "người" đối với năm ấm; cột với bốn cực vi, vạn nghĩa đều giống nhau.

Hỏi: "Trên, đã nói ba pháp như mắt v.v... không có "khác". Nay, cũng được nêu ba pháp của mắt v.v... để tạo ra không có "khác" có phải chăng?"

Đáp: "Có thể có hai nghĩa:

1/ Nếu đối với Thành Thật, thì mắt là quả; bốn đại là nhân, đồng với phá nắm tay, ngón tay. Nếu theo Tỳ-đàm, thì mắt cũng là quả; do bốn đại tạo nên, đây cũng là nhân.

Dù không phải giả, thật, nhưng đã là nhân, quả, thì cũng đồng với nắm tay, ngón tay.

2/ Vì mắt "khác" với sắc, vì "khác" với sắc nên có "khác" của mắt; lìa "khác" của sắc, không có "khác" của mắt. Nếu "khác" của mắt từ "khác" của sắc sinh ra, từ sắc sinh ra thì mắt không khác sắc, bởi mắt là chủ thể thấy; sắc là đối tượng thấy. Đã không có đối tượng thấy, cũng không có chủ thể thấy, pháp của chủ thể, đối tượng có thì đều có, không thì đều không, không được nói dù đối tượng thấy "không có", thì chủ thể thấy cũng vẫn "có", nên đối tượng hư hoại, chủ thể liền hư hoại, phải biết rằng, chủ thể không khác với đối tượng.

Lại hỏi: "Mắt, sắc từ xưa đến nay chưa từng đồng, sao được nói là "khác" ư? Lại hỏi: "Khác" của mắt nhân "khác" của sắc, "khác" của sắc nhân "khác" của mắt, nếu cả hai đều khác, thì tức là đều là mắt, đều là sắc? Người kia đáp: "Vì mắt "khác" với sắc, sắc "khác" với mắt, nên mới có mắt, sắc sao lại lập ra vấn nạn này ư?"

Hỏi: "Cái "khác" của mắt ông là vì cái "khác" của sắc mà sinh hay vì nhân "khác" của sắc mà không sinh? Nếu cái "khác" nhân cái "khác" sinh, thì cái "khác" đó lại phải đối đãi với cái "khác", như dài đối đãi với dài. Nếu nhân cái "không khác" sinh, đã gọi mắt, sắc, thì làm sao "không khác" ư?

Lại hỏi: "Cái "khác" vì có tự "thể" riêng hay vì không có tự "thể" riêng? Nếu "khác" không có tự "thể" riêng, lại chỉ sắc làm "thể". Cũng là mắt không có tự thể riêng, lại cho sắc là thể. Nếu mắt tự lấy "mắt" làm thể, không dùng "sắc" làm "thể", thì cái "khác" tự lấy cái "khác" làm thể, không lấy "sắc" làm "thể". Lại, "sắc" có "thể", có thể gọi là "khác" cuối cùng, "sắc" không có tự "thể", sao lại có "khác"? Lại, cái

"khác" chỉ lấy "sắc" làm "thể", thì "sắc" lại lấy cái gì làm "thể"? "Thể" lại có "thể", tức hóa ra vô cùng, mà vô cùng thì không có "thể".

Lại, "khác" lấy "sắc" làm "thể", chỉ "sắc" là "khác", thì thấy "sắc", lẽ ra thấy "khác", "khác" là pháp trần, mắt làm sao thấy? Nếu không thấy, thì "sắc" chẳng phải "khác", lẽ ra lìa "sắc", có "khác" riêng, "khác" lẽ ra tự có thể.

Lại, "mắt" "khác" ở "mắt" hay là ở "sắc"? Nếu ở mắt, thì mắt sẽ từ đâu? Nếu "khác" ở "sắc" thì cái "khác" này là "khác" của "sắc", đâu liên quan gì đến cái "khác" của mắt?

Lại, "khác" của mắt không tự "khác" thì "một" sẽ không là "một". Đối với bình, sự cháy là một, lại "một" đối với bình, không là "một" đối với "cột", thì "khác" của mắt lại "khác" với mắt, đâu được ở sắc?

Lại phá: "Nếu pháp đã do nhân phát ra, như nhờ gỗ sinh ra lửa, lửa không được trở lại gỗ. Nếu lửa trở lại gỗ, từ gỗ phát ra lửa, thì lửa cũng trở lại với nước, sao lửa không phát ra từ nước? Như nhờ cột thành nhà, không nhờ hư "không" thành nhà, nên biết hư "không" "khác" với nhà, "cột" "không" "khác" với "nhà". Nếu đều là "khác" thì lẽ ra đều thành.

Lại, cái "khác" của sinh tử, Niết-bàn, phàm, Thánh v.v..., đều được lập ra cách phá này. Như vì "khác" với Niết-bàn nên có cái "khác" của sinh tử; lìa "khác" của Niết-bàn, không có cái "khác" của sinh tử; chân vọng v.v... cũng vậy?

Hỏi: "Nếu có pháp nhất định "khác" thì sẽ có lỗi gì?"

Bài kệ thứ hai phá quả, không "khác" với "chẳng phải nhân". Trước hỏi, tiếp theo đáp.

Ngoại đạo nói: "Nắm tay do ngón tay có, nắm tay có thể không

khác" với ngón tay. Nắm tay không do cây cột có, nắm tay lẽ ra "khác" với cột, nên gọi pháp nhất định "khác"?"

Đáp: "Nửa trên của bài kệ giữa, là đúng phá; nửa kệ dưới, là đoạt phá:

Nói túng: Nếu lìa cái "khác" của năm ngón tay, mà có cái "khác" ở nắm tay, thì có thể đem nắm tay so "khác" với bình, cột v.v....

Nửa bài kệ dưới là đoạt: "Nay lìa cái "khác" của năm ngón tay, đã không có cái "khác" của nắm tay, thì sẽ đem vật thể nào để làm cái "khác" với bình, cột v.v...?"

Như thế, năm ấm hình thành con người; bốn cực vi hình thành cột, đều là phá này.

Văn xuôi có hai vòng giải thích:

1/ Y cứ chung, tất cả pháp để giải thích.

2/ Ký thác riêng việc nắm tay, ngón tay để giải thích:

Hỏi: "Kinh của ta nói v.v... trở xuống, là phần thứ hai, tiếp theo, là phá cái "khác" của năm ngón tay, đủ như số điều mà trước đây đã gọi: Đầu tiên là hỏi, tiếp theo, là đáp. Về ý hỏi được chia làm hai:

1/ Đề ra chung cái phải của câu hỏi

2/ Nói riêng về điều phải đó.

"Tướng "khác" không từ các duyên sinh: Nêu ra chung cái phải. Hai bài kệ trước, nói đều là nghĩa từ nhân duyên sinh: Bài kệ đầu nói: "Nắm tay do ngón tay có, nắm tay không khác với ngón tay". Bài kệ tiếp theo nói: "Nắm tay từ ngón tay có, tức không có nắm tay để "khác" với bình. Hai thứ này vì đều là nhân duyên sinh, nên không có "khác". Nay, người ngoài nói: "Kinh của ta đã nói tướng "khác" đều không từ nhân duyên sinh. Điều này lẽ ra phải có pháp nhất định "khác", thì không có cách phá ở trên.

"Phân biệt tướng chung v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nêu riêng điều phải của câu hỏi:

Tướng chung: là nắm tay; tướng riêng: là tướng mạo dài, ngắn của năm ngón tay. Pháp "khác": là thể của năm ngón tay. Do vì "phân biệt" nắm tay chung, nên có trạng mạo khác nhau dài, ngắn của năm ngón tay. Do vì tướng "khác" dài, ngắn của ngón tay, nên có khuôn mẫu của năm ngón tay, tức là do sự dài, ngắn của ngón tay mà biết được ngón tay dài, ngắn, nên dùng tướng dài, ngắn của ngón tay làm tướng "khác".

Hỏi: "Ngoại đạo nói: "đã nói rằng từ tướng chung có tướng riêng; từ tướng "khác", có pháp "khác", sao gọi không từ nhân duyên sinh?"

Đáp rằng: " v.v... trở xuống, là tự lập ra pháp này để phá, chỉ nghĩa của ngoại đạo nói: "Từ năm ngón tay sinh ra nắm tay, là do riêng hình thành chung, nên đều từ nhân duyên sinh, vì ngón tay riêng đã hư hoại, thì nắm tay chung cũng hư hoại. Không do nắm tay chung sinh ra ngón tay riêng, bởi nắm tay dù mất, mà ngón tay vẫn còn, nên biết không tự tướng chung hình thành tướng riêng, thành ra biết tướng riêng hình thành tướng chung. Do vậy, nên biết tướng riêng không từ nhân duyên sinh. Nghĩa này đại khái đồng với nghĩa giả, thật của Thành thật v.v...: Con người, cây cột, từ năm ấm, cực vi hình thành năm ấm, cực vi hư hoại, "người", "cột" liền hư hoại. Năm ấm, cực vi không từ người, cột hình thành, nên dù người, cột đã hư hoại, mà vẫn còn bốn cực vi, năm ấm."

Nửa trên của bài kệ, phá không có tướng "khác"; nửa bài kệ dưới,

nói không có pháp "khác". Nửa bài kệ trên, chia ra hai quan điểm để trách người ngoài: "Ông đã lấy tướng dài, ngắn của ngón tay để làm tướng "khác", ngón tay dài, ngắn làm pháp "khác", nên dùng sự dài, ngắn của ngón tay để làm tướng cho ngón tay dài, ngắn, vì ngón tay dài, ngắn vốn "khác", nên phải "khác" với tướng để làm tướng. Vì ngón tay dài, ngắn vốn "không khác", dùng tướng "khác" để làm tướng. Nếu ngón tay dài, ngắn vốn "khác", thì cuối cùng đâu cần dùng tướng "khác" để làm tướng. Lại, nếu vốn "khác", thì cuối cùng, lại phải dùng tướng "khác" để làm tướng, tức là có lỗi "khác" củq lại khác, lại có lỗi vô cùng!

Nếu ngón tay dài, ngắn vốn không "khác" thì sẽ dùng tướng "khác" để làm tướng, điều này cũng không đúng, bởi nếu vốn không có cái "khác" của hai ngón tay thì sẽ không có tướng mạo của hai ngón tay, thì sẽ lấy gì làm tướng?

Lại, ông dùng tướng "khác" với pháp để xem pháp không "khác" làm cho "khác", lẽ ra cũng dùng pháp không khác, "không khác" với tướng "khác" của ông, tướng "khác" trở thành "không khác". Lại, hỏi:

"Cái "khác" của ông là "khác" của cái "khác", hay là "không khác" của cái "khác"? Nếu là "khác" của cái "khác", thì "khác" đã là "khác" rồi, đâu cần "khác" nữu ư?; nếu không "khác" của "khác", thì "không "không khác" làm sao được có khác? Như lửa là nhiệt. Đối với nhiệt là nhiệt hay là không nhiệt của nhiệt? Nếu nhiệt đối với nhiệt, đã là nhiệt, thì rốt ráo đâu cần nhiệt. Nếu "không nhiệt" của nhiệt, thì đều là nhiệt, làm sao có nhiệt?

Nửa bài kệ dưới nói: "Vì có tướng dài, ngắn khác nhau nên có pháp "khác" của ngón tay này, ngón tay kia, đã không có tướng "khác", thì làm sao có pháp "khác" của người này người kia ư?

Văn xuôi chia làm hai:

1/ Phá xa nghĩa mà người ngoài đã lập.

2/ Giải thích văn bài kệ

Văn phần đầu chia làm hai:

1/ Nhắc lại nghĩa của người ngoài

"Nếu như vậy v.v... trở xuống, là phá thứ hai:

"Đã nói: "vì phân biệt tướng "chung", nên có tướng "khác". Phải biết rằng, tướng "khác" sinh ra từ "duyên" chung, sao lại nói tướng "khác" không từ duyên mà sinh?

Người của Luận Thành Thật nói: "Vốn có sắc, tâm, sau đó mới biện luận về chung, riêng của sắc tâm đó. Như vốn có sẵn hai cây cột ở

chính giữa, rồi mới luận về hướng Đông, Tây của hai cột ấy. Nay hỏi:

"Cái riêng của ông là riêng của riêng hay là chung của riêng. Nếu là riêng của riêng, riêng đã là riêng thì đâu cần riêng. Nếu chung của riêng thì riêng từ chung sinh. Lại, riêng đã là chung của riêng thì sẽ mất chung. Cái chung cũng vậy.

Tướng "khác" này vì lìa pháp "khác" không thể được: Ở trước, đã nói vì riêng từ chung sinh, nên riêng là nghĩa nhân duyên. Nay, nói tướng "khác" từ pháp "khác" sinh, thì tướng "khác" là nghĩa nhân duyên. Như dài, ngắn của ngón tay, chủ yếu là từ ngón tay dài, ngắn sinh, cho nên, tướng "khác" tức là nhân duyên, nên tất cả đều là nhân duyên. Nếu là nhân duyên, thì đã nhập hai bài kệ trước để phá.

"Nay, không có tướng "khác" trong pháp "khác" v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích bản bài kệ văn dễ hiểu:

Nếu tướng "khác" ở trong pháp "không khác" thì không gọi là pháp "không khác": Ý phá không thừa nhận cái "khác" ở trong "không khác" nếu tướng khác ở trong không khác thì đều là "pháp khác", còn không có pháp "không khác", làm sao lại nói là trong "không khác" có tướng "khác? Ý này phải nhận lấy ngược lại.

"Lại nữa v.v... trở xuống, là đoạn thứ ba của phẩm hạ, nói vì không có "khác", nên không có hợp, tức giải thích về ý phá "khác" ở trên, phẩm được mang tên phá "hợp", mà nay lại phá "khác", nghĩa là ý muốn nói vì không có hợp.

Nửa bài kệ trên, lại chia ra hai môn "một", "khác" để nói không có "hợp".

Nửa bài kệ dưới, kết nghĩa không có "hợp". Vì tự có ba nghĩa, nên không có "hợp". Nếu là chủ thể hợp thì sẽ không có đối tượng hợp; là đối tượng hợp thì không có chủ thể hợp. Nếu không như vậy, thì không phải là chủ thể, đối tượng, không có "hợp". "Pháp khác" không hợp, nghĩa là "khác" thì đã thành, không cần lại hợp. Giả sử "hợp", là cũng không đúng, ví như chỉ một phương "hợp", còn ba phương không "hợp", vì không "hợp" nhiều, nên đáng lẽ "hợp", mà không "hợp".

PHẨM "CÓ", "KHÔNG" THỨ MƯỜI LĂM

Sở dĩ có phẩm này là do có hai nghĩa gần, xa. Từ trên đến đây, các chỗ của các phẩm đều đã phá "có", "không". Chẳng hạn, phẩm. Lục chủng nói: "Nếu khiến cho không có cái "có", thì làm sao sẽ có cái "không"? Cho đến phẩm Hành nói: "Nếu có pháp "bất không" thì lẽ ra phải có pháp "không".

Như thế, đều đã phá xong, có điều là từ trên đến đây, chỉ là phá lược, phá tán. Nay, sẽ phá rộng, phá gọp lại, sở dĩ đủ, cần tạo ra cách phá rộng, lược. "Có", "không" là rễ của các kiến, che lấp gốc Trung đạo. Rễ của các kiến: Như nhân "có", "không" trở thành "đoạn", "thường". Do "đoạn", "thường" mà sinh ra sáu mươi hai kiến, nên "có", "không" là rễ của các kiến. Nếu bệnh "có", "không" diệt, thì các tai họa đều diệt.

Che lấp gốc Trung đạo, nghĩa là luận gần, thì tất cả nhân, quả đều là Trung đạo. Lại, Phật tánh là Trung đạo, như Phật quở Bồ-tát Ca-diếp: "Trước đây, ta không nói Trung đạo là Phật tánh, vì cớ sao ông sơ ý lại hỏi."

Lại, Trung đạo là pháp thân Phật. Như thế, thật tướng Nhất thừa đều là Trung đạo. Nay, vì khởi "có", "không" thành "đoạn", "thường", nên che lấp Trung đạo.

Lại, đức Như lai thường dựa vào hai đế để nói pháp, chỉ hai đế là "hữu" nhân duyên "không", , mà người ngoài nghe có tạo tác (hữu tác), có hiểu biết (hữu giải) trở thành hữu của tự tánh; nghe "vô tác", vô giải, trở thành cái "không" của tự tánh, tức là che lấp hai đế; đã che lấp hai đế, thì hai trí không sinh, tức là sẽ không có chư Phật, Bồ-tát ba đời. Vì bệnh này đã nặng, nên lại phải phá.

Lại, sở dĩ có phẩm này là vì có người nói: "Luận này từ đâu đến cuối, phá sạch các pháp, bởi lẽ bác bỏ "có", nhập "không", bỏ tục về chân."

Nay, cho rằng không đúng, vì đã tìm kiếm cái "có" không xu-ất xứ từ đâu, thì bác bỏ cái gì? Tra xét cái "không" chẳng được, thì nhập vào cái gì ư? vì người mê thì chấp "có"; kẻ "hoặc" lại cho rằng "không". Nay, trách họ không được, nên nói rằng: "phá "có", "không". Vì thế, nên phẩm Tác giả nói: "Nghiệp này từ các duyên sinh, giả gọi là "có", chẳng có quyết định, không phải như thuyết của ông đã nói. Cho nên, biết người ngoài không có cái "có" mà họ đã thấy; cũng không có cái "không" mà họ đã thấy, cho đến năm trường hợp, nên biết "có",

"không" này chẳng thuộc về hai đế, do đó, không được nói Luận này bỏ "có" vào "không", vì phải không có đối tượng thấy "có", "không" của người kia, thì mới được khởi nhân duyên giả gọi "có", "không", mới là hai đế chân, tục của Phật.

Lại, người học Đại, Tiểu thừa, nghe nói "có", "không" là rễ các kiến che lấp gốc đạo, bèn muốn diệt trừ hai chấp "có", "không" nay vì phá bịnh của người này nên nói có không vốn bất sanh, nay làm cho sao diệt? Ông nói có "có, không", tìm chúng lẽ ra phải được, mà đã tìm kiếm chúng không được, thì làm sao nói "có", "không" ư?

Lại, tất cả người hành đạo, ngồi thiền, học hỏi, như nói: "có đạo để cầu, có thiền đáng ngồi; có nghĩa đáng học, đều là chấp "có". Không có chẳng phải đạo, cho đến không có phi nghĩa, tức là chấp "không". Nếu nói : "Đạo chưa từng "có", "không", sau cùng, "có" chẳng phải là đạo "có", "không", lại là chấp "có". Nếu không thì đây "chẳng phải đạo "có", "không", tức là là "không". Chính vì vậy, nên chứng bệnh "có", "không" này rất khó bỏ. Đó là lý do khiến Luận chủ ở các chỗ trong phẩm đều ân cần đả phá "có", "không".

Tiếp theo, là phẩm phá Hợp, nói về phá "có", "không": Người "hoặc" nói: "Các duyên hòa hợp, thì các pháp liền "có"; nếu các duyên tan rã, thì vạn hóa sẽ "không". Đã có cái "có", "không", thì do đâu không có "hợp"? Lại, phẩm trên đã phá không có "khác", người ngoài nói rằng: "không có "không" tướng "khác", có pháp là có "khác" . Đã có cái "có", không có", thì có "khác".

Lại, người ngoài vấn nạn Luận chủ: "Nếu nói không có cái "khác", thì lẽ ra không có hai đế. Đã có hai đế, thì có cái "khác" của "có", "không".

Hỏi: "Có", "không" là sao?

Đáp: ""Có", "không" gồm nhiều môn: Nếu nói theo nhân, quả để nói thì Tăng-khư chấp trong nhân "có" quả là "có". Vệ Thế Sư chấp trong nhân "không" quả là "không". Lặc-Sa-Bà chấp trong nhân vừa có quả, vừa "không" quả, là "vừa có", "vừa không"; Tát-bà-đa trong Phật pháp nói ba đời "có", gọi là "có"; Đàm-Vô-Đức cho rằng hai đời "không", gọi đó là "không"; Luận Câu Xá nêu ra nghĩa Tiểu thừa của Thiên Thân rằng: "Hiện tại làm nhân cho vị lai thì là "có"; nếu hiện tại không làm nhân cho vị lai thì là "không", nên vị lai vừa "có", "vừa không".

Nghĩa của Ca-Diếp-Tỳ: "Tác nhân dứt diệt quá khứ, gọi là "có", quả đối đãi khởi rồi mới là diệt vô, đó là quá khứ vừa có vừa không,

nếu y theo người, pháp để nói có không thì ba ngoại đạo đều chấp có "người", "pháp", gọi đó là "có". Ngoại đạo tà kiến bác không có người, pháp, gọi đó là không.Ca-la-cưu-đà ứng vật khởi kiến, người hỏi: là "có" chăng? Liền đáp rằng "có"; có người hỏi: là "không ư?", liền đáp là "không", đây gọi là vừa "có", vừa "không".

Trong Phật pháp cũng có ba bộ:

1/ Độc tử chấp "có" "người", "có" "pháp", gọi là "có".

2/ Phương quảng chấp "không" "người", không có "pháp", gọi là "không".

3/ Tát-bà-đa chấp "không" "người", "có" pháp, gọi là vừa "có", vừa "không".

Nếu y cứ ở trần, thức để luận về "có", "không", thì theo nghĩa của cựu Đại thừa, đều nói "có" trần, "có" thức. Nếu theo nghĩa của Phương Quảng nói thì "không" trần, "không" thức. Nếu tâm không có nghĩa, thì sẽ "có" trần, "không" thức. Nếu theo luận Duy thức nói thì "không" trần, "có" thức.

Hỏi: "Vì nhân duyên gì chúng sinh khởi chấp "có", "không"?"

Đáp: Luận Trí Độ nói: "Người nặng nề ái, thì chấp mắc "có", kẻ nặng nề chấp thì đắm "không". Tất cả chúng sinh chỉ có ái, kiến." Như Pháp Hoa nói trùng độc và quỷ dữ. Lại, người nặng nề bốn kiến, thì đắm "có"; kẻ nặng về tà kiến thì đắm "không".

Nay nói những thuyết trên đây, đều là luận thô về "có", "không". Người học Đại thừa nhận thức tinh vi về tướng ngăn ngại vi tế của Bồ-tát: nếu khởi tâm "có", thì gọi là "có"; vừa dấy lên tâm "không", gọi là "không".

Nay, vì dứt những quan niệm về "có", "không", như đã dẫn trên đây, nên nói, phẩm phá "có", "không".

Phẩm này được chia làm hai:

1/ "Lìa" phá "có", "không"

2/ "Hợp" phá "có", "không"

Lìa, hợp đều có bốn, trong lìa có bốn:

1/ Phá tự "có"

2/ Phá tha "có"

3/ Phá tự, tha, ngoại "có"

4/ Phá "không"

Phá "có" đầu tiên: "Tất cả chúng sinh, đầu tiên vốn thấy "có", sau, gặp tà sư, mới khởi kiến chấp "không".

Lại, "có" trong bốn quan điểm là quan điểm đầu tiên. Trước hết,

văn xuôi lập nói "có" tánh, nhờ duyên mà được sinh. Nếu pháp kia "không" tánh, thì dù nhờ duyên nhưng, cuối cùng, cũng không được sinh.

Trong phần đáp, nửa bài kệ trên, là nhắc lại bác bỏ chung, nói các duyên và tánh hai nghĩa trái nhau. Nếu có tự tánh, thì không nhờ duyên, nếu nhờ duyên thì mất tánh, ông nói có tánh lại nhờ các duyên, thì nghĩa sẽ thành mâu thuẫn.

Nửa bài kệ dưới, phá: "Tánh chất của bình trong đất sét, không phải là do các duyên làm ra. Nay, nếu nhờ duyên thì là pháp tạo tác. Đây là tánh chất của thể tánh, nếu có tự thể thì sẽ không nhờ duyên, mà đã nhờ duyên, thì không có tự thể."

Hỏi rằng: " v.v... trở xuống, là sinh bài kệ thứ hai, bị Luận chủ trách cứ: "Nếu tánh từ các duyên tạo nên, thì có lỗi gì ư? Vì pháp hữu vi của người ngoài đều nhờ vào bốn duyên, tánh đã là hữu vi, thì cũng cần các duyên làm ra.

Trong phần đáp, nửa bài kệ trên, là nhắc lại mà bác bỏ chung. Nửa kệ dưới, là giải thích, nêu ra nghĩa của người ngoài, nói tánh không phải do nhân duyên làm ra, giống như thờ lửa, có thể được phát sinh do nhờ nhân công, các duyên, tánh chất lửa trong gỗ do ai tạo ra ư? Phải biết rằng, tánh này xưa nay đã "có", chứ không phải do các duyên sinh. Nếu nhờ các duyên sinh thì là vốn "không", nay "có", sẽ rơi vào nghĩa "không" của hai đời.

Hỏi rằng: " v.v... trở xuống, là sinh ra đoạn thứ hai, tiếp theo, là phá tha tánh. Có tự tánh, tức là nghĩa "có" của hai đời; tha tánh, tức là nghĩa "không" của hai đời. Vì không có tự tánh, nên phải nhờ các duyên, rồi sau đó mới được sinh.

Tự tánh đối với các duyên, các duyên đối với tự tức là tha, trong phần đáp nửa bài kệ trên, lấy tự so sánh với tha; nửa bài kệ dưới, là giải thích, phá. Giải thích ý phá tự tánh đối với tha tánh cũng gọi là tha tánh, đã không có tự không có tha tánh (tánh người khác).

Đối với văn xuôi, thì tha đối với tha, tức là tự tánh. Đã không có tự tánh, thì cũng không có tha tánh. Đầu tiên, văn xuôi dùng hai nghĩa để phá tự tánh:

1/ Y cứ vào môn nhân thành để phá

2/ Y cứ ở môn đối đãi nhau để phá.

Về sau, cũng dẫn hai nghĩa để phá tha tánh. Như một cây cột vì có hai nhân giả, bốn cực vi mà thành, nên nó không có tự tánh; vì không có tự tánh nên "không", tức nhân thành "không". Nếu có cây cột, thì sẽ là

có chiều dài, ngắn. Nếu ngắn có tự thể, thì không do ở dài mà có ngắn nên ngăn không có tự thể, cho nên ngắn “không”. Nhưng vì hễ tự “có”, thì tha “có”, nên phải luận cho kỹ: nếu giữ lấy chương đầu, để tạo nên hiểu biết rằng: “Người khác có cái “có”, để “có” chẳng phải do không nên có đây có đã là tự có. Nay, không có cái “có”, để “có”, vì “không” cho nên “có”, thì không phải là tha “có”, nếu nay do không nên có thì chẳng phải tha có, tha chẳng do không cho nên có lẽ ra không tự có. Lại, người khác chẳng do “không” cho nên “có”, đã là nghĩa tánh nay do không cho nên có gọi là nghĩa giả. Đã là tánh tướng đối giả, lẽ ra cũng là tự, tha tương đối.

Hỏi rằng: “ v.v... trở xuống, là sinh cái “có” ở ngoài mình, người. Trước, ý hỏi rằng: “Các pháp, không thể có tự, tha, sau cùng, lẽ ra có vạn pháp của thế đế. Lại, chính ông không thừa nhận có tánh nhất định của mình, người lẽ ra phải có cái “có” quả nhân duyên không tự, không tha?”

Trong phần đáp, nửa bài kệ trên, nói lìa tự, tha, thì không còn có pháp nào nữa.

Nửa bài kệ dưới, nêu tất cả pháp thuộc về tự, tha, , có tự, có tha, tức là có pháp; không có tự, không có tha, tức là không có pháp.

Nói tự, tha, nghĩa là y cứ vào hai nghĩa để luận:

1/ Như thể tánh của con người trong năm ấm là “tự”; năm ấm là “tha”.

2/ Vì con người trong ấm là “tự”. Ngoài tự ấm, thì tất cả các pháp đều là “tha”. Cho nên, tự, tha, thâu nhiếp hết nghĩa pháp. Như “người”, đương “người” là “tự nhân”; “pháp”, đương “pháp” là tự pháp, thiên hạ không có chi chẳng phải “tự”. Đã nói: “không có “tự”, thì không có tất cả pháp.

Lại, đối với nhau của môn “tha”, không có chi không phải là “tha”. Phá “tha”, thì tất cả pháp cúng phá hết. Tự, tha kết hợp cũng phá hết. Bình là “tự”; ngoài “bình” ra, tất cả đều là “tha”.

Hỏi rằng: “ v.v... trở xuống, là phần thứ tư, phá “không”. Cũng “không” có ba ý:

1/ Bản tông lập “không”. Như nói thế đế là “có”; chân đế nhất định là “không”.

2/ Trên, Luận chủ đã tìm “có”, chẳng có xuất xứ, người ngoài bèn chấp “không”.

3/ Ở trên, Luận chủ đã mượn “không” để phá “có”, người ngoài bèn tóm lấy phá làm lập, cho nên chấp “không”.

Nửa bài kệ trên trong phần đáp, chính là phá. Nửa bài kệ dưới, là giải thích về phá:

"Có", "không" là một thể, khác thể, cả hai đều không thành, bởi nếu là một thể: thì "có", "không" "không", tức là "không".

Thể "khác" của "có", "không": "không" cái để đối đãi, đối đãi, nên cũng chẳng có cái "không".

Lại, ông chấp "có", đã là luống dối; chấp "không", cũng phát ra tình ngang trái, nên cả hai nghĩa đều sai.

Lại, xưa, nay ông đã chủ trương là "không", thì đâu được nói "không".

"Nếu người nào thấy "có", "không" v.v... trở xuống, là phần thứ hai, hợp phá "có", "không"; phá ly có bốn; phá hợp cũng có bốn:

1/ Y cứ bài kệ đầu, nêu lên bốn lỗi của người ngoài để quở trách họ.

2/ Kệ thứ hai, là dẫn lời Phật nói, nhằm khuyên họ bỏ "có", "không".

3/ Hai bài kệ, phá lại không có cái "có", giải thích thành nghĩa bỏ.

4/ Hại kê, chỉ ra lỗi "có", "không", để phá lý do "có", "không".

Văn xuôi nói rằng: "Phải tìm kiếm kiến chấp "có": chấp "có" ở đây không phải là chấp "có" trong "có", "không", mà chính là tệ ưa đắm sâu đậm các pháp, nên phải tìm kiếm đối tượng chấp "có".

"Đức Phật diệt trừ được "có", "không" v.v... trở xuống, là phần thứ hai, dẫn kinh, khuyên bỏ chấp "có", "không", e người ngoài sẽ nói rằng: "Luận chủ đã tự ý phá "có", "không", đâu hẳn là đáng tin. Vì thế, nên nay nói chính Đức Phật khuyên bỏ, cần phải lãnh thọ."

Hỏi: "Đây là kinh Tiểu thừa hay kinh Đại thừa ư?"

Đáp: "Đây là kinh Tiểu thừa. Sở dĩ dẫn kinh Tiểu thừa là để chứng minh rằng, trong kinh Tiểu thừa còn phá "có", "không", huống chi kinh Đại thừa. Lại, nếu y cứ ở chấp "có", "không", thì không phải chỉ Đại thừa không thâu nhiếp, mà còn không phải người học Tiểu thừa, cho nên dẫn kinh Tiểu thừa kinh Đại Phẩm dẫn việc Tiên-ni đắc tin, cũng dẫn Tiểu thừa để so sánh Đại thừa, nói Tiểu thừa còn nói "pháp không", huống chi Đại thừa ư?"

"Nếu pháp thật sự có tánh v.v... trở xuống, là phần thứ ba, dùng hai bài kệ lại phá "có", "không", giải thích thành khuyên bỏ, chỉ vì tìm kiếm chúng không có xuất xứ, đành vọng nói là "có", nên Phật mới khuyên bỏ. Hai bài kệ được chia làm hai:

1/ Y cứ môn có tánh, để phá “khác”

2/ Bài kệ thứ hai, đều căn cứ môn Vô tánh để phá “khác”.

Hỏi: “Vì sao phá khác?”

Đáp: “Vì người mê lầm cho rằng, các pháp nội, ngoại vì đều đổi khác, nên có pháp “có”, vì có pháp “có”, tức có pháp “không”. Nay, tìm kiếm sự đổi khác không có xuất xứ, tức không có pháp “có”. Pháp “có” đã “không”, thì pháp “không” cũng “không”.

Lại phá “khác”: “Hoặc có người cho rằng, xưa “không”, nay “có” là sinh, thì không có đổi khác là “có”. Đã “có” lại “không” là diệt, có đổi khác là “không”.

Nay, đã phá “khác”, là phá cả “có”, “không”.

Nửa trên của bài kệ thứ hai, nhắc lại, môn có tánh ở trước không “khác”. Đây là phá nghĩa của ngoại đạo tỳ-đàm. Nửa bài kệ dưới, phá Thành thật và phái trung giả nói rằng, có cái khác của Vô tánh của nhân duyên.

Nhất định “có” thì chấp “thường” v.v... trở xuống, là hai kệ thứ tư, là biểu thị rõ lỗi “có”, “không”, giải thích kế là ý phá “có”, “không”: Sở dĩ kinh và luận của Chư Phật, Bồ-tát nói về phá “có”, “không”, là vì “có”, “không” là cội rễ của các kiến chấp che lấp gốc chánh quán, cho nên phá bỏ.

Lại, chỉ rõ lỗi “có”, “không”, nhằm khuyên người ngoài ruồng bỏ “có”, “không”. Nếu “có”, “không” chẳng có lỗi, thì Chư Phật, Bồ-tát đã chẳng khuyên từ bỏ, vì chúng là lỗi lớn, nên cần phải bỏ.

Kệ đầu, là nêu “có”, “không” là đoạn, thường.

Kệ tiếp theo, là giải thích “có”, “không” là đoạn, thường.

Nửa kệ trên, là nêu “có”, “không” là đoạn, thường.

Nửa kệ dưới, là khuyên bỏ “đoạn”, “thường” là cội gốc của mười bốn nạn, là rễ của sáu mươi hai kiến. Có kiến thì có ái, ái, kiến đã đầy đủ, thì nhơ bẩn của triền lại sinh. Đã có phiền não tức là có nghiệp, vì có “hoặc”, “nghiệp” nên trôi lăn trong sáu đường.

Vì có lỗi lớn này, nên nửa bài kệ dưới, khuyên bỏ.

Văn xuôi nói rằng: “Như nói ba đời, đây là nghĩa của Tát-bà-đa”. Lại nói: “Trong nhân trước đã “có” quả, đây là chấp của Tăng-khư.

Trước trong, nay ngoài đều rơi vào “thường”, đoạn diệt, gọi là không có nhân nối tiếp nhau, nghĩa là niệm trước là nhân, niệm sau là quả, quả của niệm sau khởi, thì đâu được đáp đền ư?

Trước là phá “thường”, là phá nghĩa của Vệ-thế, với Tăng-khư. Nay, phá đoạn là phá hai đời “không” và nghĩa của Lưu-Lâu-Ca.

Lại, trước phá riêng hai nhà, nay, phá chung nghĩa nhân trước, quả sau. Bài kệ thứ hai, giải thích "có", "không" là lý do của đoạn, thường, luận thô đoạn, thuờng, gồm có hai thứ:

1/ "Pháp" đoạn, thường

2/ "Người" đoạn, thướng

Ấm diệt, thần diệt, đây là "người" đoạn, ấm diệt, thần còn, gọi là "người" thường.

Pháp đoạn, thường: Như ba đời có bộ, gọi là pháp thường. Hai đời không có nghĩa, tức là pháp đoạn, vì đều là luận thô về đoạn, thường.

Hỏi: "Có", "không" là đoạn, thường là sao?"

Đáp: "Vả, căn cư ở sự tạo tác của con người. Con người do ấm "có" thì không có tự thể. Nếu con người có tự thể, thì không nhờ ấm hình thành. Vì ấm dù đoạn diệt, nhưng người vẫn tồn tại, nên là thường. Bình, cột cũng vậy, nên "có" là "thường", nhưng nhân, quả nối tiếp nhau, gọi là không đoạn. Nay, nhân đã diệt mất, "không", thì quả sẽ không có nối tiếp, nên "không" tức là đoạn. Nếu đối với quán không có chứng đắc của Đại thừa, thì vừa khởi có tâm, tức sẽ rơi vào "thường"; gạn khởi không có niệm, là đã nhập vào "đoạn".

Hỏi: "Khởi những gì là "có", "không", đoạn, thường?"

Đáp: "Gặp việc, đều được biện luận, nêu cương yếu của tông chỉ ấy, chính là đạo. Nếu nói có đạo để cầu, thì sẽ rơi vào có trung, gọi là "thường kiến". Nếu không có đạo để cầu, thỉ sẽ rơi vào không có trung, gọi là "đoạn kiến". Phẩm Thành, Hoại nói: "Nếu có pháp đã được thọ nhận, thì sẽ rơi vào đoạn, thường.

PHẨM RÀNG BUỘC, GIẢI THOÁT THỨ MƯỜI SÁU

Một phẩm này có xa, gần, chung, riêng.

Nói xa: Tiểu thừa, Đại thừa, ngoại đạo, nội đạo, đều nói có ràng buộc, có giải thoát. Ngoại đạo có hai:

1/ Chúng sinh ràng buộc, được giải thoát là điều tự nhiên mà có, không có nhân duyên. Tất cả chúng sinh sau khi đã trải qua sinh tử, trong tám vạn kiếp, thì hết, bèn được giải thoát, như buộc ống chỉ, thả xuống từ trên núi cao, ống chỉ tháo hết chỉ, thì dừng lại, nên không cần tu đạo, cắt đứt ràng buộc, được giải thoát."

2/ Như Tăng-khư nói: "Biết hai mươi lăm đế, thì sẽ được giải thoát, người nào không biết, thì sẽ không lìa sinh tử." Người Tỳ-đàm nói: "Có hai ràng buộc hạt, và quả. Ràng buộc quả, nghĩa là thân quả, báo; ràng buộc hạt, được gọi là phiền não. Phiền não có hai:

1/ Ràng buộc duyên

2/ Ràng buộc tương ưng

Nay, chung gồm có bốn quan điểm:

1/ Duyên mà không ràng buộc, nghĩa là vô lậu duyên sử, và chín duyên sử trên.

2/ Ràng buộc mà không duyên, nghĩa là ràng buộc tương ưng, phiền não và tâm pháp đều khởi, cho nên ràng buộc. Đã là đồng thời, thì không được duyên nhau, nên Tạp Tâm nói rằng: "Không tư duyên, không duyên tương ưng, không duyên cộng hữu."

3/ Vừa duyên, vừa ràng buộc, tức hữu lậu duyên sử.

4/ Không phải duyên, không phải ràng buộc, trừ các quan điểm trên.

Nghĩa của Luận Thành Thật nói rằng: "Không có hai ràng buộc, vì không có tâm sở đồng thời, nên không có sự ràng buộc tương ưng. Vì phiền não duyên cảnh, thì cũng không ràng buộc cảnh, nên không có "duyên" buộc ràng. Phá người của Số luận rằng: "Tâm tham "duyên" vách, tức là ràng buộc vách, nghĩa là dùng thức để biết vách, thì lẽ ra vách có biết, chỉ lập phiền não mê cảnh, che lấp trí, ràng buộc chúng sinh, gọi đó là ràng buộc.

Người Đại thừa nói rằng: "Hai thứ sinh, tử gọi là ràng buộc quả. Năm trụ phiền não, gọi là sự ràng buộc hạt. Các sự Đại thừa của các nước phương Bắc, cũng lập ra nghĩa này. Lại có thuyết nói về hai chướng: Bốn trụ phiền não, gọi là chướng phiền não, tức đối tượng dứt trừ của Nhị thừa. Nói vô minh trụ địa gọi là trí chướng, thì Bồ-tát đã dứt trừ.

Nói giải: "Người Tỳ-đàm thấy có đắc đạo, vì có giải dứt "hoặc". Người của luận Thành Thật thấy "không", thành giải "không" dứt "hoặc" của Thánh. Sự đoạn "hoặc" của Đại thừa, cũng đồng với Luận Thành Thật, dùng giải "không" để dứt.

Hỏi: "Vì sao Tỳ-đàm nói về sự dứt "hoặc" của phàm phu?"

Luận Thành Thật nói phàm phu không dứt "hoặc", chỉ nói chế phục phải không?

Đáp: "Vì Tỳ-đàm thấy có đắc đạo, ngoại đạo cũng thấy có, cho nên dứt "hoặc". Luận Thành Thật thấy "không" mà được đạo, người ngoài vì chẳng thấy "không", nên chỉ chế phục, không dứt. Nay, vì tìm kiếm sự ràng buộc, giải thoát nội, ngoại như thế đều không thể được, nên gọi phẩm phá ràng buộc, giải thoát.

Hỏi: "Vì sao không có sự ràng buộc, giải thoát này ư?"

Đáp: "Vì người ngoài tạo ra nghĩa ràng buộc, giải thoát đều không thành, vì cố tìm chúng không được. Lại, thấy có ràng buộc, gọi là giải. Lại, nội, ngoại Đại, Tiểu thừa đều loại trừ ràng buộc, giải thoát.

giải thoát không bị trói buộc làm ràng buộc, vẫn chưa trừ trói buộc mà bị giải thoát trói buộc, dụ như tuy giải thoát. Khóa sắt mà vẫn còn mang khóa vàng. Nay Luận chủ muốn cho họ thoát khỏi hai trói buộc là ràng buộc và giải thoát cho nên phá trói buộc, giải thoát.

Lại người Nội ngoại, Đại Tiểu thừa nói đối với hai thứ trói buộc và giải thoát đều muốn dứt trói buộc mà tu giải thoát, nay muốn cho họ hiểu trói buộc tức là giải thoát, biết trói buộc và giải thoát không hai, cho nên phá trói buộc và giải thoát.

Lại, các yếu quán sâu xa của kinh Đại thừa đều nói không có ràng buộc, không có giải thoát, như kinh Đại Phẩm nói: "Không có ràng buộc, không có giải thoát, là đại trang nghiêm." kinh Niết-bàn nói: "Tỳ-bà-xá-na, không phá phiền não."

Nay, vì muốn giải thích các kinh như thế, nên nói quán phược, giải.

Hỏi: "Không có ràng buộc, không có giải thoát, sao là đại trang nghiêm?"

Đáp: "Vì có ràng buộc, "có" giải thoát, là chấp "có", nên không trang nghiêm nay lìa các kiến chấp này cho nên là diệu nghiêm. Lại, "có" sự ràng buộc đáng dứt trừ là chấp "không"; có giải thoát để được, là chấp "có". "Có", "không" là "đoạn", "thường", gọi là xấu xí, xa lìa các chấp này, tức diệu quán trang nghiêm."

Sinh gần của phẩm này: Trên, đã nói "không có cái "có", không

có cái “không”, người ngoài rằng: “Phàm phu “có” ràng buộc, “không” giải thoát; Bậc thánh “có” giải thoát, “không” ràng buộc, sao lại nói chẳng có “có”, “không” ư? Lại, nếu khởi chấp “có”, “không”, thì gọi là ràng buộc; lìa “có”, “không” là chánh quán Trung đạo, được gọi là giải thoát. Chấp “có”, “không” dứt; chấp ràng buộc, giải thoát vẫn sinh, nên tiếp theo, là phẩm Quán ràng buộc, giải thoát.

Phẩm được chia làm hai:

1/ Phá căn bản của ràng buộc, giải thoát

2/ Chính là phá ràng buộc, giải thoát

Trong phá căn bản được chia làm hai: trước, phá gốc ràng buộc; tiếp theo, là phá gốc rễ giải thoát. Vì chúng sinh và năm ấm là gốc buộc ràng sinh tử. Diệt chúng sinh, này và năm ấm này, gọi là gốc giải thoát, gốc là thể.

Kinh Đại Phẩm nói: “Bờ mé sinh tử như hư không, bờ mé tánh chúng sinh cũng như hư không, trong đó không có sinh tử qua, lại, cũng không có giải thoát; tức là nói cả hai vốn “không”. Đây là tông chỉ lớn của sự nhớ nghĩ chân chánh của Bồ-tát.

Trong phá gốc ràng buộc được chia làm ba:

1/ Phá tạo ra thường, vô thường

2/ Phá năm tìm kiếm

3/ Phá “có” thân, “không” thân

Hỏi: “Sinh tử không phải đều là không có cội rễ, sao ở đây lại lập chính là cội rễ ràng buộc?”

Đáp: “Cội Rễ ràng buộc: kinh nói chính là chúng sinh và năm ấm.”

Hỏi: “Vậy ở đây có khác gì cách lập ở trên?”

Đáp: “Trước kia, lập thẳng có “người”, “pháp”; nay nêu qua lại để làm chứng có người pháp ở trên phá thẳng người pháp, nay phá không có qua lại cho nên không có người pháp.

Hỏi: “Vì sao lập “người”, “pháp” rồi phá “người”, “pháp” ư?

Đáp: Kinh Lăng-già nói “Chúng sinh vì vọng tưởng, nên đã nhận thấy không ngoài “người”, “pháp”. Nay, phá “người”, “pháp”, chính là nói hai vô ngã, nên được chứng nhập Sơ địa, cho đến thành Phật.

Vả lại, người Đại, Tiểu thừa thường nhàm chán sinh, tử qua, lại, nên muốn cầu giải thoát. Nay, nói nếu thấy có qua, lại, thì không được chấm dứt qua, lại, ngộ qua, lại, là không qua, lại, mới được dứt qua lại.”

Đáp rằng: trở xuống, là phần thứ hai, chính là phá “thường”, “vô

thường". Từ trên đến đây, đã phá năm ấm và chúng sinh rồi. Nay, vì là "có", nên chia ra hai quan điểm để quở trách.

Hỏi: "Phẩm phá ràng buộc, giải thoát, vì sao lại phá qua, lại?"

Đáp: "Vì người ngoài cho rằng sự qua lại tức là ràng buộc, nên phá qua lại, tức phá ràng buộc. Tuy nhiên, cội gốc qua lại không ngoài "người", "pháp". Nếu hai thứ này là thật, thì sẽ rơi vào "đoạn", "thường", mà thường thì giữa trời và người sẽ không có giao tiếp, lặng yên không thay đổi, thì đâu có qua lại; còn vô thường, thì thể diệt hết ngay trong một đời, còn ai qua lại nữa ư?

Tỳ Kheo Sa-đề chấp có một thức qua lại trong sinh tử. Ngoài ra, Số luận và người Đại thừa đều nói rằng, vô thường qua lại. Lại, ngoại đạo vì chấp chúng sinh là "thường", nên qua lại. Nội học vì chấp "vô thường", cho nên qua lại. Nay, phá nghĩa trong, ngoài này.

Bài kệ thứ hai, phá năm thứ cầu: Vì chấp chúng sinh là căn bản của các hành, nên nay phá nghiêng về chúng sinh, còn không có chúng sinh, thì lấy ai qua lại ư?"

Lại, người mê hoặc cho rằng: "Năm ấm hoặc bỏ, hoặc thọ nhận, như thọ nhận ấm của người thì bỏ ấm trời. Chúng sinh là thường, không có lấy, bỏ, cho nên, phá riêng chúng sinh.

Văn xuôi rằng: "Ấm, giới, nhập sinh tử tức là một nghĩa: vì cũng gọi sinh tử, cũng gọi ấm, giới, nhập, nên nói là một nghĩa. Lại, đồng là một nghĩa của chúng sinh. Y cứ vào môn chủ thể phá, đồng là nghĩa không thể được của năm thứ cầu. Như y cứ năm cầu không được trong ấm, y cứ giới, nhập cũng vậy.

Phần thứ ba, phá có thân, không thân. Sở dĩ có cách phá này, là vì trên đã nói năm thứ cầu vì không có chúng sinh, nên không có qua, lại.

Người ngoài nói: "Kinh đã nói chúng sinh bỏ một thân, thọ nhận một thân, trôi lăn trong sáu đường, sao lại nói không có chúng sinh qua lại ư? Nay, giả sử vì có chúng sinh, nên dùng có thân, không thân để quở trách.

Nửa bài kệ trên nói: "Nếu bỏ thân người, thọ thân trời, thì kẻ qua, lại là không có thân, như con người bỏ phòng phía đông, vào phòng phía tây, thì người qua, lại đó sẽ không có phòng.

Nửa bài kệ dưới nói: "Nếu không có thân, thì sẽ không có sinh tử, chúng sinh nào qua lại? Lại, đã không có thân, thì không có kẻ qua, lại, vì có năm thân ấm, có thể có chúng sinh. Đã không có thân năm ấm, thì không có chúng sinh. Nếu không có chúng sinh, thì sẽ không có qua, lại.

Nếu bỏ thân năm ấm, khiến cho chúng sinh qua lại, thì lẽ ra cũng ngoài năm ngón tay, đem nắm tay qua, lại.

Lại, nửa bài kệ trên, phá có thân qua, lại. Đây là phá nghĩa “khác” giữa con người và ấm. Nửa bài kệ dưới, là phá không có thân qua, lại, đây là phá nghĩa “một” giữa con người và ấm, vì cho rằng không có năm ấm, cũng có chúng sinh, cho nên là hai nghĩa. Nghĩa là có thân năm ấm thì có chung sanh gọi là một nghĩa.

Tiếp theo, hỏi nghĩa trong Phật pháp, ông nói: “Từ thân người tạo ra thân trời, nghĩa là vì con người diệt, nên làm trời, hay là không diệt mà làm trời? Nếu diệt, thì không có người, lấy ai làm thân trời? Đây là không có thân đáng qua lại. Nếu không diệt thì thân người vẫn còn, sao lại làm thân trời ư?”

Người ngoài kia không chịu sự quở trách này, nói rằng: “Thân người có hai năng lực: Pháp thật, nêu thể diệt, không được làm thân trời, giả gọi là sức nối tiếp nhau, đổi người làm trời, đâu được đặt ra vấn nạn này ư?” Nay hỏi: “

“Nghĩa diệt của Pháp thật là không tạo ra sự nối tiếp nhau, hay ở bên không diệt mà có tác giả? Thân người là vẫn còn hay không còn ư? Nếu không, thì sẽ lấy vật gì để chuyển thành thân trời ư? Nếu còn thì thân người vẫn còn, làm sao làm trời? Người kia đáp: “Vì thân người của tôi được chuyển thành thân trời.” Nay, hỏi:

“Vì trước đã thọ thân trời, về sau mới chuyển thành người, hay là trước đó đã chuyển thành thân người rồi, về sau mới thọ thân trời? Nếu thọ thân trời rồi, thì cần gì phải chuyển thân người? Nếu trước kia đã chuyển, thì không trở lại thân người nữa, đâu được nói là từ thân người làm thân trời ư?”

Hỏi: “Kinh nói: “Có Niết-bàn v.v... trở xuống, là sinh ra chương thứ hai, tiếp theo, phá cội gốc giải thoát.”

Y hỏi rằng: “Kinh nói: “Niết-bàn đã diệt “người”, “pháp”, nên biết phải có sự sinh của “người”, “pháp”, đâu được ở trên nói: “không có “người” và “pháp” qua, lại trong sinh tử.” Ý đáp:

“Chúng sinh và các hành vốn tự bất sinh, nên nay không có đối tượng diệt. Vì vốn tự không sinh, nên không có gốc ràng buộc. Nay, không có diệt, thì không có gốc giải thoát, vì không có gốc trói buộc nêu không có sinh tử. Vì không có gốc giải thoát, nên không Niết-bàn.”

Kinh Hoa Nghiêm nói: “Sinh tử không phải lẫn lộn; Niết-bàn không phải vắng lặng.”

Lại, như trên, đã tìm kiếm chúng sinh và các hành đều không thể

được, vì thế, nên không thể luận về sinh, diệt.

Hỏi: "Nếu vậy v.v... trở xuống, là đoạn thứ hai, tiếp theo, sẽ phá sự ràng buộc, giải thoát. Lại, chia ra ba phần khác nhau:

1/ Phá chung ràng buộc, giải thoát

2/ Phá riêng ràng buộc, giải thoát

3/ Kết chung, không có ràng buộc, giải thoát

Đầu tiên, là hỏi: "Lẽ ra không có cội gốc của ràng buộc, giải thoát không thể được, mới phải?" Người ngoài nói rằng: "Sinh tử là gốc ràng buộc; Niết-bàn là cội rễ giải thoát. Nếu như trên, là phá không có sinh tử, Niết-bàn, thì hóa ra sẽ không có cội rễ. Vì cội rễ đã "không", nên không có ràng buộc, giải thoát, nên biết được gốc, rễ chẳng phải không có."

Nửa bài kệ trên trong phần đáp, phá "pháp" không có ràng buộc, giải thoát. Nửa bài kệ dưới, phá "người" không có ràng buộc, giải thoát.

Nửa bài kệ trên nói rằng: "Nếu năm ấm có được một niệm tạm dừng, thì có bị buộc ràng, có thể được giải thoát. Nay, vừa bắt mới ràng buộc, thì nó đã diệt! Giải thoát cũng như thế. Nếu có một niệm dừng lại, thì không phải là hữu vi, cũng không có ràng buộc, giải thoát.

Nửa bài kệ dưới, là nói vì chúng sinh rốt ráo "không", nên không có thể luận về ràng buộc, giải thoát.

"Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá riêng ràng buộc, giải thoát, tức được chia làm hai: Đầu tiên, phá ràng buộc; tiếp theo, là phá giải thoát.

Hai bài kệ phá ràng buộc: Bài kệ trước, là nói không tự ràng buộc; bài kệ tiếp theo, nói không buộc ràng người, nếu có người bị trói buộc thì không ngoài tự tha.

Lại, bài kệ đầu, là nói "pháp" không có ràng buộc; bài kệ tiếp theo, là nói "người" không có ràng buộc. Hễ nói về có ràng buộc, thì không ngoài "người", "pháp".

Bài kệ đầu, nói về không có ràng buộc về quả; bài kệ tiếp theo, là nói không có ràng buộc về nhân. Hễ có ràng buộc thì không lìa "người", "quả".

Bài kệ đầu, được chia làm ba:

1/ Nếu thân, thì gọi là ràng buộc: Nếu nói thân năm ấm này là ràng buộc, thì đây là nhắc lại nghĩa của người ngoài.

"Có thân, thì không ràng buộc v.v... trở xuống, là phần thứ hai, chính là phá có thân bị ràng buộc. Gồm có bốn nghĩa, nên không được

ràng buộc:

1/ Thân không tự ràng buộc, như ngón tay không tự xúc chạm

2/ Nếu là chủ thể ràng buộc thì sẽ không có đối tượng ràng buộc

3/ Nếu là đối tượng buộc ràng, thì sẽ không có chủ thể ràng buộc

4/ Nếu có chủ thể trói buộc, đối tượng trói buộc, thì sẽ có hai thân năm ấm.

Tiếp theo, là nói không có thân, thì sẽ không có chủ thể trói buộc, đối tượng trói buộc.

Câu dưới, kết quở trách người ngoài: "Nếu đáng ràng buộc, ràng buộc trước kia v.v... trở xuống, là bài kệ thứ hai, tiếp theo, là phá ràng buộc người khác."

Sở dĩ có thêm cách phá này là vì trên, đã nói "có" thân, không thân, đều không có ràng buộc, nay người ngoài chống chế rằng: Vì có thân nên nói trói buộc nghĩa ràng buộc có hai:

1/ Năm ấm là chủ thể ràng buộc, chúng sinh là đối tượng ràng buộc.

2/ Phiền não trong hành ấm là chủ thể ràng buộc; năm ấm là đối tượng ràng buộc, nên có chủ thể trói buộc, đối tượng trói buộc, sẽ không rơi vào lỗi hai thân.

Nửa bài kệ trên, giả sử: Nếu có thể trước khi ràng buộc, có chủ thể ràng buộc riêng, thì lẽ ra đem chủ thể ràng buộc đến để trói buộc đáng trói buộc, như trước khi lìa chúng sinh, đã có năm ấm riêng, lẽ ra đem năm ấm này đến để trói buộc chúng sinh. Nay, trước khi lìa chúng sinh, không có năm ấm riêng, thì làm sao đem năm ấm để ràng buộc chúng sinh? đó là lý do có thêm cách phá này. Chính là nói năm ấm hòa hợp thành chúng sinh, khi chưa có chúng sinh, thì không được nói đã có năm ấm, làm sao dùng năm ấm để trói buộc chúng sinh? Lại, chúng sinh là tên của năm ấm chung, nếu chấp lấy chúng sinh, thì cũng tức là không có năm ấm riêng, có khả năng ràng buộc chúng sinh.

Kinh Niết-bàn nói: "Danh sắc ràng buộc chúng sinh, chúng sinh buộc ràng danh sắc; danh sắc thành chúng sinh, tức là danh sắc buộc ràng chúng sinh. Chúng sinh ngự trị danh sắc, tức là chúng sinh buộc ràng danh sắc." Luận Trí Độ cũng nói: "Danh sắc ràng buộc chúng sinh; chúng sinh buộc ràng danh sắc, chỉ có chúng sinh trói buộc này tức là chúng sinh giải thoát này, như thắt dây, mở dây không có vật nào khác nên không được nói rằng: "Có danh sắc riêng để trói buộc chúng sinh", cũng không được nói rằng: "Có riêng chúng sinh chịu sự ràng buộc của danh sắc."

Hỏi: "Nếu khả năng chủ thể trước, thì chính là phá "người" ràng buộc pháp, chính là phá "pháp" buộc ràng "người"?

Đáp: "Phá chung trước kia là phá "người" ràng buộc "pháp".

Trên, đã nói rằng: "Thân năm ấm không được có chủ thể ràng buộc, đối tượng ràng buộc, vì phạm lỗi: một người có hai thân. Cho nên, nay, nhận lấy ý nói "người" là chủ thể trói buộc; thân là đối tượng trói buộc, tức có chủ thể, đối tượng. Cho nên, nay nói: "trước kia lìa năm ấm, có thể ràng buộc, không có người, thì ai trói buộc năm ấm. Văn chính là như vậy, cũng trước khi lìa năm ấm, không có phiền não riêng, sao lại nói là phiền não buộc ràng năm ấm?

Văn xuôi rằng: "Nếu rời năm ấm, mà có chúng sinh riêng, là phá nghĩa giả có "thể" của Độc tử, ngoại đạo. Phá phiền não ràng buộc năm ấm, là phá nghĩa của người Tỳ-đàm. Trước, phá bộ "hữu ngã"; sau, phá bộ "vô ngã".

Chấp ràng buộc, giải thoát, không ngoài hai bộ này.

Hỏi: "Tâm hành ấm khởi phiền não ràng buộc năm ấm khác, sao nói rằng lìa năm ấm không có phiền não?"

Đáp: "Bộ kia nói bốn ấm khởi đồng thời. Lúc có chủ thể ràng buộc, thì không có năm ấm thanh tịnh riêng để ràng buộc. Khi có năm ấm thiện, vô ký vì không có ấm phiền não là chủ thể ràng buộc. Lại, lúc ấm nhơ bẩn, thì không cần trói buộc nữa. Khi ấm thanh tịnh thì sẽ không có sự nhơ bẩn nào đến ràng buộc. Lại, phiền não tức là ấm nhơ bẩn, lúc ấm nhơ, thể nó không tự ràng buộc, khi ấm tịnh, sẽ không có sự nhơ bẩn nào đến ràng buộc, sao lại nói có chủ thể buộc ràng, và đối tượng buộc ràng ư?"

"Lại nữa, cũng không có giải thoát", là phần thứ hai, tiếp theo, phá giải thoát. Lại, được chia làm hai:

1/ Bài kệ, thứ nhất, phá giải thoát hữu vi

2/ Bài kệ thứ hai, phá sự giải thoát vô vi

Bài kệ đầu, đả phá giải thoát hữu vi, tức là phá nghĩa của đạo đế kia.

Bài kệ thứ hai, phá giải thoát vô vi, là phá nghĩa Diệt đế kia, cũng là phá nghĩa giải thoát hữu vi, giải thoát vô vi. Hễ có giải thoát là không ngoài hai nghĩa này.

Hỏi: "Niết-bàn có gì khác với giải thoát?"

Đáp: "Niết-bàn thì giải thoát; giải thoát không hẳn Niết-bàn, như giải thoát hữu vi, giải thoát vô vi, nên giải thoát chung cho cả hai chỗ. Niết bàn chỉ là vô vi, nghĩa của Đại, Tiểu thừa đều như vậy.

Trong phá giải thoát hữu vi, tức đối với ràng buộc phá giải thoát, chia ra môn Ba thời:

1/ Đã ràng buộc thì không có giải thoát: Đây là luận về nghĩa dứt "hoặc". Đã ràng buộc, nghĩa là đã dứt "hoặc", thì dứt trừ cái gì ư? Lại, sự ràng buộc đã chấm dứt, thì không có ràng buộc, không có ràng buộc, thì không có vô ngã giải.

2/ Khi chưa bị ràng buộc, không có sự trói buộc nào để đối đãi, cũng không có giải thoát. Đây là nói "hoặc" ở vị lai, thì giải thoát làm sao dứt được?

3/ "Giải", "hoặc" cùng lúc, thì sẽ không được đều. Như chấp ngã kiến là "hoặc", tâm vô ngã là "giải". Ngay khi khởi ngã kiến, không có "giải" vô ngã; lúc đã có giải vô ngã, thì sẽ không có "hoặc" ngã kiến, làm sao có cùng lúc ư?

- Lại có ba trường hợp :

1/ Lúc có ràng buộc, thì không có giải thoát

2/ Khi không có sự ràng buộc, lại không có giải thoát

3/ Ràng buộc, giải thoát đồng thời, cũng không có giải.

Nghĩa khác có đủ ba quan điểm này:

Lúc mới khởi "hoặc", đang ràng buộc, không có giải thoát. Tiếp theo, đạo vô ngại, "giải", "hoặc" cùng lúc. Tiếp theo, đạo giải thoát, có giải thoát, không có ràng buộc.

Ba trường hợp này nhập với ba môn hiện nay để phá.

Hỏi rằng " v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá giải thoát vô vi. Trước hỏi, tiếp theo đáp. Đây là Số luận và người Đại thừa đều đặt ra câu hỏi này. Như nói: "Niết-bàn vốn có; Niết-bàn mới có; phương tiện tịnh của tánh tịnh, đều là ý hỏi của người ngoài hiện nay."

Hỏi: "Vì sao biết được văn này là phá giải thoát vô vi?"

Đáp: "Vì trong phần lập nói rằng: "Có người tu đạo, hiện nhập Niết-bàn. Đã gọi là nhập, phải biết là Niết-bàn vô dư.

Đáp rằng " v.v... trở xuống, chính là phá Niết-bàn Vô vi, hoặc lập ra hai nghĩa Ba-nhã"

Trên, đã phá Ba-nhã hữu vi, nay sẽ phá Ba-nhã vô vi. Giải thích Ba-nhã hữu vi, có hai sư:

1/ Phương Nam nói: "Giải của Thập địa đều là hữu vi, nên gọi là Ba-nhã hữu vi."

2/ Sư Nhiếp Luận nói rằng: "Ba-nhã là chánh thể trí, là vô vi, nghĩa này trái với kinh. Niết-bàn nói: "Pháp thường này được gọi, chủ yếu là Như lai, vì sao trong nhân đã là thường?"

Luận Trí Độ nói: "Ba-nhã đổi thành Tát Ba-nhã, thường, làm sao biến đổi ư? Lại, chánh thể trí thường: Thập Địa giải thích: "Sao là sáng, tối ư?"

Giải thích Ba-nhã vô vi có hai nhà:

1/ Dùng cảnh thật tướng, là đúng

2/ Dùng Ba-nhã trong ba đức, là đúng

Nửa kệ trên, nêu nghĩa của người ngoài.

Nửa kệ dưới, chính là phá nghĩa của người ngoài không "thọ" có hai:

1/ Vì năm ấm gọi là thọ

2/ Vì tâm chấp đắm, gọi là thọ. Vì lúc nhập vô dư, không có hai thọ này, nên nói không thọ các pháp. Người này là không thọ đối với thọ, thọ đối với không thọ, nên không có thọ, trở lại thành thọ, gọi là đối tượng ràng buộc của thọ. Lại người này nói: "Tâm không có đối tượng thọ mà cuối cùng có đối tượng chứng đắc, đã có đối tượng chứng đắc, thì cuối cùng sẽ có thọ, nên bị thọ ràng buộc.

Như thế, lìa phàm được Thánh, Thánh trở lại thành phàm. Sinh tử, Niết-bàn, chân vọng đều như vậy.

"Lại nữa, không lìa sinh tử v.v... trở xuống, là một bài kệ thứ ba, là tổng kết không có ràng buộc, giải thoát. Vì sinh tử tức Niết-bàn, nên không ràng buộc, vì Niết-bàn tức sinh tử, nên không giải thoát, nên kết song song, không có ràng buộc giải thoát.

Ba câu chính là trình bày kinh Phật. Một câu tiếp theo, là quở trách người ngoài.

Kẻ mê hoặc phần nhiều cho rằng, cắt đứt sự ràng buộc là được giải trừ sinh tử, chứng đắc Niết-bàn, nên khởi hai kiến ràng buộc, giải thoát. Như người ngu nói là hai. Vì thế, nên nay, nói thể ngộ sinh tử tức là Niết-bàn. Đối với bài kệ trước, không liễu Niết-bàn, trái lại trở thành sinh tử, nên kinh nói: "Chưa được Bồ-đề, Bồ-đề trở thành sinh tử. Nếu được Bồ-đề, thì sinh tử sẽ trở thành Bồ-đề."

Hỏi: "Thế nào là sinh tử tức là Niết-bàn?"

Đáp: "Thể ngộ sinh tử xưa nay bốn dứt bặt, tức là Niết-bàn. Vì Niết-bàn và sinh tử, đồng là bốn dứt bặt. Nếu dùng mê ngộ để biện luận, thì Bậc thánh thể ngộ sinh tử xưa nay bốn dứt bặt cho nên sinh tử tức Niết-bàn, phàm phu cho rằng bốn dứt bặt thành không dứt bặt, cho nên Niết-bàn thành sanh tử..

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 8 (Phần 1)

PHẨM NGHIỆP THỨ MƯỜI BẢY

Phẩm này vì năm hạng người mà có:

1/ Bộ Hữu ngã: Có người, năng tạo nghiệp, nghiệp được quả. Có người làm, có người thọ. Vì phá chấp này, nên có phẩm này.

2/ Bộ Vô ngã: chỉ cho rằng có thể của nghiệp, năng cảm quả.

3/ Bộ không có "người", không có "pháp" của Tiểu thừa cũng biết nghiệp là không, chỉ là phân tích pháp, nói về "không".

4/ Tà kiến Phương Quảng cho rằng không có nghiệp quả.

5/ Người học Đại thừa không có đối tượng chứng đắc, khiến họ tiến hành. Vì sao? Vì pháp chấp khó dứt trừ, như nói rằng: "Sơ địa vẫn có pháp, ngã chấp, cho đến Bồ-tát Thập địa vì thấy pháp có tánh, nên nhận thấy Phật tánh không rõ, cũng nói vì ở Thập trụ, nên thấy Phật tánh không rõ ràng.

Lại, ý của phẩm này có chung, riêng:

Nói chung có bốn:

1/ Luận này trải suốt pháp, nói Trung đạo, phát quán trong nhân, dập tắt các phiền não.

Nay, y cứ môn nghiệp, nhằm biểu thị rõ Trung đạo, nên bài kệ dưới nói rằng:

"Dù "không" mà không "đoạn",

"Dù "hữu" mà không "thường".

Văn xuôi giải thích: "Về nghĩa mà luận này đã nói, vì lìa "đoạn", "thường", nên biết vì y cứ nghiệp để nói về trung quán, nên nói phẩm này.

2/ Các kinh Đại thừa đều nói về nghĩa sám hối, chuyển nghiệp. Như phẩm Sư Tử Hống của kinh Niết-bàn nói: "Tất cả các nghiệp đều không có tánh nhất định, chỉ có ngu, trí: người ngu thì cho nghiệp nhẹ là nghiệp nặng", "không" mà thành "có"; còn người trí thì chuyển nặng

thành nhẹ, “chuyển” “có” thành “không”.

Nay, nói nếu chấp nghiệp quyết định, thì là kẻ ngu; như phẩm này quán nghiệp, gọi là người trí.

Kinh Phổ Hiền Quán nói rằng: “Tất cả biển nghiệp chướng đều sinh từ vọng tưởng, nếu người muốn sám hối thì ngồi thẳng, nhớ nghĩ thật tướng. Từ vô thỉ đến nay, chúng sinh đã khởi nghiệp sáu đường vừa sâu, lại lớn, nên ví dụ nghiệp như biển. Vì thế, nếu không phải quán thật tướng, thì không do đâu mà diệt được nghiệp.

Nay, phẩm này quán nghiệp, tức là thật tướng, nên có thể diệt trừ nghiệp chướng, thành ra nói phẩm này.

3/ Nội, ngoại, Đại, Tiểu dù đã lập nghĩa các nghiệp, nhưng đều không thành, như Tu-bạt-đà-la cho rằng: “Quả báo của chúng sinh đều do nghiệp dĩ vãng, không có duyên hiện tại:

1/ Ni-Càn Tử nói: “Tất cả các nghiệp chắc chắn sẽ thọ báo. Nay, dù tu đạo, nhưng không thể dứt trừ được nghiệp.”

2/ Như phái Tát-Vệ chấp ba đời là “có”. Chúng sinh chưa tạo thiện, ác, nhưng vị lai đã có nghiệp thiện ác, lại hai nghiệp thiện ác dù đã dứt, nhưng thể quá khứ, sau cùng vẫn có.

Như thế, gọi là đã khởi lên trong môn nghiệp, quyết định có chấp họ không biết rằng, bản tánh của nghiệp này, tự nó là không, nên không biết Đệ nhất nghĩa đế, cũng không biết nghiệp như ảo thuật, chiêm bao, nên cũng mê thế đế.

Nay, phá hai đế này, vì không thuộc về nghiệp, nên nói là phẩm Quán nghiệp.

Phái Thành Thật dù biết nghiệp là giả, mà phân tích nghiệp được “không”, cũng làm hư hoại thế đế, đã phá hoại thế đế, cũng hoại chân đế.

Bài kệ dưới nói: “các nghiệp vốn bất sinh, vì không tánh có nhất định, nên các nghiệp cũng không diệt. Vì nghiệp kia không sinh, há có thể phân tích nghiệp, thì nghiệp mới “không” ư?

Nay, người phá những nghiệp này, để nói bản tánh của nghiệp là “không”, nên nói là phẩm Quán Nghiệp.

4/ Lại, vì tất cả người có đối tượng chứng đắc, vì sợ tội, mới sám hối, nên nói phẩm này. Vì sao? Vì người kia cho rằng, vì gây tạo nghiệp ác, tâm sanh sợ hãi, nên họ dựa vào kinh Đại, Tiểu thừa thực hành sám hối, vì muốn diệt trừ tội lỗi này. Như người này không phải chỉ phạm tội không trừ diệt, mà lại thêm lỗi. Vì sao? Vì lẽ họ vốn khởi tội, cho rằng, tội nghiệp là có danh, có kiến. Lại, muốn thực hành sám hối để

diệt trừ tội này. Đối với tội, khởi chấp "không". Một khi đã khởi "có", "không", tức là phiền não, vì nhân duyên phiền não, nên có nghiệp; vì có "hoặc", "nghiệp" thì sẽ phải cảm thọ nghiệp báo, nên Tịnh Danh đã quở Lưu Bà Ly: "Không cho tội hai Tỳ kheo này thêm nặng. Phải diệt trừ thẳng, chớ khuấy nhiễu tâm họ."

Diệt trừ tội thẳng, nghĩa là quán tánh tội này là rốt ráo "không", như phẩm này đã nói. Cho nên vì người không có phương tiện, có đối tượng chứng đắc, thực hành sám hối, nên nói phẩm này.

Hỏi: "Người như thế có lỗi gì ư?"

Đáp: "Nghiệp vốn không sinh, diệt, nay, lại cho rằng, nghiệp sinh, diệt, há không phải là phá Đệ nhất nghĩa đế hay sao? Đã phá chân, cũng phá tục. Đã phá hai đế thì không có hai tuệ, nên không có Phật, Bồ-tát trong ba đời, mười phương, cũng phá cả thế gian, nên tội của họ rất nặng!"

Hỏi: "Nếu vậy, thì lẽ ra chỉ sám hối thật tướng, không dựa vào pháp môn thiên tụ, để thực hành sám hối ư?"

Đáp: "Phẩm Nhân Duyên nói: "Phật có hai thứ thuyết:

1/ Thuyết chân thật

2/ Thuyết tùy nghi

Nếu thực hành thật tướng sám hối, vì chúng sinh căn cơ bén nhạy, dựa vào chân thật để nói. Nếu dựa vào thiên tụ, để bỏ tội, tu phước thì đây là phàm phu, căn cơ chậm lụt, phước mỏng, mà nói, nên pháp thật đáng tin, tùy cơ nghi nói pháp không thể là thật.

Lại, nói phẩm này là vì ngoại đạo tà kiến, như lời nói của sáu sư v.v...: "không có hắc nghiệp, không có báo của hắc nghiệp, không có tội phước, cho nên, nay, nói dù rốt ráo "không", mà nghiệp thiện, ác vẫn y như cũ, không mất, nên bài kệ dưới nói:

"Như Thế Tôn thần thông
Biến hóa ra con người
Người biến hóa như thế
Lại biến hóa làm người."

Chẳng lẽ không có nghiệp hay sao?" Vì thế, nên nghiệp của chín đường rõ ràng mà thường có bốn dứt bặt.

Như thế, ngộ thì sinh Ba-nhã, với phương tiện cũng sinh bốn trí, tức là vì nhập tri kiến Phật, nên được thành Phật.

Nay, luận Đại thừa này, chính là giúp cho tất cả chúng sinh nhờ môn nghiệp mà sẽ được thành Phật.

Kế là sự sinh gần. Nghĩa là phẩm Phược, Giải nói không có ràng

buộc, giải thoát. Người ngoài nói: "Sự ràng buộc là phiền não, nếu không có phiền não thì làm gì có nghiệp, vì có nghiệp, nên sẽ có phiền não."

Lại, nghiệp có hai thứ:

1/ Nghiệp hữu lậu

2/ Nghiệp vô lậu.

Nghiệp hữu lậu, gọi là ràng buộc; nghiệp vô lậu, gọi là giải thoát. Đã có nghiệp, thì có ràng buộc, giải thoát.

Hỏi: "Nghiệp có bao nhiêu thứ? Đáp: Nghiệp có nhiều môn, y theo thân, thì có thân, miệng ý. Căn cứ giới, thì có tội phước bất động, y cứ quả báo thì có hiện báo, sinh báo, hậu báo, y cứ nhơ, sạch, thì có nghiệp hắc nghiệp bạch, nghiệp lẫn lộn và nghiệp vô lậu."

Như vậy, một nghiệp, hai nghiệp, ba nghiệp, bảy nghiệp, mười nghiệp, như văn có nói rộng.

Hỏi: "Thể của nghiệp là sao?"

Đáp: "Tỳ-đàm, cho rằng sắc, thinh thiện, ác là "thể" của hai nghiệp thân, miệng, dùng "tư" làm thể của ý nghiệp."

Luận Thành Thật chép rằng: "Ba nghiệp đều lấy tâm làm "thể", thân, miệng chỉ là công cụ của nghiệp, mà không phải nghiệp."

Hỏi: "Ba phiền não của ý địa khác với nghiệp thế nào?"

Đáp: "Ba phiền não của Tỳ-đàm hễ khởi, thì đều có chung với "tư". "Tư" tự nó là nghiệp, ba phiền não thì không phải nghiệp, điều này rất dễ thấy.

Sư luận Thành Thật bác bỏ nghĩa này, lập ra nghĩa chánh: ý tức là nghiệp, lìa ý, không có "tư" riêng.

Người Thành Thật nói: Hai nhân tập và báo của pháp thiện, báo thân chính là nghiệp, bên tập nhân chẳng phải nghiệp, gọi chung là nghiệp; bên bất thiện thì có nhiều giải thích khái Thiện nói: "Tâm bất thiện vừa là phiền não, vừa là nghiệp. Nếu được đạo đối trị để dứt trừ, thì là phiền não mà không phải nghiệp. Nếu với lấy nghĩa sinh thì chỉ nhận lấy người tội nhẹ trước làm phiền não, nhận lấy người tội nặng sau làm nghiệp."

Trang Nghiêm, Quang Trạch nói: "chấp quyết định là nghiệp; không quyết định là phiền não. Bên mười thứ quyết định như thế gọi chung là nghiệp bên mười thứ không quyết định gọi là phiền não.

Tiếp theo, Sư Kiến Sơ nói: "Bất thiện lại đồng với thiện. Bên nhân tập bất thiện là phiền não; bên nhân báo là nghiệp. Lại giải thích mười sử rằng: "Nghi là phiền não mà không phải nghiệp; năm kiến là

nghiệp mà không phải phiền não; bốn sử còn lại, quyết định là phiền não, không quyết định là nghiệp.

Nay, không luận đồng, khác, các lối chấp có nghiệp, phẩm này tìm kiếm nghiệp cuối cùng là không, nên gọi là phẩm.

Phẩm được chia làm bảy lượt:

Chính là phá thể của nghiệp

Hỏi: "Như sự nối tiếp nhau như mầm v.v... v.v... trở xuống; lượt thứ hai, phá sự nối tiếp của nghiệp:

Hỏi: "Nay, sẽ lại nói v.v... trở xuống, là lượt thứ ba, phá không mất pháp."

Hỏi: "Nếu vậy, không có quả báo của nghiệp v.v... trở xuống; lượt thứ tư, phá tà kiến đoạn diệt."

Hỏi: "Nếu các phiền não v.v... trở xuống, là lượt thứ năm, phá quả báo."

Hỏi: "Dù ông dùng mỗi thứ nhân duyên để phá nghiệp v.v... trở xuống, là lượt thứ sáu, phá người khởi nghiệp."

Hỏi: "Dù ông dùng các thứ để phá nghiệp v.v... trở xuống, là lượt thứ bảy, phá việc được thấy ở hiện tại."

Trong mỗi chương đều có: Trước lập; tiếp theo là phá, nên có bảy lập, bảy phá.

Trong lần lập đầu tiên, có văn xuôi và kệ. Văn xuôi có bốn:

Hỏi: "Dù ông đã phá các pháp: phần thứ nhất, nhắc lại Luận chủ phá."

"Mà nghiệp quyết định có: phần thứ hai, người ngoài lập nhân của nghiệp.

Như trong kinh Pháp Cú nói: "Chẳng phải hư không, chẳng phải dưới biển, dù có lẫn tránh, cũng không thoát khỏi nghiệp, nên gọi là quyết định có. Vì thế, nên nghiệp lực trong mười lực của Phật rất sâu, có năng lực làm cho tất cả chúng sinh đều phải thọ quả báo."

Trên, đã nói về nghiệp nhân, sau đây, sẽ nói về được quả:

Đức Thích Ca thọ chín tội: Trong quá khứ, Đức Thích Ca đã dùng lưới châu gai đâm vào chân Điều Đạt, nên hôm nay phải chịu báo cây giáo gỗ. Bồ-tát Mục-liên dùng thần thông cứu mẹ mà mẹ không khỏi khổ ở ngạ quỷ. Đức Thế Tôn phải tránh gai để đi. Do nghiệp báo quyết định, nên bị gai đâm, Như lai hóa thành cây giáo bằng vàng. Trọng ni bị nguy khốn bởi Trần Thái. Các Hiền, Thánh còn không tránh khỏi, huống chi là phàm phu, nên biết quyết định được quả.

"Như kinh nói v.v... trở xuống, là phần thứ ba, dẫn kinh, nói tóm

tất ba nghiệp:

1/ Nghiệp phẩm hạ, nghĩa là kẻ ác vào địa ngục.

2/ Nghiệp phẩm trung: người tu phước sẽ được sinh lên cõi trời.

3/ Nghiệp phẩm thượng: người hành đạo sẽ chứng đắc Niết-bàn.

Hai người trước, là thuộc về nghiệp hữu lậu; một người sau, là nghiệp vô lậu.

“Vì thế các pháp chẳng nên là không v.v... trở xuống, là phần thứ tư, kết, quở Luận chủ.”

Y cứ bài kệ, có năm, được chia làm bốn chương:

I. Nói về một nghiệp

II. Nói về hai nghiệp

III. Một bài kệ nói về ba nghiệp

IV. Hai bài kệ nói về bảy nghiệp

Chương đầu, nói về một nghiệp, tức một nghiệp thiện. Trong nghiệp thiện, chỉ nói về nghiệp Từ, Từ là gốc của mọi điều thiện.

Lại, biết Luận chủ là Bồ-tát, tất nhiên có tâm từ, không nên phá từ, thành ra dẫn riêng:

Con người có thể hàng phục tâm mình, đem lại lợi ích cho chúng sinh. Đây là nói về công dụng của nghiệp Từ, hàng phục điều ác, làm lợi ích cho chúng sinh. Nhưng nghiệp Từ, làm lợi ích chúng sinh. Đem lại lợi ích cho chúng sinh, tức là hành thiện, khuất phục ác, tức là chỉ thiện.

Lại, hàng phục là chính mình thực hành; đem lại lợi ích, là hóa độ người, đây gọi là người từ thiện. Bởi có từ, nên có thể khuất phục điều xấu ác, giúp ích chúng sinh, tự thực hành, hóa độ người.

Hạt giống của quả báo hai đời: Trên, đã nói về nhân hạnh. Nay, sẽ nói về được quả. Hạt giống là nhân.

“Đại Thánh có hai nghiệp v.v... trở xuống, là chương thứ hai, nói về hai nghiệp: Trước, đã nói về một nghiệp, là nghiệp riêng, vì chỉ nói mỗi nghiệp từ thiện. Nay, nói nghiệp chung, có cả thiện ác. Lại ở trước nói riêng về nghiệp dụng nay nói về thể của nghiêp. Nửa kệ trên nói hai nghiệp, mà nêu Đại Thánh, là vì e rằng Luận chủ sẽ phá, nên dẫn thuyết Phật để làm chứng.

Tiếp theo, nửa kệ, đều là v.v.. trở xuống là ba nghiệp, bảy nghiệp làm chương môn. Một bài kệ tiếp theo, chia hai nghiệp làm ba nghiệp, tức là giải thích nghĩa của hai nghiệp trên.

Nửa bài kệ trên, nói về ý nghiệp; nửa bài kệ dưới, nói về nghiệp thân, miệng.

Tiếp theo, hai bài kệ nói về bảy nghiệp:

Có người nói: "Thân, miệng được chia làm hai: nghiệp hữu tác, nghiệp vô tác, cho nên thành bốn. Vì tùy nhận lấy một nghiệp trong thiện, bất thiện, nên làm thành năm nghiệp. Có thiện, ác từ trong dụng, vì cũng tùy nhận lấy một, nên thành sáu, tư, tức là bảy.

Hai cách giải thích: "Hữu tác, vô tác trong thân, hữu tác, vô tác trong miệng thành bốn. Thiện từ dụng; ác từ dụng, thành sáu và Tư là bảy. Sư Đàm Ảnh lại nói: "Đây là Thanh Mục giải thích."

Lại giải thích: "Hai giải thích trước, đều có lỗi. Nay, nói hữu tác, vô tác trong thân, hữu tác, vô tác trong miệng. Bốn trường hợp này đồng với cách giải thích thứ hai. Đối với điều thiện, từ trong công dụng, tự có sự ở thiện, lại có điều thiện từ tác dụng và Tư, thành bảy nghiệp. Cách giải thích này là y cứ tự bảy trong thiện; tự bảy trong ác. Vì sao? Vì thân tự có tác thiện, vô tác thiện. Miệng thiện cũng thế. Có sự từ trong tác dụng, ở thiện, điều thiện từ tác dụng. Về tội, cũng tự có sự ở tội và tội từ tác dụng, giống như tạo kinh, việc này ở điều thiện. Nếu đổi qua tụng kinh thì tức là điều thiện từ tác dụng. So với văn xuôi dưới, có đủ ý này. Nay, người giải thích chia bài kệ làm hai:

- Chính là nói về thể của bảy nghiệp;
- Một câu sau cùng, khen ngợi công dụng của bảy nghiệp.

Y cứ phần đầu lại có hai:

1/ Một hàng rưỡi bài kệ, nói về sáu nghiệp của thân, miệng.

2/ Một câu "hữu", nói về ý nghiệp, tức là bảy.

Y cứ phần đầu lại có hai:

Một bài kệ trước, nói về nghiệp trong của thân, miệng; nửa bài kệ tiếp theo, nói về nghiệp ngoài của thân, miệng.

Nói trong: Vì tự khởi nghiệp thân, miệng, nên gọi là trong; từ người khác mà sinh ra, gọi là ngoài. Hai nghiệp thân, miệng đều không ra khỏi trong, ngoài này.

Y cứ trong hai nghiệp thân, miệng lại chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, nói về tướng của nghiệp.

Nửa bài kệ dưới, nói về tánh của nghiệp.

Thân nghiệp và miệng nghiệp: câu này nói chung về hai nghiệp thân, miệng.

Nghiệp tác với vô tác: Nói riêng về hai nghiệp thân, miệng. Thân có tác, vô tác, miệng có tác, vô tác, nên lấy tác, vô tác để giải thích về hai nghiệp thân, miệng.

"Trong bốn việc như thế v.v... trở xuống, là thứ hai, nói về tánh

của nghiệp. Bốn sự, nghĩa là hữu tác, vô tác của thân; hữu tác, vô tác của miệng, gọi là bốn việc.

Vừa thiện, vừa bất thiện: Tác, vô tác, chỉ có hai tánh thiện, ác. Nghiệp vô ký này dù có tạo tác, vẫn không gọi là nghiệp. Hơn nữa, hai nghiệp thiện, ác có thể phát ra vô tác, vì sức vô ký yếu, không phát ra vô tác, nên nói thiện, bất thiện.

"Từ dụng v.v... trở xuống, là từ trên đến đây, đã nói về bốn nghiệp trong rồi, nay, tiếp theo, sẽ nói về hai nghiệp ngoài.

Nghiệp trong ở trên có hai:

1/ Môn nghiệp tướng

2/ Môn nghiệp tánh

Nay, nghiệp ngoài cũng có hai: Ba chữ: "từ dung sinh", là môn nghiệp tướng, nhưng từ dụng có hai:

1/ Thân từ dụng

2/ Miệng từ dụng

Thân từ dụng: Như thân chuyền áo cho người, nếu người khác nhận dùng, mặc vào, tức là sinh ra thiện vô tác, thuộc về thí chủ, gọi là vô tác của thân.

Vô tác của miệng: Như Pháp sư giảng nói, người học thuật lại lời Pháp sư, liền sinh ra vô tác của miệng, thuộc về Pháp sư.

Hỏi: "Nghiệp trong có đủ hữu tác, vô tác; nghiệp ngoài cũng có hữu tác, vô tác, vì sao chỉ nói nghiêng về hai thứ vô tác của thân, miệng là nghiệp ngoài ư?"

Đáp: "Vì muốn nói một người có đủ bảy nghiệp, nhưng nghiệp trong có bốn nghiệp hữu tác, vô tác của thân, miệng, thuộc về người tu hành. Kế lại có hai nghiệp vô tác, thuộc về người tu hành. Nếu hai thứ tác nghiệp đều từ tác dụng, thì vì thuộc về người trước, nên không đếm, vì thế, nên chỉ dùng hai vô tác.

"Hai chữ phước đức v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói về môn tánh của nghiệp ngoài. Tánh của nghiệp trong đã có thiện; tánh của nghiệp ngoài cũng có thiện, bất thiện. Có người đếm tội, phước làm hai, điều này không đúng, vì nếu chia tội, phước làm hai, thì trong nghiệp nội trước, lẽ ra cũng đếm được, không nên nói rằng: "Có thiện, bất thiện trong bốn việc như thế, vì trước kia đã không nhận lấy thiện, bất thiện, nay đây cũng vậy.

Sáu thứ trong, ngoài này là nghiệp của thân, miệng, thứ bảy gọi Tư, tức là ý nghiệp.

Có thể hiểu rõ tướng của các nghiệp: phần thứ hai, khen ngợi.

Nhận biết tinh tường về bảy nghiệp này: có thể hiểu rõ tất cả các nghiệp hữu tác vô tác trong, ngoài của thân, miệng.

Hỏi: "Vì sao người kia lập ra số bảy này?"

Đáp: "Số bảy này là số của một khoa, gồm đủ nghĩa, sự. Số bảy đó cũng là bốn dòng loại của ba thứ hắc, bạch, như thiện ác v.v...."

Văn xuôi lại dựa theo trình tự của bài kệ để giải thích:

Bài kệ thứ nhất, trước là giải thích bảy nghiệp:

"Là bảy thứ v.v... trở xuống, là kệ giải thích ý nghiệp ngợi khen thứ hai."

Từ văn đầu, giải thích sáu nghiệp của thân, miệng.

"Thứ bảy, gọi Tư v.v... trở xuống, là giải thích ý nghiệp thứ hai."

Y cứ giải thích sáu nghĩa lại chia làm hai:

1/ Chính là giải thích sáu nghiệp, như vậy, gọi là sáu thứ sáu nghĩa tổng kết thứ hai.

Phần đầu lại chia làm hai:

1/ Giải thích nghiệp trong

"Lại có từ dụng sinh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích nghiệp bên ngoài."

Trong giải thích nghiệp bên trong, trước giải thích môn thể, tướng của nghiệp trong nửa kệ trên.

"Hai thứ có thiện, bất thiện này v.v... trở xuống, là giải thích môn nghiệp tánh."

Phần đầu lại có hai:

1/ Giải thích câu thứ nhất, nói chung về hai nghiệp thân, miệng.

"Bảy thứ này v.v... trở xuống, là giải thích phần thứ hai, nói về hữu tác, vô tác."

Đáp: "Nghiệp dừng lại, cho đến thọ báo v.v... trở xuống, là phần thứ hai, Luận chủ phá."

Ở trên tuy một nghiệp cho đến bảy nghiệp, đều nói về được quả." Nay, hỏi chung:

"Nghiệp vì chờ quả khởi rồi mới diệt, hay lúc quả chưa khởi, nghiệp đã diệt ư? Nếu đợi quả khởi mới diệt, thì nghiệp là thường. Nay, nghiệp là pháp hữu vị, một niệm còn không dừng, há được chờ quả khởi rồi mới diệt. Nếu khi quả chưa khởi, mà nghiệp đã diệt, thì sẽ không có nghiệp nữa, cái gì dẫn dắt đến quả ư?"

Tát-bà-đa nói: "Hiện tại khởi nghiệp thiện, ác. Tướng quá khứ, hiện tại mà đi vào quá khứ, là thuộc về đắc đắc đối với người tu hành. Về sau, nếu quả khởi lên đắc này, thì tức là đoạn. Nghĩa này có đủ

đoạn, thường: khởi mà dứt diệt ngay là “đoạn”, ở quá khứ mà không diệt là “thường”.

Tăng-kỳ, Đàm-vô-đức, phái thí dụ đồng nói nghiệp hiện tại chấm dứt, thể quá khứ là “không”, mà có nghĩa “từng có”, cho nên được quả. Cách nói này cũng có đủ đoạn, thường. Lui về quá khứ là “đoạn”; có nghĩa “từng có”, là “thường”.

Tiếp theo, Ca-Diếp-Tỳ dùng, nghĩa của cả hai nhà, ông ta nói: “Nghiệp hiện tại được chấm dứt ở quá khứ lúc chưa được quả là thường còn.” Nghĩa này cũng đồng với nghĩa “thường” của Tát-bà-đa. Về sau, khi quả khởi, nghiệp này lại dứt diệt “không còn”, đồng với nghĩa “đoạn” của Tăng-kỳ.

Tiếp theo, Sư Thành Thật, Trang Nghiêm rằng: “Nghiệp đã dứt, thể của quá khứ là “không”, mà vì có nghĩa “từng có”, nên được quả”, dẫn văn luận rằng: “Như các thiền quá khứ đã từng có ở nơi tâm. Nếu cho quả báo, thì sẽ không bị hại. Tiếp theo, Khai Thiện nói: “Nghiệp đã chấm dứt trong quá khứ, vì thành tựu đến, hiện tại, nên trong tâm hiện tại, có nghiệp thành tựu, có nghiệp hiện khởi.” Văn Luận nói: “Xưa, khởi tâm tham nối tiếp nhau đến nay, vì tâm hiện nay không khác xưa, nên nói: “Ta có”.

Những quan niệm như thế, cũng không lìa “đoạn”, “thường”, nhập vào bài kệ hiện nay để phá.

Sư Nhiếp Luận rằng: “Lê-da gìn giữ hạt giống thiện, ác thế gian, xuất thế gian, cho nên được quả. Nay dựa vào bài kệ để trách: hạt giống vì chờ đợi quả mà diệt hay chưa khởi đã diệt? Nếu đợi quả khởi mà diệt, tức là “thường”, còn chưa khởi mà đã diệt, thì sẽ không có quả báo.”

Hỏi rằng: “ v.v... trở xuống, là lượt thứ hai, phá nghĩa nối tiếp nhau của nghiệp. Trước lập, kế là phá.

Trong lập được chia làm hai phần:

Phần đầu, nói chung nghiệp nối tiếp nhau, lìa “đoạn”, “thường”; phần thứ hai, là nêu riêng mười nghiệp thiện có công năng được quả báo.

Phần đầu lại có hai: Hai bài kệ trước, nói pháp ngoại nối tiếp nhau lìa đoạn, thường, tức là dụ thuyết; hai bài kệ sau, tức là pháp nội nối tiếp nhau lìa đoạn, thường, tức là hợp dụ.

Hai bài kệ trước được chia làm ba:

1/ Kệ đầu chính thức nói nối tiếp nhau

2/ Nửa kệ nói vì nối tiếp nhau, nên có quả.

3/ Nửa kệ, kết lìa đoạn, thường văn dễ hiểu

"Nhân duyên quả báo của nghiệp thiện này v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nêu riêng mười nghiệp thiện, năng được quả báo.

Sở dĩ nêu riêng mười điều thiện, là vì đồng với nghĩa của nghiệp Từ nói trên. Từ là nghiệp vượt hơn trong các nghiệp thiện; mười điều thiện cũng vậy.

Luận Trí Độ nói: "Có" Phật, hay "không" Phật, cũng thường có mười điều thiện, nếu mười điều thiện là thiện cũ, hoặc là việc thiện khác, hễ có Phật thì "có", không có Phật thì "không", gọi là khách thiện.

Hỏi: Văn nói: "Mười nghiệp đạo thanh bạch, thế nào là Nghiệp?, thế nào là Nghiệp đạo ư?"

Đáp: "Kinh, luận nói không đồng: kinh Ưu-bà-tắc nói: "Mười sự như thế, ba sự là "nghiệp" mà không phải "đạo"; bảy sự vừa là nghiệp, đạo."

Nay, phải hội ý để giải thích: "Kinh chính là nhận lấy ý làm nghiệp, chỉ vì ý không tự đi suốt qua nên là nghiệp mà không phải đạo."

Luận nói ba phiền não khởi nghiệp mà không phải nghiệp, nên nói rằng đạo mà không phải nghiệp, đều y cứ ở một đường.

Luận sư nói bốn quan điểm:

1/ Nghiệp mà không phải đạo, như kinh Ưu-bà-tắc.

2/ Đạo mà không phải nghiệp, như luận nói ba phiền não.

3/ Vừa là nghiệp, vừa là nghiệp đạo, như bảy nghiệp.

4/ Chẳng phải nghiệp, chẳng phải đạo, như sắc, thinh của thân, miệng.

Sư Tỳ-đàm cũng nêu ra bốn quan điểm, rất khác với bốn quan điểm trên đây:

1/ Đạo mà không phải nghiệp, nghĩa là tham, sân, tà kiến, có thể nói Tư là đạo, vì thể không phải tự nêu chẳng phải nghiệp.

2/ Nghiệp mà không phải đạo, tức "Tư" đúng vậy.

Vì "Tư" tạo tác, nên gọi nghiệp. Vì không có "tư" nữa, nên không phải đạo của Tư.

3/ Vừa nghiệp, vừa là đạo, tức thân, miệng có bảy, đương thể là nghiệp. Lại nói "Tư" là đạo.

4/ Chẳng phải nghiệp, chẳng phải đạo, tức ba căn bất thiện trước đây của "Tư", vì chỉ năng sinh ra "Tư", không thể nói "Tư", nên không phải đạo, mà lại vì không phải "tư" nên không phải nghiệp.

Hỏi: "Dựa vào Luận Trí Độ, ba phiền não là đạo, không phải nghiệp. Nay, sao lại nói mười nghiệp đạo? Luận chủ đáp:

"Vì thiểu số theo đa số, nên đều gọi nghiệp đạo."

Đáp rằng: " v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá.

Sở dĩ bác bỏ chung là vì

1/ Dù người ngoài có cách bào chữa này, nhưng sau cùng, vẫn không lìa "đoạn", "thường", cho nên không thọ nhận.

2/ Vì muốn để đến phần tổng kết sau, sẽ phá cùng một lúc, cho nên, trong đây, chỉ bác bỏ sơ lược. Vả lại, vì biết thế của nghĩa của họ chưa dứt hết, cho nên bác bỏ thẳng dẫn bào chữa sau của họ, để phá chung một lúc.

- Văn xuôi chia làm hai:

1/ Đoạt phá

2/ "Lại nữa v.v... trở xuống, là giả sử phá"

Hỏi rằng: v.v... trở xuống, là lượt thứ ba, lập pháp không mất. Trước lập, tiếp theo phá.

- Trong lập, chia làm ba:

1/ Nêu thuyết

2/ Chính thức nói

3/ Giải thích

Hỏi: "Nay, sẽ lại nói thuận với nghĩa quả báo của nghiệp: Phẩm này có bảy lượt phá, lập:

Lượt đầu, lập thể của nghiệp, tức phá.

Lượt tiếp theo, nói nghiệp không đoạn, không thường, nhằm bào chữa lập luận trên của họ, Luận chủ phá ngay.

Nay, lập quả báo của trì nghiệp: bào chữa chung nghĩa trên, cho nên "Nay, sẽ còn nói nữa."

Thuận với quả báo của nghiệp: Nghĩa đã được lập, phù hợp với nhân quả, không trái với pháp tướng. Nếu Luận chủ phá thì sẽ trái với lý nhân quả, trái với pháp tướng. Vì phù hợp với nhân, quả, nên đã được Hiền, Thánh của ba thừa khen ngợi. Nếu Luận chủ phá, thì sẽ bị Phật, Bồ-tát chê bai.

Một bài kệ này, nói nêu thuyết đã xong.

"Cái gọi là pháp không mất, như khoán nghiệp, như nợ tài vật v.v... trở xuống, là thứ hai là sáu bài kệ, chính thức lập tông nghĩa.

- Y cứ văn, phân làm hai:

1/ Nêu hai chương môn

2/ Giải thích hai môn

Pháp không mất, như tờ hợp đồng, nêu cho môn chương của pháp không mất. Nghiệp, như mắc nợ tài vật, nêu cho môn chương của ng-

hiệp. Nay, sẽ giải thích chung:

Người đời muốn khỏi mắc nợ, cần phải hội đủ bốn thứ:

1/ Là chủ có tài vật

2/ Có người mắc nợ

3/ Lập sổ sách giao kèo, để giữ người mắc nợ, sao cho của cải không mất.

4/ Chủ nợ phải hoàn lại tài vật.

Chủ tài vật: là chúng sinh sáu đường, là chủ mang nợ nghiệp thiện, ác của sáu đường. Lúc tạo nghiệp, tất nhiên có một pháp theo nghiệp khởi, gìn giữ nghiệp, sao cho quả không mất. Như khi nhận lấy tài vật thì phải lập bản hợp đồng. Người (vay nợ)) phải trả lại vật cho tài chủ. Nghiệp thiện, ác là nói về quả của sáu đường, cho người tu hành phải thọ lãnh.

Văn luận chỉ nói bản hợp đồng với người mang nợ, chỉ nêu ra việc chủ yếu đó được tồn tại một cách giản đơn.

Hỏi: "Chủ tài khoản bỏ của ra cho người trước, người trước, về sau mới trả nợ, có thể nói là quả đã sinh ra từ chúng sinh và nghiệp, sau đó, nghiệp nói về quả, trở lại người hành động ư?"

Đáp: "Đại khái nêu dụ, không hẳn hoàn toàn hợp. Nếu phải hợp hoàn toàn, thì về nghĩa cũng có hợp. Quả báo của sáu đường đều vì từ trong tâm chúng sinh mà phát ra, nên Địa kinh nói rằng: "Ba cõi đều do một tâm tạo ra."

Hỏi: "Người ngoài nêu sự này, thì làm sao bào chữa "đoạn", "thường" ở trên ư?"

Đáp: "Trong việc hiện thấy có đủ bốn thứ này. Hành nghiệp của nhân quả cũng đủ bốn thứ này. Bốn thứ này đã phù hợp với sự lý, mà Hiền, ngu đều tin, tất nhiên, biết được quyết định có nghiệp quả, chỉ vì nghiệp là hữu vi, niệm niệm sinh diệt, cho nên "không thường". Pháp không mất này, phải được gìn giữ sao cho quả không mất, cho nên không "đoạn". "Không đoạn", "không thường", thì tránh khỏi lỗi trên.

Hỏi: "Nghiệp là hữu vi, niệm niệm sinh diệt; pháp không mất cũng là hữu vi, niệm niệm sinh diệt, thì làm sao được "không đoạn", "không thường" ư?"

Tam tạng Chân đế nêu Chánh lượng bộ, nói về pháp không mất, công dụng của pháp này là thường, vì phải đợi quả khởi mới diệt, trung gian không có niệm niệm diệt. Ví như tờ hợp đồng, sau khi trả nợ xong, mới xé bỏ.

Hai chương môn này đều có pháp thí, pháp không mất, nghĩa là

pháp thuyết, như tờ hợp đồng là thí thuyết; nghiệp, là pháp thuyết; như nợ của thí thuyết. Nghiệp thiện, như người khác cho nợ của; nghiệp ác như mang nợ của cải của người khác, cũng được thí dụ chung cho nghiệp thiện, ác, phải trả lại báo, như của nợ.

"Tánh này là vô ký": là phần thứ hai, giải thích hai chương môn:

1/ Môn ba tánh

2/ Môn lệ thuộc, không lệ thuộc

3/ Môn đoạn, không đoạn

4/ Môn giải thích danh

5/ Môn phá "khác"

Hỏi: "Vì sao chỉ phá riêng pháp không mất vô ký, mà không phá chung cả ba tánh để được chuẩn xác hơn?"

Đáp: "Có hai nghĩa:

1/ Được phá chung ba tánh, cũng có thể cảm quả, thuộc môn nghiệp trên. Vô ký không cảm quả, trước chưa phá, nay phá.

2/ Được chung cả ba tánh, đây chỉ là nghĩa của Tiểu thừa, không đúng phá; Vô ký đi suốt qua Đại, Tiểu. Chánh lượng là Tiểu thừa, pháp không mất của A-lê-da là Đại thừa.

A-lê-da, Hán dịch là Vô một thức. Vô là tên khác của "bất"; một là tên gọi khác của "mất". Lê-da cũng là pháp không mất. Thể của lê-da là quả báo Vô ký, chủ thể duy trì tất cả hạt giống thiện, ác, chính là nghĩa của người ngoài hiện nay.

Lại, sở dĩ trước kia đã nói về môn Ba tánh, là vì đốivới hai bộ:

1/ Bộ Hữu khoán: Bộ có hợp đồng

2/ Bộ Vô khoán: Bộ không có hợp đồng

Bộ có hợp đồng, như người Tát-bà-đa, cũng có bốn thứ, nghĩa là giả gọi chúng sinh, như chủ tài vật, tạo ra nghiệp thiện, ác, như người vay nợ của, có riêng được sợi dây, được nghiệp thiện, ác làm cho quả không mất, như tờ hợp đồng. Nghiệp cảm quả, như người trả nợ.

Bộ không có hợp đồng: Người của Phật-đà-Đề-bà, phái Thí dụ, Thành Thật v.v..., chỉ nói ba thứ không có riêng được sợi dây làm tờ hợp đồng, chỉ nói chúng sinh là chủ thể thành tựu; nghiệp thiện, ác đối tượng thành tựu. Nếu tức lấy đối tượng này làm pháp không mất, thì sẽ không có chủ tài khoản riêng, cho nên chỉ có ba."

Đàm-Vô-Đức nói: Tâm là chủ thể thành tựu, cũng không có pháp riêng là tờ hợp đồng.

Chánh Lượng bộ, trước kia vì đối với nghĩa có tờ hợp đồng, nên đã y cứ ba tánh để phân biệt. Vì sao? Vì Tát-bà-đa nói được sợi dây chung

cho ba tánh. Nếu vậy, được sợi dây đã là thiện, ác, lại còn cảm báo, tức là đồng với nghiệp, đều là người nợ tài vật, đâu gọi là tờ hợp đồng. Cho nên, nay nói nghiệp thiện, ác tự cảm báo mà pháp không mất là Vô ký không cảm báo. Như người vay của vật ở thế gian, tự trả lại nợ, mà tờ hợp đồng không trả nợ, cho nên, lập phá không mất làm Vô ký.

Hỏi: "Người Số Luận được sợi dây cảm báo nào?"

Đáp: "Bà Sa nói: "Chỉ chạy theo nghiệp cảm mà cảm thọ báo, không thể cảm sinh. Lại, chỉ là nhân báo, vì cảm quả, nên không tạo nghiệp cảm quả, bốn tướng cũng vậy."

Hỏi: "Vì sao không đồng với bộ không có tờ hợp đồng?"

Đáp: "Trong kinh nói nghĩa có tờ hợp đồng, như Luận Trí Độ dẫn kinh Tập Pháp, các La-hán nói bài kệ: "Tờ hợp đồng của bệnh, già chết đã xé nát." Đây là nói La-hán đã trả nợ báo quá khứ xong, không còn nhận lấy nợ ở vị lai nữa, tức là tờ hợp đồng, pháp không mất liền tiêu diệt, gọi là xé nát, mà Phật-đà Ha-Lê đã không có pháp không mất riêng, tức "không" có tờ hợp đồng riêng nữa, chỉ vì có người vay của cải, nên không tương ưng với kinh, cho nên không đồng với bộ không có tờ hợp đồng."

Hỏi: "Có bao nhiêu thứ khác nhau với bộ có tờ hợp đồng?"

Đáp: "Có bốn thứ:

1/ Thường, vô thường khác nhau Tát-bà-đa được sợi dây là vô thường, niệm niệm sinh diệt, Chánh lượng là công dụng "thường", không có niệm niệm diệt, chỉ có diệt của thời kỳ lớn.

2/ Tờ hợp đồng của Tát-bà-đa vì chung, cho cả thiện, ác, nên cảm báo; còn Chánh lượng nói chỉ vì Vô ký, nên tờ hợp đồng sẽ không cảm báo.

3/ Tát-bà-đa nói: Vì cảm báo, nên nghĩa hợp đồng không thành. Chánh lượng nói không cảm báo, nên nghĩa hợp đồng được thành.

4/ Tát-bà-đa chính là nói: Đã cắt đứt được sợi dây mà chiêu cảm tự dứt. Chánh lượng được Vô ký này, không đoạn Vô ký, chính là đoạn "hoặc" bất thiện, nhưng đồng nói phi sắc, phi tâm, nên không khác, với Tát-bà-đa.

Giải thích về tánh Vô ký này không đồng: Có người nói: "Tánh này vẫn là nghĩa số, nghĩa số được chuẩn xác là chung cho ba tánh. Nay, chỉ giải thích thí dụ tờ hợp đồng trên, người Số luận nói tờ hợp đồng chỉ là Vô ký, như giá trị giữa vàng, đã khác nhau, còn tờ hợp đồng không có quý tiên nên chỉ là Vô ký. Nếu giải thích về pháp thuyết thì chung cho cả ba tánh.

Có người nói: "Tánh này không phải nghĩa Số, mà chính là Phật đà, Thí dụ, Thành Thật, đồng lấy chúng sinh làm chủ thể thành tựu, nên Bà Sa nói: "Theo thuyết của Phật-đà-Đề bà nói: "Chúng sinh không lìa pháp này, gọi là thành tựu. Vì chúng sinh không gánh lấy việc thiện, ác, nên là Vô ký."

Có người nói: "Bộ Đàm-Vô-Đức nói tâm là chủ thể thành tựu. Tâm không đảm đang việc thiện, ác, gọi là Vô ký, là chủ thể thành tựu thiện, ác."

Lại, theo nghĩa của Bộ Chánh Lượng, Chánh lượng vốn là luật học. Trong ba trăm năm sau Phật diệt độ, xuất xứ từ bộ Độc tử nói về thể của pháp không mất là Vô ký.

Luận Minh Liễu, là biết do Luận sư Hộ pháp soạn, mà dựa vào nghĩa của bộ Chánh lượng. Luận rằng: "Chánh lượng bộ có hai thứ:

1/ Đến được

2/ Pháp không mất

Pháp không mất, chỉ thiện, ác "có", pháp ngoài "không". Lại, chỉ là tự tánh Vô ký, lại đợi quả khởi mới diệt, nếu là đến được thì pháp chung cho ba tánh, chung cho pháp nội, ngoại đều có. Lúc quả chưa khởi, nếu sám hối, thì đến được, bèn diệt, mà pháp không mất dù có sám hối, nhưng tội không diệt, chủ yếu là phải đợi quả khởi, mới diệt. Thỉ, chung có năm bộ:

Một là Tát-bà-đa, có cả ba tánh, bốn bộ còn lại đều Vô ký; bốn bộ ấy là:

1/ Người Phật đà

2/ Đàm-Vô-Đức

3/ Chánh lượng (luật học)

4/ Nhiếp luận đều là Vô ký

Sở dĩ bốn bộ này đều là Vô ký, vì lý do sâu sắc là nghiệp thiện, ác tự cảm báo. Pháp duy trì nghiệp này vì không cảm báo, nên là Vô ký, như người mắc nợ ở thế gian, tự động trả nợ, tờ hợp đồng không trả nợ.

Phân biệt có bốn thứ, nghĩa là môn trói buộc, không trói buộc thứ hai, chính là Lê-da. Lê-da gìn giữ chung hạt giống trong, ngoài của ba cõi. Duy trì hạt giống ngoài ba cõi, tức không lệ thuộc, đem ý của Nhiếp luận để giải thích nghĩa này, rất dễ hiểu.

Theo nghĩa của Số luận, được sợi dây chung cho hữu lậu, vô lậu, hữu lậu thì thuộc về ba cõi, vô lậu thì không lệ thuộc. Theo nghĩa được có bốn, chúng sinh sáu đường là người hửu lậu, hiền Thánh ba thừa là

người vô lậu. Theo Đàm-vô-đức thì tâm có cả hữu lậu, vô lậu, cũng có bốn.

Có người nói: “Bốn thứ, là: Bốn Vô ký: báo sinh, oai nghi, công xảo, biến hóa. Nay, pháp không mất là Vô ký báo.”

Bộ Chánh Lượng tự có bốn vô ký:

1/ Vô ký căn bản

2/ Vô ký tự tánh

3/ Vô ký hữu phú

4/ Vô ký vô phú

Vô ký căn bản, là tâm vương và tâm sở. Vô ký tự tánh, nghĩa là trừ sắc, thiện, ác, sắc của thân, miệng Vô ký khác và tất cả sắc ngoại.

Vô ký hữu phú: hai kiến bên thân, và phiền não của hai cõi trên.

Vô ký vô phú: Vô ký bạch tịnh.

Bốn Vô ký trên đây, thâu nhiếp bốn Vô ký của người Số luận, nghĩa là oai nghi, công xảo, báo sinh và biến hóa. Tâm trong bốn thứ này thuộc về sắc căn bản, là thuộc về Tự tánh nên thuộc về hai Vô ký.

Nay, dựa theo Thanh Mục nói là pháp không mất. Vì lệ thuộc ba cõi và không lệ thuộc, nên nói là , bốn thứ. Cho nên có cả bốn thứ, bộ Chánh lượng nói: “Tùy khởi lên một ý niệm thiện, ác, thì sẽ có khởi chung với pháp không mất, làm cho quả không mất. Nếu khởi nghiệp lệ thuộc ba cõi, thì có pháp không mất thuộc về ba cõi; pháp không mất là lệ thuộc ba cõi khởi nghiệp vô lậu, cũng có khởi chung với pháp không mất. Pháp không mất, gọi là không lệ thuộc.

Hỏi: “Pháp không mất, là lệ thuộc ba cõi có thể là Vô ký. Đã gọi không lệ thuộc tức là vô lậu, sao gọi Vô ký ư?”

Đáp: “Có người nói: “Bộ này lập Vô ký, vô lậu, nên không ngăn ngại. So sánh như Tát-bà-đa nói một vô vi là vô ký, mà là vô lậu.

Luận Thành Thật nói ba thức, tưởng, thọ của la-hán, là Vô ký, là vô lậu. Nay, dù được đối với vô lậu, gọi là vô lậu, mà là vô ký, nên pháp không mất cũng là vô ký.

Nay, cho rằng, bộ Chánh lượng chỉ có nghiệp thiện, ác khởi, là có pháp không mất. Nếu vô lậu là pháp khác khởi, thì chỉ có “chí đắc”, chứ không có pháp không mất, mà nói rằng phân biệt có bốn, nghĩa là trên đây nói chung Vô ký.

Nay, phân biệt rộng hơn thì “pháp không mất” của nghiệp ba cõi là Vô ký. Nghiệp được gìn giữ đã thuộc về ba cõi, pháp của chủ thể gìn giữ, cũng thuộc về ba cõi.

Nếu không lệ thuộc thì đây là chí đắc có cả ba tánh.

Vì sao? Vì nếu pháp không mất, chung cho lệ thuộc, không lệ thuộc, thì lẽ ra phải có cả đoạn, không đoạn. Dưới đây, không nên nói nghiêng về kiến đế không dứt trừ, tư duy đã dứt trừ, mà dưới đây, sẽ nói riêng về dứt trừ của kiến đế kia, chẳng nói không dứt trừ, tức biết Vô ký là giải thích nghiêng một bên pháp không mất, không giải thích đến được.

Nhiếp luận quán lâu dài Lê-da là tâm quả báo sinh tử, là hữu lậu, mà Lê-da vì chung cho cả trong, ngoài ba cõi, nên có cả hữu lậu, vô lậu, thành thử có bốn thứ

Kiến đế không dứt trừ, chỉ tư duy dứt trừ, nghĩa là phân biệt môn dứt trừ, không dứt trừ thứ ba.

Nhiếp luận dựa vào nghĩa của Đại thừa, nhằm phá kiến tư, Tư: Sơ địa là kiến đạo, nhị địa đến Kim cương là Tu đạo. Lúc Lê-da đến tâm Kim cương đối trị bờ mé, thì bản thức hoàn toàn diệt. Lê-da đã là tâm quả báo, là thuộc về khổ đế. Giải thích dần, nói về tâm quả báo sinh tử diệt dần. Đến khi đối trị bờ mé, Tập đế dứt hết trong đoạn Lê-da, biên Khổ đế của lê-da cũng diệt, thật ra thì không đoạn.

Căn cứ giải thích của kiến, tư, dứt trừ hạt giống kiến, tư "hoặc" trong bản thức, chỉ là đoạn Tập rồi, mà bờ mé Khổ đế của lê-da, đều không bị dứt trừ, nhưng vì "Tập" diệt, nên "Khổ" cũng diệt.

Văn này nói Kiến đế không dứt trừ "hoặc", mà tư duy dứt trừ, nghĩa là Lê-da là Vô ký báo khổ đế của sinh tử, bị "duyên" của kiến, tư "hoặc" ràng buộc. Giải của kiến đế đoạn "duyên" ràng buộc không hết; giải của tư duy dứt trừ hết "duyên" ràng buộc, nên nói kiến đế không dứt trừ, tư duy dứt trừ. Phật, người và chúng sinh là quả báo Vô ký.

Đàm Vô Đức nói: "Tâm là Vô ký". Chánh Lượng nói "pháp không mất" là Vô ký. So sánh đồng với nghĩa này đều không bị dứt trừ, đều cùng bị "duyên" hai "hoặc" ràng buộc. Kiến đạo dứt trừ không hết, vì tư duy dứt trừ ràng buộc hết, nên nói là đoạn.

Hỏi: "Cũng được giải của Kiến đế khởi, gây tổn hại cho bản thức, bản thức chưa hết, đến đối trị bờ mé, bản thức đều hết, được minh họa đây là kiến đế không đoạn, tư duy đoạn ư?"

Đáp: "Cũng có nghĩa này, chỉ vì văn nay biện luận về dứt trừ, mà Lê-da là vô ký báo, không có nghĩa bị dứt trừ."

Người của Đàm-Vô-Đức nói: "Đều là không dứt trừ nghiệp, mà chỉ dứt trừ phiền não, thì hạt giống nghiệp tự nó sẽ khô héo."

Người Số luận được chuẩn thằng chung cho cả dứt trừ, và không dứt trừ, không được giải thích văn này.

Luận Thành Thật cho rằng: "Người giả không có pháp bị dứt trừ, chỉ đạo vô học bỏ người giả, nhập Niết-bàn, cũng không phải dứt trừ."

Chánh Lượng nói: "Kiến đế chỉ dứt trừ tám mươi tám phiền não bất thiện mà thôi. Vì không dứt trừ pháp Vô ký, nên không dứt "pháp không mất".

Luận Minh Liễu nói: "Khởi một niệm ác có hai:

1/ Đến được

2/ Pháp không mất

"Đến được" đã có cả ba tánh. Nếu khởi tâm sám hối, thì "đến được" sẽ diệt ngay, mà "pháp không mất" chẳng phải là bất thiện. Lúc đạo đối trị khởi, không dứt trừ, mà chủ yếu là phải được quả, nên bậc La-hán thọ nhận quả, đây là vì duy trì "pháp không mất".

Hỏi: "Hoặc" của Kiến đế đã ràng buộc Vô ký ra sao?"

Đáp: "Vô ký thuộc về Khổ, Tập, "kiến đế hoặc duyên lý, "Khổ", "Tập" mà ràng buộc lý Khổ, Tập, nên ràng buộc Vô ký."

Hỏi: "Lẽ ra chỉ đoạn "hoặc" trong tâm, sao lại đoạn "hoặc" trên cảnh sở duyên?"

Đáp: "Vì dứt "hoặc" trong tâm, nên "hoặc" trên cảnh của đối tượng duyên sẽ đoạn, nên nói đoạn."

Vì "pháp không mất này, nên các nghiệp đều có quả báo: là Phần thứ tư giải thích danh, vì Kiến đế không đoạn, chỉ tư duy đoạn, thì nghĩa Vô ký thành.

Nghiệp có khả năng gìn giữ làm cho quả không mất, nên gọi là "pháp không mất". Đây là kết thành chánh nghĩa nếu sở đoạn của kiến đế mà nghiệp đến tương tự: là thứ năm phá môn Dị.

Sư Đàm Ảnh nói: "Kiến đế dứt trừ đều không có vô ký, hoàn toàn được báo. "Pháp không mất" này đều là đối tượng dứt trừ của Kiến đế, thì sẽ được báo. Kiến đế ấy đã là vô ký, lại được báo Vô ký, nên nói là: "đến tương tự". Vô ký được báo, gọi là phá nghiệp.

Lại giải thích: "Nghiệp đến tương tự: chí là "chí đắc", "chí đắc" có cả ba tánh, y cứ bên thiện, ác cũng cảm báo, "pháp không mất" chỉ là vô ký thì không cảm báo. Nay Kiến đế, là dứt trừ "pháp không mất", cho nên "pháp không mất" cũng là bất thiện, tức là phải cảm báo, vì giống với "đến được", nên nói rằng: "mà nghiệp đến tương tự".

Lại, một cách giải thích: "Bốn nhà đều nói "pháp không mất" là vô ký, không bị dứt trừ. Nay, lại nói "pháp không mất" bị dứt trừ, cho nên , "pháp không mất", tức là cảm tính, chứ không còn là vô ký. Nếu là cảm tính thì có thể cảm báo, tức là nghiệp, nên nói "là nghiệp".

Đã là nghiệp, thì được quả báo, gọi là đến tương tự. Như nghiệp thiện, được quả vui, gọi là giống nhau. Làm điều ác, mắc quả khổ, cũng gọi là giống nhau. Đây tức là nhân giống nhau, quả giống nhau. Cách giải thích này là hơn.

Hỏi: "Sao gọi là phá nghiệp?"

Đáp: "Pháp không mất", nếu bị dứt trừ, thì sẽ cảm báo. Vì vô ký cảm báo, nên là phá nghiệp, như vì khiến cho viết tờ hợp đồng trả nợ, nên gọi là phá nghiệp.

"Tất cả các hành nghiệp v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích nghiệp trên, như môn chương thiếu nợ tài vật.

Văn, chia ra tám môn:

1/ Môn giống, không giống

2/ Môn ba cõi

3/ Môn nghiệp quả không đi chung

4/ Môn nhẹ, nặng

5/ Môn ba báo

6/ Môn phá "khác"

7/ Môn hai diệt

8/ Môn lậu, vô lậu

Tất cả các hành nghiệp: là nêu chung nghiệp đã được gìn giữ.

Giống nhau, không giống nhau: chính là phân biệt về nghiệp, chương trước, là nhắc lại "pháp không mất". Tiếp theo, là căn cứ môn ba tánh để phân biệt:

Nghiệp thiện lại so với nghiệp thiện là giống nhau. Nghiệp ác cũng vậy, gọi là giống nhau. Việc thiện, ác đối lập nhau, gọi là không giống, lại thiện được quả báo vui gọi là giống, thiện đối với quả khổ gọi là không giống, đủ hai nghĩa này.

Có người nói: "Ở cõi Dục, có cả nam nữ, cõi Sắc, không có nam nữ, cõi Vô Sắc, không có hình sắc, gọi là giống nhau. Nếu đối lập lẫn nhau, là không giống nhau. Lần đầu tiên thọ thân ở một cõi, lần thứ hai, dùng môn ba cõi để phân biệt. Trước, đã giải thích môn ba tánh của "pháp không mất". Sau, là nói về môn giới (cõi), nên nói là: "có chia ra bốn thứ". Nay cũng vậy. Môn giống, không giống trên, đã giải thích về thể tánh của nghiệp rồi. Nay, sẽ giải thích nghĩa được báo của hai nghiệp. Nghiệp ba cõi không thể đều thọ, vì tùy chiêu cảm báo của một cõi, nên nói một cõi.

"Lúc bấy giờ, báo sinh riêng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, môn nghiệp quả không phải đều có. Nghiệp là nhân quả của nhân báo, trước

sau phải cách đời, nên nhân "diệt" trước, quả sinh sau, gọi báo sinh riêng, pháp không mất, chờ báo khởi, liền diệt, cũng là nghĩa báo sinh riêng.

"Hai thứ nghiệp như thế" là môn nhẹ, nặng thứ tư:

1/ Tức hai nghiệp giống, không giống trên.

2/ Trong hai nghiệp giống, không giống, lại có hai nghiệp nhẹ, nặng.

3/ Dựa vào văn xuôi ở sau, từ nghiệp lại sinh nghiệp, cũng gọi hai nghiệp. Sau, sẽ giải thích.

"Hiện đời, thọ quả báo v.v... trở xuống, là môn ba nghiệp báo thứ năm, ba báo không thể đều thọ lãnh. Tùy thuộc nặng, nghĩa là thọ lãnh báo trước kia, nên căn cứ một đời, đồng với nghĩa một cõi ở trên. Vì thế, nên nói: "hiện đời thọ quả báo".

Hoặc nói: "cảm nhận báo rồi mà vì nghiệp vẫn còn, nên ở môn phá "khác" thứ sáu ở dưới, ở đây có thể có hai nghĩa:

1/ Đối với nghiệp quả trên không phải đi chung, nay sẽ nói về nghĩa nghiệp quả đi chung:

Nhân phải nuôi quả, như quả trong một trăm năm chưa tiêu mất, quả của ba trăm năm trước dù đã thọ lãnh, nhưng nghiệp này vẫn còn, cần phải đến nghiệp một trăm năm mới dứt mất.

Trong mười tám bộ có nhân quả đi chung, tức bộ Phân biệt.

2/ Dựa vào giải thích của văn xuôi ở dưới: Trên, đã nói quả khởi, thì nghiệp diệt, tức là nghĩa hai đời là "không". Vì thế, nên hễ nghiệp đã chấm dứt trong quá khứ, thì đều không có chi cả. Nay, nói về nghĩa hai đời là "có" dù rằng quả lại khởi, nhưng nghiệp đã lui về quá khứ, âm thầm khuất phục có tánh, chẳng được là "không", nên dưới đây nói rằng: "Vì không niệm niệm diệt". Đây cũng là nghiệp quả không đi chung, chỉ y cứ hai đời "có", "không" là khác. Nếu vượt qua quả rồi diệt, là môn hai diệt thứ bảy:

Từ trên đến đây, chỉ giải thích nghiêng về nghiệp, như nợ tài của vật, nói về nghĩa nghiệp hữu lậu của phàm phu. Nay phân biệt khắp nghĩa nghiệp quả hữu lậu, vô lậu của phàm thánh, vượt qua quả đã diệt, được quả trên, bỏ quả dưới, cũng là nghĩa được quả, bỏ hướng.

Chết rồi mới diệt: Trên, đã nói về người hữu học của ba quả. Nay, nói phàm phu và La-hán.

La-hán không có quả trên có thể vượt qua, nên nghiệp và báo, chết rồi là diệt. Phàm phu cũng không có quả để vượt qua. Nghiệp của một hình và báo của một hình, chết rồi là diệt.

Trong đây, phân biệt hữu lậu và vô lậu: Môn lậu, vô lậu thứ tám, có thể chia ra ba câu:

1/ Được quả, bỏ quả. Hai diệt này chỉ là vô lậu.

2/ Nghiệp quả của phàm phu diệt, chỉ là hữu lậu.

3/ Vì La-hán bỏ, nên nghiệp và báo thân là hữu lậu.

Nếu bỏ trí, nhập Niết-bàn là Vô lậu.

Phần thứ ba, văn xuôi giải thích. Trước, giải thích bốn thứ, sau, giải thích Vô ký, trái với bài kệ. Nghĩa là trong bài kệ, chính vì đối với Tát-bà-đa, cũng có tờ hợp đồng chung cả ba tánh.

Đầu tiên, nói về tờ hợp đồng là Vô ký, về sau, phân biệt rộng, nên mới giải thích bốn thứ:

Trong văn xuôi, muốn nhận lấy nghĩa Vô ký, giải thích thành Kiến đế không đoạn, nên xoay lại Vô ký ở sau.

"Lại nữa, "pháp không mất" đối với các nghiệp ở một cõi trở xuống, là giải thích nghiệp trên, như môn chương mang nợ tài vật, chỉ nên giải nghiệp lại nhắc lại "pháp không mất", là vì bộ Chánh Lượng nói tất cả chúng sinh tùy khởi nghiệp của một niệm, sẽ có "pháp không mất", khởi theo nghiệp, như thế gian cho vay nợ, tùy thuộc ở tiền nhiều, ít, cần phải lập tờ hợp đồng, nên giải thích nghiệp, mà nêu pháp không mất.

Đối với thân hiện tại, từ nghiệp lại sinh ra nghiệp, là giải thích hai thứ nghĩa như thế ở trên. Từ tác nghiệp, sinh ra vô tác nghiệp, cũng là từ nghiệp, sinh ra nghiệp. Lại từ nhân tự phần của nghiệp sinh nhau, cũng là từ nghiệp sinh nghiệp. Như nghiệp thiện ác của niệm trước, sinh ra nghiệp v.v... thiện, ác của niệm sau.

3/ Từ ý nghiệp, lại sinh ra thân, miệng. Lại, từ nghiệp nhẹ, sinh ra nghiệp nặng, như tập lần đầu thì nghiệp nhẹ, tập mải không thôi, thì nặng.

Nghiệp này có hai thứ: Giải thích thọ báo ngay trong đời hiện tại, nghĩa là từ nghiệp lại sinh nghiệp, không ngoài hai thứ nhẹ, nặng. Tùy theo nghiệp nặng mà nhận lãnh báo trước, nhưng lại có nghiệp mạnh mẽ, nhạy bén lúc sắp qua đời thọ báo, mà không còn nhận lãnh báo của nghiệp trong một đời.

Lại, tự có nghiệp quá khứ đã thành thục, thì thọ báo, không dùng nghiệp một đời, cũng không dùng nghiệp lúc sắp qua đời.

Lại, tự có nghiệp một đời không có nhẹ, nặng, từ hiện hành thọ báo từ nghiệp, nhạy bén.

Hoặc có người nói: "Sau khi thọ báo rồi, nghiệp này vẫn còn, vì

không niệm niệm diệt:

Theo Tát-bà-đa, thì nghiệp diệt ở quá khứ, là đã từng bị ép ngặt bởi bốn tướng. Nay, không còn bị dời đổi bởi bốn tướng nữa, nên nói: "không niệm niệm diệt".

Lại giải thích: "Lại có nghiệp quả đi chung, Nghiệp thì công dụng thường không có niệm niệm diệt, chỉ có diệt trong thời gian dài?"

Đáp: "Nghĩa này đều cùng không lìa lỗi "đoạn", "thường" v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá.

Hỏi: "Người ngoài có bài kệ lập, vì sao Long Thọ không có bài kệ phá?"

Đáp: "Có hai nghĩa:

1/ Vì chứng tỏ dù người ngoài còn bào chữa lại, nhưng sau cùng, vẫn không lìa "đoạn", "thường", nên Luận chủ không đáp, không đáp như thế, tức là đáp.

2/ Nghĩa phá của Luận này có nhiều môn: Tự có, hễ có một lập, thì có một phá. Từ trên đến đây, đã phá, lập. Tự có đối đãi với người ngoài, nghĩa các bộ đã lập đều hoàn tất, đến một thời gian sau mới phá họ, chính là văn này.

Hỏi: "Nếu vậy, vì sao Thanh Mục lại đáp?"

Đáp: "Vì Thanh Mục đã nói rõ lý do Long thọ không đáp, không phải là đã phá nghĩa của họ. Sở dĩ Long thọ không đáp là vì họ có bào chữa riêng đi nữa, cũng không có chung, riêng, và vì đã rơi vào quan điểm trước kia rồi, nên không cần đáp nữa."

Hỏi: "Không lìa "đoạn", "thường" là sao?"

Đáp: "Pháp này gìn giữ nghiệp đến quả, thì rơi vào "thường" duy trì nghiệp không đến quả, thì rơi vào "đoạn".

Lại "pháp không mất" nếu niệm niệm diệt, cùng với nghiệp đều "không", lẽ ra rơi vào "đoạn". Nếu không niệm niệm diệt, tức là vô vi, thì đâu thể gìn giữ nghiệp. Hơn nữa, "pháp không mất", không có niệm niệm diệt, thì sẽ rơi vào "thường"; có "diệt" trong thời gian dài tức là nhập vào "đoạn".

Hỏi: "Nếu vậy, thì sẽ có quả báo của nghiệp v.v... trở xuống, là môn thứ tư, tiếp theo, phá chấp đoạn diệt. Trước hỏi, tiếp theo là đáp. Ý hỏi: Trước, đã "Hai phen tìm "nghiệp" mà không có đối tượng gìn giữ kế lại phá pháp của nghệip năng trì. Nếu không có chủ thể gìn giữ, đối tượng gìn giữ, thì sẽ không có nhân; không có nhân thì không có quả, nên Luận chủ là Phương quảng "đoạn", "không", cũng là tà kiến của sáu sư?"

Đáp rằng: " v.v... trở xuống, là hai chương bảy hai bài kệ thứ hai mươi bảy. Hai bài kệ trước, đã trình bày Trung đạo của hai đế, nói nghiệp lìa "đoạn", "thường". Năm bài kệ thứ hai, phá nghiệp của tánh nhất định của người ngoài rơi vào thường kiến.

Phần đầu lại có hai:

Bài kệ trước, nói về hai đế không "đoạn", "thường". Bài kệ tiếp theo, nói về Đệ nhất nghĩa đế không có sinh diệt. Dù là không cũng không đoạn, nghĩa là người ngoài cho rằng: "Vì Luận chủ chấp "không", nên rơi vào đoạn diệt." Cho nên, nay nói dù nghiệp rốt ráo không, nhưng không phải đoạn diệt. Hoặc "không" của tà kiến ngoại đạo, "không" mà Phương quảng nói, "không" mà người Nhị thừa nói đều là đoạn diệt.

Kinh Niết-bàn chép rằng: "Nếu do Thanh Văn mà nói là không có bố thí, thì đó là tà kiến phá giới."

Luận Trí Độ nói: "Không" của Thanh văn, gọi là "đãn không" nên là đoạn diệt."

Nay, nói "không" là có "không", "có" rõ ràng mà "không". Lại, "không" chẳng dừng ở "không", gọi là không đoạn. Dù "có" không thường: Người ngoài nói là: "nếu không phải "đoạn", tức lẽ ra là "thường", nên gọi: là "Dù có, nhưng chẳng phải thường", là phá "thường kiến" của họ. Vì "hữu" là "không", "hữu", nên "hữu" chẳng phải là "thường".

Cái "có" mà ngoại đạo, Tiểu thừa và Đại thừa có sở đắc, mà họ đã chấp này tức là thường.

Hỏi: "Văn này luận đủ được ba trung hay không? Đáp: "Được! Dù "không" nhưng biết "không", chẳng phải nhất định không.

Đã chẳng nhất định "không" thì "hữu" há lại nhất định ư? Lại vì "không", nên chẳng là "hữu"; vì "hữu", nên chẳng là "không", tức Trung đạo Chân đế. Tục đế cũng vậy: vì "có", nên chẳng chấp mắc "không", vì "không", nên chẳng trụ "hữu", tức tục trung, hợp nói, rất dễ hiểu.

Lại, một thế tạo tác nghiệp chín đường rõ ràng mà bốn dứt, há là "đoạn" ư? Dù bốn dứt, nghiệp của chín đường rõ ràng, há là "thường" ư?

Luận Sư Đàm Ảnh, nêu lên rằng: "Chân đế dù "không" mà "hữu"; tục đế dù "hữu" mà "không". Dù "không", mà vì "hữu", nên "không đoạn"; dù "hữu" mà vì "không", nên "không thường", giải thích này là hơn.

Quả báo của nghiệp không mất: là hai ý của nửa bài kệ dưới:

1/ Nói vì nghiệp có đủ hai đế, nên không đoạn, thường, làm cho quả báo không mất. Không có "pháp không mất" riêng gìn giữ nghiệp, khiến không mất. Vì đức Như lai đã dựa vào hai đế nói pháp, nên nói: "Đây là thuyết mà Phật đã nói".

2/ "Nếu dựa vào v.v... trở xuống, là văn xuôi giải thích:

Nửa bài kệ trên, chính là nói vì nghiệp là hai đế, nên không "đoạn", "thường". Đây là trình bày nghĩa chính Trung đạo, tức là đối với trung của nghiêng lệch.

Nửa bài kệ dưới, phá nghĩa tà: "Ông không biết Trung đạo của hai đế, nên nói có "pháp không mất", rồi cho là thuyết mà Phật đã nói.

Văn xuôi, trước là giải thích nửa bài kệ trên, nêu chung: lìa "đoạn", "thường".

"Vì sao? v.v... trở xuống, là giải thích riêng lìa "đoạn", "thường". Trong phần giải thích riêng được chia làm hai:

Đầu tiên, giải thích nửa bài kệ trên.

"Lại nữa v.v... trở xuống, là giải thích nửa bài kệ dưới:

Bản tánh của nghiệp rốt ráo "không", không phải là trước kia đã có nghiệp diệt rồi, sau đó mới "không", nên không phải đoạn. Nếu trước kia đã có nghiệp diệt, "rồi", mới không, tức là đoạn diệt! Đây là giải thích câu đầu.

"Nhân duyên điên đảo v.v... trở xuống, kế là nói nghiệp dù rốt ráo "không" nhưng đối với điên đảo, rõ ràng có qua lại sáu đường, cũng không phải là thường. Đây là giải thích câu thứ hai."

Hỏi: "Vì đối với con người điên đảo, hay là vì không thường?"

Đáp: "Đối với điên đảo là thật có, phần nhiều là thường kiến. Nay, người không điên đảo, biết điên đảo như huyễn mộng, nên là không "thường".

"Lại nữa v.v... trở xuống, là giải thích nửa bài kệ dưới, nói người ngoài đã ngang trái cho rằng "pháp không mất", dẫn lầm kinh Phật.

"Các nghiệp vốn không sinh v.v... trở xuống, là kệ thứ hai, nói Đệ nhất nghĩa không sinh, diệt. Nhưng hai đế đều không sinh diệt, nhưng nay nói không có sinh diệt; vì sinh diệt nên tùy nghiệp qua lại sáu đường, gọi là thế đế. Nếu không sinh diệt của sinh diệt, thì không còn qua lại sáu đường nữa, gọi là Đệ nhất nghĩa đế. Cũng được nói rằng, thế đế vốn không sinh, nay không diêt, vì thế đế vốn không có thật tánh sinh diệt. Nhưng văn này dù là bài kệ của một hạnh, nhưng thật ra là pháp đại sám hối của Phương Đẳng, trong sáu thời, thường muốn sám

hối để diệt trừ tội nghiệp, đây là sai lầm. Cho nên nay nói các nghiệp vốn tự không sinh thì đâu có diệt ư? Người nào thể ngộ được thế thì như đây, tội sẽ tự thanh tịnh.

Nay, sám hối của người tu tập không có sở đắc là sám hối sở dĩ như thế là vì người có sở đắc thấy có tội sinh mà sám hối. Sám hối như thế là phạm tội phá thật tướng. Nay, biết nghiệp vốn không sinh, nay cũng không diệt, sám hối có sở đắc là sám hối tội. "Nếu nghiệp có tánh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá nghĩa của người ngoài. Đây là từ một nghiệp đến bảy nghiệp, cho đến "pháp không mất", đều phá chung nghĩa ba lượt trên của người ngoài.

Hỏi: "Luận này thường xuyên trước phá tà ngoại, sau trình bày nghĩa nhân duyên chân chính. Nay, vì sao trước tỏ bày chánh, sau phá tà?"

Đáp: "Luận có nhiều thể, không nên một bề chấp lấy. Lại, trước trình bày chánh, là nói nghiệp không rơi vào đoạn, thường, vì muốn chỉ rõ rằng, người ngoài chấp nghiệp, sẽ rơi vào chấp "thường", nên trình bày ở đây chính là phá.

Năm kệ được chia làm hai: Bốn bài kệ đầu, y cứ môn nghiệp để phá nghiệp; một kệ sau, là nêu phiền não, để phá nghiệp.

Phần đầu lại có hai: Ba bài kệ trước, phá quả báo chưa thọ lãnh của người ngoài. Một bài kệ tiếp theo, phá nghĩa nghiệp quả mà họ đã thọ nhận trong quá khứ, tức là phá nghĩa hai đời là "có" của họ.

Ba kệ đầu, là sinh nhau theo trình tự: bài kệ trước vì nói không có tánh, nên không sinh, không diệt, tức chứng tỏ có tánh là sinh diệt, mà sinh là thường, diệt, là đoạn, nên nay, bài kệ thứ nhất chép rằng:

"Nếu như nghiệp có tánh ấy
Thì đó gọi là thường
Do vị lai vốn có
Tánh nghiệp há chẳng thường?"

Lại, hiện tại chấp nghiệp có tánh, cũng rơi vào "thường", đây là ý chính. Nếu chấp nghiệp có một mảy may tự thể, một mảy may không nhờ duyên, thì gọi là thường, nếu một mảy may pháp nhờ duyên thì sẽ không có tự thể, không có tự thể, thì không có vật không vật thì vốn vô sinh, làm sao có nghiệp? Lời này thật thiết yếu, vì tất cả pháp đều hỏi câu này.

Không tạo tác cũng gọi nghiệp: Vị lai vốn có hai nghiệp thiện, ác. Hiện tại dù không tạo tác, cũng gọi là nghiệp. Lại, hiện tại có một mảy may tự thể của nghiệp, thì không nhờ duyên, tức là vì vốn có, nên là

"thường", thường thì không thể tạo tác, nghĩa là vị lại vốn tự có nghiệp, cho nên gọi là "thường", thường, thì không thể tạo tác. Đây là bài kệ thứ nhất, nói lên nghĩa tánh "có", có lỗi "thường". Bài kệ thứ hai, chỉ rõ tiếp nửa bài kệ dưới, là không tạo tác nghiệp có lỗi. Nửa bài kệ trên, nói chung không tạo tác có tội.

Nửa kệ dưới, nói riêng về tội lỗi. Nửa trên của kệ thứ ba, là phá lỗi của pháp thế tục. Nửa kệ dưới, nói về lỗi không có sự khác nhau giữa tội, phước. Hai bài kệ còn lại, dễ hiểu.

Hỏi: " v.v... trở xuống, là lượt thứ năm, tiếp theo, là phá quả báo của nghiệp. Trước hỏi, tiếp theo là đáp. Về ý hỏi có hai:

1/ Nhận lãnh nhân "không", vẫn như trên, sau cùng, dùng phiền não để phá nghiệp sinh.

2/ Lập quả "có"

Đáp rằng: " v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá:

"Ông đã lấy quả "có" để chứng minh nhân "có", nay tôi dùng nhân "không" để nghiệm quả là "không".

Văn xuôi, trước giải thích nửa bài kệ trên.

"Nay, các phiền não v.v... trở xuống, là giải thích nửa bài kệ dưới."

Hỏi: "Phiền não và nghiệp so với quả khác nhau thế nào?"

Đáp: "Luận Câu Xá nói: "Phiền não trực tiếp làm cho quả "có"; nghiệp khiến cho quả của sáu đường khác nhau. Tương ưng với văn xuôi của văn này."

Hỏi rằng: " v.v... trở xuống, là lượt thứ sáu, phá nghĩa của người khởi nghiệp: Từ trên đến đây, năm đoạn đều là phá pháp. Nay, kế là phá "người". "Pháp" là gốc của "người". Lại, nội học thường chấp có "pháp", nên trước phá "pháp", sau phá "người". Trước lập, kế là phá. Lập được chia làm ba:

1/ Văn xuôi phát khởi

2/ Bản bài kệ chính thức lập

3/ Giải thích

Văn xuôi có hai: Đầu tiên, là lãnh hội nhân quả trước là "không".

"Mà kinh nói v.v... trở xuống, là lập có "người", "pháp".

Bản bài kệ chính là lập nhân tố của "người". Tỳ Bà Sa nói: "Vô minh che lấp mắt người kia, kiết ái ràng buộc thân họ, tức là từ si có ái. Do nhân duyên si, ái, nên khởi nghiệp, nhân duyên nghiệp, nêu thọ thân trong sáu đường.

Nửa bài kệ dưới lập tác, thọ có hai, nghĩa là không phải “một”, không phải “khác”. Về nghĩa của pháp thật là “người” diệt trước, bò sinh sau, cho nên “không phải một”. Giả gọi nối tiếp nhau chuyển người thành bò, cho nên “không khác”. Cũng được ước dịnh hai hình: người, và trâu, cho nên không phải một”. Thần minh không có riêng, cho nên không “khác”.

Đáp: “Hai bài kệ giữa chia làm hai:

1/ Kệ đầu, nói nhân của “người”, “pháp” là không có.

2/ Kệ tiếp theo, quả của “người”, “pháp” là “không”.

Nửa trên của bài kệ trước, nói “pháp” được khởi là “không”.

Nửa kệ dưới, là nói vì người năng khởi là không. Nửa trên của bài kệ thứ hai là nói nhân của người và pháp là không, cho nên của pháp là “không”, nửa bài kệ dưới là nói vì quả của pháp.

Kinh Niết-bàn chép: “Nghe không có tạo tác, không có thọ, thì năm tội nghịch được tiêu diệt”. Nay, hai bài kệ này nói không có “người” tạo tác, “pháp” tạo tác; không có quả được thọ, người năng thọ, thì năm nghịch liền tiêu diệt. Cũng là hai nhẫn: Sinh, pháp nhẫn, hai vô ngã nhân, vô ngã và pháp vô ngã. Đây là do bản tánh “không”, chứ chẳng phải do phân tích, mà không, cho nên “không”.

Văn xuôi chia làm ba:

Đầu tiên, giải thích bản bài kệ, tức là nghĩa phá.

“Nghiệp có ba thứ v.v... trở xuống, là giải thích riêng nghĩa lập. Thân, miệng, ý là ba, cũng là ba thứ tội, phước, bất động v.v.... Đây là giải thích riêng về nghĩa nghiệp.

Trong năm ấm, giả gọi là “người”, đây là giải thích người khởi nghiệp.

“Nghiệp này v.v... trở xuống, là giải thích quả báo. Người thọ quả, tức là người khởi nghiệp, cho nên không giải thích riêng.

“Nếu người khởi nghiệp v.v... trở xuống, là phần thứ ba, lại kết thành ý phá.”

Hỏi rằng: “ v.v... trở xuống, là đoạn thứ bảy, phá việc mắt hiện thấy. Trước hỏi, tiếp theo đáp.

Lý lẽ thí dụ của người ngoài, dù quanh co màtâm mê “hoặc” không dứt trừ, nên nêu việc hiện thấy để hỏi Luận chủ. Hỏi có hai:

1/ Nhận lãnh việc bị đả phá ở trên, mà nay hiện thấy v.v... trở xuống, là chính là nêu hiện sự để hỏi Luận chủ.

Nếu “người”, và “pháp” đều không, thì mắt không nên thấy. Nếu mắt người kia thấy thì “người”, “pháp” chẳng phải không có. Lại, nghe

trước kia không có, nay do hiện thấy có, xin Luận chủ giải thích? nên nói: thế nào?

Lại, một lời trên đây đã cùng cực, nay nêu hai mắt để bào chữa.

"Đáp rằng v.v... trở xuống, là ba bài kệ được chia làm hai:

1/ Hai kệ đầu, nói riêng về pháp dụ.

2/ Một kệ tiếp theo, nói chung pháp dụ.

- Phần trước lại được chia làm hai:

1/ Kệ đầu, nêu dụ

2Kệ tiếp theo, hợp dụ

Sở dĩ nêu sự biến hóa lần nữa để được hiểu rõ hơn, là vì ông nói là hiện thấy, thì phải "có", nếu "không" thì lẽ ra chẳng thấy. Điều này không đúng! Bởi mắt cũng thấy biến hóa, có thể nói "có" ư? Mắt dù thấy biến hóa đã "không", mắt thấy việc sáu đường, cũng đồng như vậy.

Lại, từ trên đến đây, sáu lượt đã nói về nghiệp rốt ráo "không", chẳng có nghĩa "có". Trước kia, đã nói có "không có sở hữu", để phá tâm chấp mắc "có". Nay, nói có "không sở hữu", nhằm dứt tâm chấp có nay nói vô sở hữu có để dứt trừ chấp không tức là y cứ nghĩa nghiệp để nói về Trung đạo.

Lại, từ trên đến đây, đã phá nhất định có tánh, một lượt này mới bắt đầu trình bày kinh, nói về nhân duyên thế đế "có" như trò ảo thuật, mà có. Cái "có" này không có "sở hữu", mới là chân đế.

Lạ, từ trên đến đây, đã y cứ môn pháp thuyết để phá nghiệp. Nay, một lượt này là y cứ ở dụ thuyết để phá nghiệp, cụ thể như trong phần cuối phẩm Ba Tướng đã giải thích cặn kẽ.

Từ trên đến đây, đã phá nghiệp "đoạn", "thường" của người ngoài rồi là nói rốt ráo "không" như thế thì phá bệnh mới xong. Nay, mới trình bày hai đế của kinh. Tăng Triệu đã dùng văn này để sáng tác luận Bất chân không. Ví như người huyễn hóa, chẳng phải không có người huyễn hóa, mà người huyễn hóa chẳng phải là người thật.

Chẳng phải không có người huyễn hóa, tức tục đế, người huyễn hóa chẳng phải người thật, là chân đế. Lại, chẳng phải không có người huyễn hóa, chứng tỏ chẳng phải "không có"nghĩa. Không phải là người thật, chứng tỏ nghĩa "chẳng phải có", đều là nói tục đế huyễn; sáu đường rõ ràng mà thường bốn dứt bặt. Bốn dứt bặt rõ ràng mà sáu đường không mất.

Hỏi: "Vì sao nêu đức Thế Tôn lại biến hóa?"

Đáp: "Sự biến hóa của Phật và sự biến hóa của người khác, gồm

có ba điểm khác nhau:

1/ Phật có thể biến hóa lại, người khác thì không thể.

2/ Sau Phật diệt độ, có thể để lại sự biến hóa, người khác không thể.

3/ Với người khác, hễ hóa chủ nói, thì người biến hóa im lặng; nếu người biến hóa nói, thì hóa chủ im lặng. Phật có thể đều cùng nói, đều cùng im lặng.

Nửa trên của bài kệ thứ ba, giải thích rộng về "pháp"; nửa bài kệ dưới, nói rộng về dụ.

Văn xuôi, đầu tiên, là giải thích bài kệ trước.

"Thân sinh tử như thế v.v... trở xuống, là giải thích hợp dụ của bài kệ thứ hai."

Các phiền não: là giải thích bài kệ thứ ba.

Trước hết, là giải thích nửa bài kệ trên. Giải thích bốn pháp trong nửa bài kệ trên:

1/ Giải thích phiền não

2/ Giải thích nghiệp

3/ Giải thích tác giả

4/ Giải thích quả báo

Có chia ra chín mươi tám sử. Tỳ-Bà-Sa nói: "Đức Phật chỉ nói bảy sử. Ca-chiên diên, người thông minh, căn cơ nhạy bén, đã chia bảy sử thành chín mười tám, tương ưng với văn này.

Lại, Luận Thành Thật phá chín mười tám sử rằng: "Phiền não tùy địa, không tùy cõi, đâu chỉ chín mươi tám, thì biết chín mươi tám không phải do Phật nói. Ba độc, chín mươi tám sử chỉ là chánh sử căn bản. Chín kiết: bảy sử và keo kiệt, ghanh tị, là chi căn hợp thuyết. Mười triền, sáu cấu, chỉ nói chi nhánh nhóc.

Vô lượng các phiền não: Nói tóm tắt có tám trăm; nói rộng, có tám vạn bốn ngàn. "Nghiệp, gọi là nghiệp, thân, miệng, ý v.v... trở xuống, là giải thích nghiệp trong bài kệ. Đầu tiên, nói về ba nghiệp.

"Đời nay, đời sau v.v... trở xuống, là y cứ ba tánh để nói về nghiệp."

"Báo khổ v.v... trở xuống, là y cứ môn Ba thọ để nói về nghiệp."

"Hiện báo v.v... trở xuống, là y cứ môn Ba báo, để nói về nghiệp."

Vô lượng pháp như thế v.v.... Từ trên đến đây, chỉ là bốn thứ ba môn nói về nghiệp. Lại có vô lượng các môn của bốn nghiệp, mười nghiệp.

Tác, nghĩa là giải thích tác giả trong bài kệ.

"Báo khác v.v... trở xuống, là giải thích chữ "quả báo" trong bài kệ.

Như thế v.v... v.v... trở xuống, là giải thích nửa dưới của bài kệ thứ ba.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 8 (Phần 2)

PHẨM PHÁP THỨ MƯỜI TÁM

Sở dĩ có phẩm này vì gồm có ba nghĩa:

1/ Nói về quán hạnh chung. Phẩm trước là quán nghiệp "không", phẩm này là quán pháp "không".

2/ Vì phá bệnh, nên có phẩm này. Từ phẩm đầu đến phẩm quán nghiệp, đả phá phần riêng trong pháp, đó là quán riêng. Nay, là chung, hoặc "người", hoặc "pháp", đều gọi là pháp, gọi là quán chung. Vì thế, luận có chung, riêng để phá bốn duyên. Kinh nói về hai tướng rộng, lược nói pháp.

Hỏi: "Vì phá pháp điên đảo, nên gọi là quán "pháp", hay vì quán thật tướng của các pháp mà gọi là pháp ư?"

Đáp: "Đều cùng có cả hai nghĩa:

1/ Vì tìm pháp điên đảo không thật có, nên nói là quán "pháp".

2/ Quán hoặc "người", hoặc "pháp", vạn hóa không đồng, đều là pháp thật tướng, để cho học trò cầu lý, nhờ đó mà ngộ nhập, cho nên văn nói: "Nếu các pháp rốt ráo "không" là thật tướng, thì làm sao ngộ nhập ư? Đây là ý đúng.

Hỏi: "Luận này phá tất cả luống dối, nghiêng, tà, để hiển bày thật tướng của chánh đạo, vì sao không nói ngay từ đầu? Nếu không như vậy, thì tại sao đến sau cùng mới nói, mà không nói ở khoảng giữa ư?"

Đáp: "Tóm tắt có hai nghĩa:

1/ Căn cứ theo phá trình bày thứ lớp. Vì tà giáo che lấp chánh kinh, nghĩa lý không chiếu sáng, nên phải phá tà thì tông chỉ sâu xa mới được hiển lộ. Vì thế, nên đến chương này mới nói đến thật tướng các pháp.

Vả lại, hai mươi lăm phẩm của luận này được chia rộng thành ba ý: Mười bảy phẩm đầu là phá rửa sạch người, pháp, nói về thật tướng các pháp. Nay, một phẩm này tiếp theo, nói về được lợi ích:

Từ phẩm phá thời gian về sau, lại còn phá chấp, nói lại thật tướng.

Hỏi: “Vì sao lập ra phần này ư?”

Đáp: “Vì dựa vào phẩm Giải tập ứng của Luận Trí Độ, trước hết, nói Bồ-tát tập ứng Ba-nhã. Tiếp theo, ở giữa, nói được lợi ích, nghĩa là tội nặng được tiêu diệt, chư thiên che chở. Nói được lợi ích rồi sẽ nói về tập ứng. Đức Như lai nói kinh đã có ba pháp này. Bồ-tát soạn luận nghĩa, cũng như thế.

Từ trên đến đây, đã phá tà, bày chánh, mà người nghe không biết phá, bày sẽ được những lợi ích gì? Cho nên, phẩm này sẽ nói về lợi ích . Dù được lợi ích, nhưng nghi, chấp vẫn chưa hết, nên phải phá tà, nói lại thật tướng.

Lại đã nghe được lợi ích, thì ưa muốn nghe. Dù trước kia được lợi ích, về sau, lại tiến đến thể ngộ sâu sắc. Lại, về sau, dù được lợi ích mà được không có đối tượng chứng đắc, nên lại phá tà, hiển bày thật tướng.

3/ Từ trên đến đây, đã nói về thể của thật tướng, một phẩm này sẽ nói về dụng của thật tướng.

Hỏi: “Thế nào là thể của thật tướng? Dụng của thật tướng là gì?”

Đáp: “Chín mươi sáu giáo phái đều nói rằng: “Thiên hạ chỉ có mình ta, ; thiên hạ chỉ có một đạo của ta, và đều cho rằng pháp của mình là thật, ngoài ra đều luống dối.”

Người A-tỳ-đàm cho rằng lý của bốn chân đế là thật. Luận Thành Thật nói: “Chỉ cólý “không” bình đẳng của Diệt đế, mới được gọi là thật. Đại thừa của cõi nước phương Nam, gọi lý phá đế, là chân thật. Ở phương bắc gọi thật tướng của Ba-nhã là thật, cho đến lý hai vô ngã, lý ba vô tánh, A-ma-la thức của học giả Nhiếp Đại thừa, đều gọi là chân thật, ngoài ra là luống dối.

Nay, xét chung, nếu có một lý gọi là chấp thường, tức là luống dối, không gọi là thật. Nếu không có một lý, thì lại là tà kiến, cũng là luống dối, chẳng phải chân thật. Vừa có, vừa không có, thì đầy đủ “đoạn”, “thường”, chẳng phải có, chẳng phải không, là luận ngu si. Nếu đầy đủ bốn quan điểm, thì khởi đủ các kiến chấp, đều “không” bốn quan điểm, tức là đoạn lớn.

Nay, nói nếu có thể lìa các chấp này, tâm không có chỗ nương , không biết lấy gì để gọi, chỉ gượng xưng là thật tướng. Thật tướng này là gốc mê, ngộ. Ngộ thì có Hiền, Thánh của ba thừa. Nên Niết-bàn chấp rằng: “Người thấy Trung đạo, gồm có ba hạng: Vì trí quán bực hạ,

nên được Bồ-đề Thanh văn, vì trí quán phẩm trung, nên được Bồ-đề duyên giác, vì trí quán phẩm thượng, nên được Bồ-đề vô thượng. Mê thật tướng này, thì có sinh tử lăng xăng trong sáu đường, nên kinh Tịnh Danh nói: "Từ vô trụ, vốn lập tất cả pháp. Nhưng thể của thật tướng bao gồm các đức, không ra ngoài pháp tánh, dụng cùng cực khéo léo đủ tất cả môn. Nay, lược nêu có hai:

1/ Y cứ "người" để nói thể, dụng

2/ Dựa vào "pháp", để nói về thể, dụng

Y cứ "người", để nói về thể dụng: bài kệ dưới đây nói:

"Trong thật tướng các pháp

Chẳng ngã, chẳng phải vô ngã."

Đây là y cứ "người" để nói về thể của thật tướng. Chư Phật hoặc nói "ngã", hoặc nói "vô ngã", thể, dụng của "ngã" "vô ngã" đã thế, hơn ba mươi cuộc tranh luận về thường, vô thường, chân, tục, ba thừa, nhất thừa, năm bộ, mười tám bộ, kinh Niết-bàn, cho đến năm trăm bộ với tám mươi bốn ngàn pháp môn, đều là dụng của thật tướng, vì bốn môn chung cho không trái với vô tướng:

1/ Vì tùy thế giới nên nói

2/ Vì đối trị nên nói

3/ Mỗi mỗi vì người nên nói

4/ Dựa vào môn Đệ nhất nghĩa nên nói

Vì thế, nên người học luận này, thể ngộ khắp tất cả Phật giáo.

Hai là y cứ "pháp", để nói về thể dụng. Nghĩa là bài kệ dưới đây nói:

Tất cả thật, không thật

Vừa thật, vừa không thật

Chẳng thật, chẳng hi thật.

Bốn môn này đều là phương tiện của thật tướng. Bốn môn du tâm, bèn nhập thật tướng, nên dùng bốn môn làm dụng, "không bốn" làm thể. Về sau, sẽ đầy đủ, gần thì từ phẩm Nghiệp sinh. Phẩm trước, là nêu biến hóa lại, đề nói về nhân quả của "người" "pháp" đều rốt ráo "không", tức là thật tướng các pháp.

Người ngoài nói: "Nếu thế, thì làm sao được nhập?"

Nay, sẽ đáp câu hỏi năng thể nhập, sở nhập của ông, mới có thể được nhập, đó là lý do có phẩm này.

Hỏi: "Pháp là nghĩa gì?"

Đáp: "Lấy lý mà nói, chỉ là một chánh pháp. Như nói rằng: "chánh pháp tánh viễn ly v.v...". Lại nói: "Một đường ra khỏi sinh tử v.v... của

tất cả người vô ngại.”

Nếu theo nghĩa dụng, thì có ba thứ pháp:

1/ Phép tắc, gọi là pháp, tức là pháp của giáo lý Phật.

2/ Tự thể, gọi là pháp, cũng được thông qua lý, giáo, nghĩa là sắc tâm v.v....

3/ Đối tượng duyên của ý thức, gọi là Pháp. Đây là y cứ cảnh mà nói. Đối tượng duyên của mắt là sắc, cho đến đối tượng duyên của thân gọi là xúc. Nay, là vì đối tượng duyên của ý, nên gọi là pháp. Đối tượng duyên của ý thức được chung mười bảy pháp giới trên đây, nên gọi là pháp giới. Đại luận quyển mười tám nói: pháp, là đối tượng duyên của thức; là pháp, sở duyên của trí. Các ngoại đạo cũng có ba pháp này, nhưng ngoại đạo lại có sở duyên của thần riêng pháp,. Số luận đồng nói ba pháp này, nhưng không có pháp, sở duyên của thần riêng.

Kinh Thập Địa chép: “Lúc bấy giờ, vượt qua ý giới, trụ trong trí nghiệp, nên biết rằng, đối tượng duyên của điên đảo, đều là huyễn hóa, không thể được.”

Hỏi: “Kinh Tịnh Danh nói: “Chỉ trừ bệnh của người kia, mà không trừ bỏ pháp kia. Nay, vì sao phẩm này gọi là phá pháp ư?”

Đáp: “Không trừ bỏ pháp kia, gồm có hai thứ:

1/ Vì bệnh nên thấy pháp, cũng như đau mắt, nên thấy hoa đốm trong hư không. Vì không có pháp để trừ bỏ, nên nói rằng, không trừ bỏ pháp kia. Nay, nói rằng, phá pháp, nghĩa là phá pháp bệnh.

2/ kinh Niết-bàn nói: “Chỉ dứt trừ chấp mắc, không dứt trừ ngã kiến. Vì ngã kiến, tức là Phật tánh. Nay, cũng thế, chỉ phá tâm chấp mắc của người ngoài, cũng không phá thật tướng các pháp, nên chỉ nói “quán pháp”.

- Phẩm này được chia làm ba:

1/ Văn xuôi phát khởi

2/ Bản bài kệ chính là nói quán pháp

3/ Văn xuôi giải thích

Phần đầu có hai lượt hỏi đáp: Trước ý hỏi rằng: “Từ phẩm nhân duyên đến phẩm Quán Nghiệp, đồng nói tất cả pháp đều rốt ráo “không”, đây gọi là thật tướng các pháp. Ở đây, là nhắc lại thuyết trên đây của Luận chủ, nhắc rõ lại ý này, tức là minh họa thật tướng các pháp, cho đó là pháp. Nay, vì quán pháp này, nên nói là, phẩm Quán Pháp.

Thế nào là Nhập? Nhập là ngộ, là chứng, cho nên hỏi nhập, nhưng luống dối không thể được nhập thật tướngThật tướng lại không được nhập thật tướng. Lại tìm luống dối không thể được, thử hỏi đem vật gì

để nhập thật tướng ư? Nếu dùng thật tướng nhập thật tướng, thì lẽ ra kiến lập thật tế, đối với thật tế, mà thật ra thì không như vậy. Trong hai môn, làm sao được nhập?

Đáp: "Diệt "ngã", "ngã sở", gọi là nhập: ý người ngoài nói "có thật tướng là sở nhập, người thực hành là chủ thể nhập, như nay, người học Đại, Tiểu thừa đều nói: "có người năng chứng được Bồ-đề, Bồ-đề là sở chứng." Luận chủ nói: "Nếu bỏ được người năng nhập, và pháp sở nhập, thì rốt ráo "không" chủ thể nhập, đối tượng nhập, mới gọi là nhập."

Kinh Hoa Nghiêm chép: "Cảnh giới sâu mầu của Như lai, dụng lượng của cảnh giới ấy ngang bằng với hư không. Tất cả chúng sinh nhập chân thật, không có sở nhập."

Kinh Đại Tập chép: "Nhập không có nhập, mới gọi pháp nhập", cũng như Khai thị tông Ba-nhã, Thân tử hỏi: "Thế nào là Bồ-tát thực hành Ba-nhã? Đức Phật dùng năm thứ mắt không thấy bèn lại quở trách, nếu có thể không thấy nang hành thể của Bồ-tát, không thấy chữ Bồ-tát, không thấy Ba-nhã; không thấy thực hành, không thấy không thực hành, mới được gọi là hạnh của Bồ-tát đối với Ba-nhã." Nay, cũng vậy. Bài bài kệ của Ma kiền đề trong Luận trí độ quyển thứ nhất rằng:

"Chẳng thấy, nghe hay biết
Không do giữ giới được
Cũng chẳng là không thấy nghe
Chẳng không giữ giới được."

Người kia nạn rằng: "Nếu vậy, thì phải thực hành pháp câm, mới được đạo chăng? Phật đáp:

"Nếu không thấy các pháp thì lúc bấy giờ ông sẽ tự câm", đều là ý văn nay.

Hỏi: "Trên đây, đã lấy việc phá "ngã", vì sao lại phá ngã nữa?"

Đáp: "Bệnh "ngã" khó trừ! Lại, là gốc của các "hoặc", cho nên, cần phải phá lại. Lại, trên đây, phần nhiều phá nghĩa thật có "ngã". Nay, trong đây, chính là nói nhập thật tướng quán, trừ diệt "ngã" vi tế giả danh. Nếu có người Đại thừa gọi là Bồ-tát. Muốn thực hành thật tướng quán, tức là "ngã" và sở kiến của ngã , nên khác với trên.

Tiếp theo, là hỏi, đáp như văn.

Bản kệ ở quan nội xưa chia làm ba:

1/ Năm kệ nói về Thanh văn bẩm thọ giáo được lợi ích

2/ Sáu kệ nói Bồ-tát bẩm thọ giáo được lợi ích

3/ Một bài kệ, nói Duyên giác được lợi ích.

Sở dĩ nói riêng Thanh văn, tiếp theo, Bồ-tát, là vìcả hai địa vị này đồng bẩm thọ giáo pháp Phật, nên cùng một loại mà nói. Duyên giác đã ra đời không có Phật, vì không bẩm thọ Phật giáo, nên sẽ nói riêng ở sau, cũng như Thanh văn tạng, Bồ-tát tạng, không gọi Duyên giác tạng, bởi Duyên giác không bẩm giáo.

Hai chương trước, tức là nói về hai tạng, cũng là Đại, Tiểu thừa, cũng là bán, mãn, nên đã trình bày tất cả lợi ích cùng khắp, không nói về giáo của người, trời, nghĩa là nếu nói xuất thế thì đủ được thế gian.

Hỏi: "Đã là luận Đại thừa, thì chỉ nên nói Bồ-tát được lợi ích, sao lại nói về giáo và lợi ích của nhị thừa?"

Đáp: "Vì nói lên luận này không có mê nào, không phá, không có giáo nào không bày, không có lợi 1ich nào không đầy đủ mới là Đại thừa, vì Đại, bao gồm Tiểu. Sở dĩ trước Tiểu, sau Đại, là vì thị hiện trình tự lợi ích của giáo. Lại muốn nói lên Tiểu là phương tiện, Đại là chân thật. Trước, khai thị môn phương tiện, sau chỉ bày tướng chân thật.

Người thời Cận đại nói: "Đây là do Diêu sư ở cõi nước phương Bắc, phân ra bởi không xa tìm cổ sớ nên mới có sự lầm lẫn này. Lại, dựa vào phần cuối văn xuôi, Thanh Mục tự sáng tác ra văn này, người giảng nói, nên áp dụng.

Một luận sư kế nhau, chia ra làm năm:

1/ Một hàng rưỡi, nói đối tượng lìa.

2/ Một hàng rưỡi, nói được Tuệ vô ngã.

3/ Hai hàng nói về hai thứ Niết-bàn.

4/ Năm hàng, nêu rộng về giáo pháp Phật.

5/ Hai hàng, nói về ba thừa được lợi ích.

Nay, nói về sự phân chia này thì văn rối loạn, cần áp dụng ý trước.

Y cứ năm bài kệ nói về Thanh văn quán, được chia làm hai phần khác nhau:

1/ Một kệ rưỡi, nêu lên giáo của Thanh văn

2/ Ba bài kệ rưỡi, nói bẩm thọ giáo được lợi ích.

Y cứ phần đầu lại có hai:

Trước, một bài kệ nói về giáo "người" vô ngã.

Tiếp theo, nửa bài kệ nói giáo "pháp" vô ngã, cũng là sinh "không", pháp không .

- Kệ đầu lại chia làm hai:

Nửa kệ trên, phá "ngã" tức ấm.

Nửa kệ dưới, phá "ngã" lìa ấm.

Nửa kệ trên chép rằng:

"Ngã" đã "tức" ấm
Ấm có sinh diệt
"Ngã" cũng nên thế"

Nếu như vậy, chỉ thấy năm ấm, không thấy có "ngã". Lại, "ngã" là năm ấm. Ấm năm, "ngã" cũng có năm, thì mất đi một "ngã", "một" không có thì "nhiều" cũng không có. Lẽ ra cũng so sánh với ấm "ngã" đã "tức" ấm, "ngã" một, ấm cũng "một", thì mất đi năm ấm. Vì "nhiều" không có, nên "một" cũng không có, nhưng nay chính là phá ngã, không phá ấm nên chỉ lấy "ngã" từ ấm, không đem ấm so sánh đồng với "ngã".

Nửa kệ dưới chép rằng:

"Đã ly ấm có thể của "ngã"
Lẽ ra cũng lìa ấm có tướng "ngã"

Nếu trở lại dùng tướng ấm làm tướng của "ngã", thì lẽ ra cũng lại lấy thể của ấm làm thể của "ngã". Chấp "ngã" là nói lên tướng phiền não. Lại nói: "Ngã" có bốn màu như đỏ, trắng v.v.... Lại nói: "ngã" như châu ngọc, như ánh lửa đèn, đều lấy tướng ấm làm tướng. Cho nên, nay trách:

Không riêng thấy tướng của "ngã" làm cho "khác" với tướng của ấm, không nên trở lại dùng tướng ấm làm tướng của "ngã".

Hỏi: "Vì sao kẻ chấp "ngã" lại chấp tướng ấm làm tướng của ngã?"

Đáp: "Vì ấm thuộc hữu vi. Kẻ chấp "ngã" nghe nói dùng tướng hữu vi để chứng "ngã". Vô vi không có tướng mạo, không được nêu lên để chứng ngã.

"Nếu không có "ngã", là phần thứ hai, nói "pháp" vô ngã, cũng là "pháp không". Trước kia, mượn ấm để trừ "ngã". Nay, ở đây mượn "ngã" để loại trừ ấm.

Hỏi: "Luận Trí Độ nói Đại, Tiểu thừa đủ cả hai trí vô ngã. Quyển mười tám chép: "Luận chủ dẫn kinh Tiểu thừa chép: "Thế nào là già bệnh?" Nghĩa là "pháp không". Ai già, bệnh, chết? Nghĩa là "nhân không", trong khi đó, kinh Lăng-già, Nhiếp luận v.v... thì nói Tiểu thừa chỉ được "nhân không". Vậy, làm sao hiểu được?"

Đáp: "Tiểu thừa có hai hạng:

1/ Chậm lụt

2/ Nhạy bén

Hạng căn cơ nhạy bén, có đủ hai "không". Người căn cơ chậm lụt

chỉ được “nhân không”, tức Tỳ-đàm, Thành Thật.

2/ Tiểu thừa thường nói “nhân không”, ít nói “pháp không”. Đại thừa thường nói “pháp không”, ít nói “nhân không”, lấy ít theo nhiều để luận, nên Lăng-già chỉ nói “người không”.

3/ Tiểu thừa được “người không” cùng tận, vì đều biết rốt ráo vô ngã, nên nói được, “người không”, còn được “pháp không” chưa cùng tận. Không biết pháp bản tánh là “không”, không biết ba cõi, trong, ngoài là “pháp không”. Vì thế, nên không nói Thanh văn được “pháp không”.

Vì diệt “ngã”, ngã sở v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói về bẩm thọ giáo được lợi ích lại chia làm hai: trước nói được lợi ích của hai trí vô ngã, kế là được lợi ích của hai Niết-bàn, trước là ích nhân, kế là ích quả; trước là ích trí, sau ích đoạn; trước là được Đạo, sau là chứng Diệt. Lại trước là công đức hữu vi, là công đức vô vi, cũng là hai giải thoát vô vi. Tông chỉ của Thanh văn, chủ yếu không ngoài hai pháp này.

Phần đầu lại chia làm hai:

1/ Chính là nói được trí Vô ngã

2/ Khen pháp khen “người”

Đầu tiên, như văn.

“Được trí vô ngã v.v... trở xuống, là chương thứ hai, khen “pháp khen người.

Nửa kệ trên, là khen “pháp”.

Nửa kệ dưới, là khen khen người.

Trong ngoài, “ngã”, “ngã sở” v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói được quả của hai Niết-bàn. Nhờ tu nhân của trí hai vô ngã, nên được quả của hai Niết-bàn, vì là đại tông của nghĩa Thanh văn.

Văn chia làm hai:

1/ Bài kệ đầu, nói về vô dư

2/ Bài kệ tiếp theo, nói về hữu dư

Y theo trình tự tu hành, trước được hữu dư, kế được vô dư. Nay, trước nói về vô dư, sau, sẽ nói về hữu dư. Gồm có hai nghĩa:

1/ Nay, là môn Thuyết. Trước nói về phần sâu sắc chung, để cho họ kính mến mong cầu.

2/ Cách hành văn liền lạc, đã nói tiêu diệt “ngã”, “ngã sở” tức được vô dư.

Nửa kệ trên, là nhắc lại trước, “ngã”, “ngã sở” trong ngoài: “ngã” là trong sở” là bên ngoài. Lại, “ngã” “tức” ấm là bên trong; “ngã” lìa là bên ngoài. Sở cũng có hai thứ:

Năm ấm là "sở" bên trong, bình, áo là "sở" bên ngoài.

Các thọ thì là diệt: "ngã", "ngã sở" là "phiền não kiến", thọ là sử ái chấp mắc, cũng đầu tiên là kiến đế, tiếp theo là tư duy. Vì các kiến diệt, nên các thọ liền diệt. Vì kiến ái diệt, nên báo thân là diệt. Trước là kiến diệt nên ái diệt, thọ diệt thì thân diệt. Đây là nhân diệt, nên quả diệt. Vì nghiệp phiền não diệt, nên phần thứ hai, nói về Niết-bàn hữu dư.

Nửa kệ trên, chính là nói về kiết nghiệp diệt.

Nửa kệ dưới, giải thích lý do diệt, vì phiền não nghiệp luống dối, không thật, nếu thể ngộ được rốt ráo "không", thì hí luận liền diệt.

Hỏi: "Có mấy thứ hữu Dư, Vô dư?"

Đáp: "Tóm tắt có ba thứ:

1/ Hữu Dư, Vô dư của Tiểu thừa

2/ Hữu Dư, Vô dư của Đại thừa

3/ Đại, Tiểu thừa hợp nói Hữu Dư, Vô dư

Hữu Dư, Vô dư của Tiểu thừa:

1/ "Sự ràng buộc của hạt giống đã hết, gọi là Hữu dư, vì sự ràng buộc của hạt giống vẫn còn hệ lụy, nên gọi Hữu dư."

Luận Sư Tăng Triệu nói: "Dấu vết thừa chưa hết, duyên thừa chưa hết, nên gọi là Hữu dư. Nếu bỏ đi báo thân, không còn hệ lụy thừa, thì gọi Hữu dư. Tiếp theo, nói: "Cắt đứt hạt giống ràng buộc hết, vì được vô vi chưa đủ, nên vô vi vẫn còn hữu vi, vì được Vô vi chưa đủ, nên Vô vi vẫn còn Hữu dư, gọi là Hữu dư. Nếu diệt báo thân, thì vì Vô vi liền đủ, nên gọi là Vô dư.

Hữu Dư, Vô dư của Đại thừa. Nghĩa là diệt năm trụ phiền não, gọi là Hữu dư. Báo của hai tử mất, gọi là Vô dư. Nhưng Tiểu thừa được hai Niết-bàn có trước, sau, Đại thừa thì được Niết-bàn cùng một lúc. Năm trụ "Hoặc" đã hết, hai tử bị ngã. Hơn nữa, Tiểu thừa trước được Hữu dư, sau được Vô dư. Đại thừa trước được Vô dư, tức là pháp thân. Sau khởi hai thân ứng, Hóa, gọi là Hữu dư.

Lại nữa, Đại thừa y cứ ba thân, nói về ba Niết-bàn: Pháp thân là Niết-bàn Vô dư; hai thân ứng, Hóa, gọi là Niết-bàn Hữu dư. Đều căn cứ ba thân, là Niết-bàn Vô trú xứ. Vì pháp thân, nên không ở lại sinh tử. Hai thân Ứng, Hóa không lại Niết-bàn vì hai thân đó đều cùng diệt hai chấp mắc, gọi Niết-bàn Vô trú xứ.

Các dẫn chứng trên đây đều xuất xứ từ phẩm Ba Thân trong kinh Kim Quang Minh bảy quyển.

Nhiếp Đại thừa nói bốn Niết-bàn, ba Niết-bàn như trên. Kế là, nói

bản tánh thanh tịnh, gọi là Niết-bàn.

Đại, Tiểu thừa nói về hữu Dư, Vô dư. Nghĩa là Hữu Dư, vô dư của Tiểu thừa, đều là Hữu dư. Hữu Dư, Vô dư của Đại thừa, đều là Vô dư, là ý của kinh Thắng-man.

Chư Phật hoặc nói "ngã" v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói về Bồ-tát quán.

Hỏi: "Vì sao trước nói Thanh văn quán, sau nói Bồ-tát quán?"

Đáp: "Vì muốn nói từ cạn đến sâu, nên trước Tiểu, sau Đại. Hơn nữa, vì muốn bỏ Tiểu về Đại, nên trước nói Tiểu, sau nói Đại."

Hỏi: "Đại, Tiểu quán có khác nhau?"

Đáp: "Thanh văn quán vì sao cạn, lấy "ngã" làm phương tiện, "vô ngã" làm chân thật. Trong đây, nói "ngã" và "vô ngã" đều là phương tiện, không phải "ngã", "vô ngã" mới là chân thật, tức là quán của Bồ-tát rất sâu sắc. Đã lấy "ngã", "vô ngã" làm phương tiện, nên Thanh văn so với Bồ-tát thì Thanh văn là quán phương tiện, còn Bồ-tát quán là chân thật, tức là kinh Pháp Hoa nói: "Chỉ có một sự thật này, thứ hai khác thì không phải chân." Văn kia hợp nhau, tức thì, nếu người Đại thừa lấy hai "ngã" làm phương tiện, vô ngã làm chân thật, thì vẫn là Thanh văn quán mà thôi!

Lại nữa, vì vốn được Đại, nên Tiểu thành. Đã không được Đại cũng không thành Tiểu, nên kẻ có đối tượng chứng đắc, chấp chặt hai vô ngã, thì sẽ thành Kiến chấp luống dối! Lại, Bồ-tát cho "ngã", "vô ngã" đều là phương tiện, chẳng phải "ngã", "vô ngã" mới là thật. Người có sở đắc chấp vô ngã, đều là được phương tiện mà thôi. Đã không được "thật", cũng không được "quyền", tóm lại, người có đối tượng chứng đắc chấp hai vô ngã. Đại, Tiểu không thâu nhiếp "quyền", "thật", không nhận lấy, vì "ngã", "vô ngã" đã là phương tiện. Ba tánh, ba vô tánh là phương tiện; không phải ba tánh, không phải ba vô tánh, mới là chân thật. Tất cả đều lệ theo đây.

Hỏi: "Vì sao biết được trước là Thanh văn quán, sau là Bồ-tát quán?"

Đáp: "Chính là vì lời nói phân biệt cạn, sâu đủ để chứng minh, cho nên biết như thế." Vả lại, người Thanh văn tu nhân của quán vô ngã với mong muốn sẽ được quả của hai Niết-bàn, chỉ là nghĩa tự độ."

Trên đây, chính là nói pháp này, nên biết là quán của Thanh văn. Nay, chương này sẽ nói Bồ-tát không có cách nào hóa độ chúng sinh với đủ tất cả môn giáo, nên biết là Bồ-tát quán.

Lại, v.v... trở xuống, là là phần văn xuôi, Thanh Mục giải thích

Bồ-tát quán, vì dẫn kinh Đại Phẩm: "Bồ-tát có "ngã", cũng không phải hạnh; "vô ngã" cũng không phải hạnh; bởi lẽ văn xuôi này tự tạo ra dẫn chứng này, chứ không phải giảng giả có ý xuyên tạc."

Văn, chia làm hai:

1/ Ba bài kệ nói pháp sở quán của Bồ-tát

2/ Ba bài kệ nói về tướng "người" được lợi ích của Bồ-tát

- Trong pháp Thanh văn trên, cũng tạo ra hai chương này:

1/ Giáo "người" vô ngã

2/ Giáo "pháp" vô ngã, tức là song giáo.

Sau, nói hai lợi ích của trí đoạn. Nay, trong Đại thừa, trước cũng nói về hai giáo, sau nói về song ích. Ba bài kệ được chia làm hai:

1/ Bài kệ đầu, nêu hai thứ môn chương: phương tiện, thật tướng.

2/ Hai bài kệ giải thích về hai môn chương

Trước hết, nửa bài kệ trên, nêu môn chương phương tiện, nửa bài kệ dưới, nêu môn chương thật tướng.

Hỏi: "Vì sao trước nói về phương tiện của "ngã", "vô ngã" ư?"

Đáp: "Chính đối với Thanh văn lấy "ngã" làm phương tiện, "vô ngã" làm chân thật, như lý "không" vô ngã của mười sáu đế của tỳ-đàm . Lại, như phái Thành Thật nói: "Thế đế có "ngã", Đệ nhất đế "vô ngã". Cho nên, nay nói: nếu "ngã", "vô ngã" của Thanh văn so với Bồ-tát đều là phương tiện thì nay nói thường, lạc cũng là phương tiện. Như thế, ba thừa, nhất thừa, vạn nghĩa đều giống nhau.

Nửa kệ trên, là nói về hai môn chương chân thật, tức là không phải "ngã", "vô ngã", cũng không phải thường, vô thường, không phải ba, không phải một v.v..., vạn nghĩa đều giống nhau.

Nửa bài kệ trên là nói Thế đế, nửa bài kệ dưới là Đệ nhất nghĩa đế, nửa bài kệ trên là ba tất-đàn, nửa bài kệ dưới là tất-đàn Đệ nhất nghĩa, cũng được nửa bài kệ trên là hai đế chân, tục.

Luận Trí Độ nói: "Vì thế giới nhân v.v..., cho nên "có"; vì đệ nhất nghĩa, cho nên "không". Vì thế, nên biết lấy "ngã" làm thế đế, "vô ngã" làm chân đế.

Nửa bài kệ dưới nói: "không phải "ngã", "vô ngã", tức là nhất thật đế Trung đạo. Lại, nửa kệ trên, gọi là "pháp môn bán tự", nửa kệ dưới, rốt ráo chính là "mãn tự".

Nếu luận đầy đủ mãn, nghĩa là hai nửa bài kệ trên, dưới đều là bán tự. Không phải "ngã", "vô ngã", "ngã", và "vô ngã" đầy đủ, mới viên mãn, gọi là mãn tự.

Lại, nửa bài kệ trên, tức là môn giáo; nửa bài kệ dưới, gọi là lý. Y

kệ thường bao gồm, không thể một đường mà nhận lấy hết được.

“Thật tướng các pháp v.v... trở xuống, là phần thứ hai, hai bài kệ giải thích về môn chương.”

Bài kệ đầu, theo gần, giải thích môn chương thật tướng. Bài kệ thứ hai, giải thích môn chương phương tiện.

Lại, trước nói về phương tiện nhập thật tướng, nên trước nói phương tiện, sau nói thật tướng. Nay, từ thật tướng khởi phương tiện, nên trước thật tướng, sau phương tiện.

“Thật tướng các pháp nhắc lại: nửa dưới của kệ trước, nêu môn chương thật tướng.”

“Tâm hành, ngôn ngữ đoạn v.v... trở xuống, là giải thích nghĩa thật tướng.”

Đầu tiên, y cứ môn Pháp thuyết để giải thích thật tướng. Về thời gian, vì siêu việt bốn quan điểm, nên tâm của bốn quan điểm mất. Về không gian, vì dứt trăm phi”, nên tâm của “trăm phi” dứt trừ. Ở tâm đã thế, về ngôn ngữ cũng thế. Ngôn ngữ của bốn quan điểm không thể nói, thuyết “trăm phi”. Không thể nói, lại, không phải chỉ thật tướng không thể nói, mà chính vì lời nói cũng là thật tướng, nên dù nói mà không có nói, cho nên Thiên nữ gạn hỏi Thân tử rằng: “Ông chỉ biết thật tướng không có lời nói, mà vẫn chưa thể ngộ được lời nói tức là thật tướng”. Vì thế, lời nói khắp mười phương, mà thường là bốn tuyệt.

Hỏi: “Vì sao như thế?”

Đáp: “Nếu lời nói có “tự thể”, tức là vốn có, thì gọi là thường, mà đã là “thường” thì không thể nói. Nay, nhân duyên lời nói, mà vì lời nói không có tự thể, nên không có lời nói, vì dù nói, nhưng tức xưa nay không nói.

Phẩm Nghiệp nói: “Các nghiệp vốn bất sinh, vì không có tánh nhất định, lẽ ra cũng phải nói là các lời nói vốn không có lời nói, bởi vì chúng không có tánh nhất định. Ở lời nói đã thế, tâm hành cũng thế.

1/ Thật tướng dứt bốn quan điểm, tâm của bốn quan điểm không thể duyên.

2/ “Tức” duyên là thật tướng, dù “duyên” khắp vạn pháp, nhưng cũng thường là bốn tuyệt.

“Không có sinh, cũng không có diệt”: Nửa bài kệ dưới, y cứ môn thí dụ để nói. Vì bốn sinh không thể sinh, nên gọi không có sinh (vô sinh). Vì sức đeo mang không thể diệt, nên gọi là không có diệt. Lại, trên đã nói “lời nói đoạn, tâm diệt”, nghĩa là lời nói của bốn quan điểm vốn không sinh, nay cũng không diệt, chẳng phải là có lời nói của bốn

quan điểm sinh ra, rồi sau đó diệt.

Lời nói đã thế, tâm cũng thế, vắng lặng như Niết-bàn: kẻ mê “hoặc” đều cho rằng, sinh tử “có” sinh diệt, Niết-bàn “không” sinh diệt. Vì thế, nên mượn Niết-bàn dụ cho sanh tử, ông cho rằng sanh tử như Niết-bàn của ông, nên nói: “vắng lặng như Niết-bàn”.

Nay, nói về thật tướng không đồng với lý Chân đế của phương Nam, Ba-nhã thật tướng của cõi nước phương Bắc, cũng khác với Lê-da của Cựu Địa luận, thức A-ma-la của vãn Nhiếp luận Đại thừa.

Những quan niệm như thế, cũng đồng với chấp “ngã” của Độc tử có lý tồn tại.

Nay, chỉ luận về “sắc” là thật tướng, như giả gọi “sắc” chẳng thể “có”, chẳng thể “không”, với bốn quan điểm tìm kiếm “sắc” không thể được, nên “sắc” tức là thật tướng.

Luận Trí Độ Bốn mươi hai quyển giải thích: “Thế nào là sắc tướng? Thức tướng là sao? Không có sở hữu” là tướng của “sắc”, không có cái có là tướng của thọ, tưởng, hành, thức.

Lại, Thiên chủ khen lời của Tu Bồ-đề nói: “Không hoại giả danh mà nói thật tướng, nên biết giả danh rõ ràng mà tức là thật tướng.

“Tất cả thật, chẳng phải thật v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích về môn chương phương tiện ở trước.”

Hỏi: “Trước kia, đã dùng hai thứ “ngã”, và “vô ngã” làm phương tiện, nay sao lại dùng thật, không thật, để giải thích phương tiện, lại ở trước dùng hai lớp ngã, vô ngã làm phương tiện chẳng phải “ngã”, chẳng phải “vô ngã” làm thật. Nay, sao lại lấy bốn quan điểm thật, không thật để giải thích phương tiện trước?”

Đáp: “Tôi đã nghe nhiều năm, và giảng nói cũng nhiều năm, nhưng vẫn chưa thấy văn phù hợp nào có thể giải thích về ý này. Nay tôi sẽ dùng phần ít nhận thức để phân biệt triết lý sau:

Trước kia, đã nói “ngã”, “vô ngã” là phương tiện: đây là đối với Nhị thừa, lấy vô ngã, vô thật ngã làm phương tiện, nên nói Nhị thừa hoặc “quyền” hoặc “thật”, đối với Bồ-tát, đều trở thành phương tiện, không phải “ngã”, không phải “vô ngã”, mới là chân thật.

Nay, trong đây luận về chân thật: trên nói thật tướng các pháp Tâm hành, ngôn ngữ đều đoạn. Đây là nói về thật tướng mà Bồ-tát đã thể ngộ, thì dứt hẳn bốn quan điểm. Dù thật tướng dứt hẳn lời nói của bốn quan điểm, phải nhờ lời của bốn quan điểm thì mới được ngộ nhập thật tướng, nên lấy dứt bốn quan điểm làm thật, dùng bốn quan điểm làm phương tiện, giải thích này thật sự khế hợp với chỉ thú của văn.

Hỏi: "Vì sao dùng bốn quan điểm làm phương tiện, dứt hẳn bốn quan điểm làm chân lý?"

Đáp: "Vì muốn nhiếp hết tất cả lý giáo, luận về giáo, không ngoài bốn quan điểm, thì bốn quan điểm gồm nhiếp hết tất cả ngôn giáo. Luận về lý cùng cực thì là bốn tuyệt nên dùng bốn tuyệt để nói về lý cùng cực, dù là một chương luận nhiếp chung tất cả sự viên, lý giáo của Phật pháp.

Hỏi: "Vì sao trên đã lấy "ngã", "vô ngã" làm phương tiện, nay lại dùng thật, không thật làm phương tiện?"

Đáp: "Vì muốn bảo cho ta biết thật tướng là "thể", "thể" lại không hai, nên trước nói thật tướng, rồi lại nhắc lại thật tướng, để giải thích về thật tướng, chỉ bày phương tiện là dụng, dụng có nhiều môn, vì lẽ đó, nên trước, đã chỉ bày "ngã", "vô ngã" là phương tiện, nay, biểu thị thật, không thật là phương tiện."

Hỏi: "Vì sao trên đã lấy "ngã", "vô ngã" làm phương tiện, nay, lại nói thật, không thật là phương tiện ư?"

Đáp: "Vì trên, người Thanh văn lấy "ngã" làm phương tiện, "vô ngã" làm thật, dùng "pháp" làm phương tiện, "không có pháp" làm chân thật. Trên, đối với Thanh văn, nói "ngã", "vô ngã" đều là phương tiện, không phải "ngã", "vô ngã" là chân thật. Nay, cũng đối với Thanh văn, "có pháp", không" pháp đều là phương tiện, không phải pháp, chẳng phải không phải pháp là chân thật. Cho nên, nay nói thật, không thật.

Văn, chia làm hai:

1/ Ba quan điểm đầu, chính thức nói về phương tiện.

2/ Quan điểm thứ tư, tổng kết ý giáo.

Bốn quan điểm trong đây, vì Bồ-tát ba căn, mà nói tất cả thật, tất cả không thật là vì hóa độ người căn cơ bực trung, dụ như nghĩa của Khai Thiện: "Sinh tử, Niết-bàn, đều là thế đế hư giả, gọi là không thật; nhập Đệ nhất nghĩa không phải sinh tử, Niết-bàn, gọi đó là thật."

Quan điểm thứ hai: "vừa thật, vừa không thật", nhằm hóa độ người căn cơ bực hạ, như nghĩa của Trang Nghiêm: "Vì sinh tử là hư giả, nên không thật; vì Niết-bàn không phải hư giả, nên là thật."

Quan điểm thứ ba: "chẳng phải thật, chẳng phải không thật, vì Bồ-tát căn cơ bực thượng, mà nói sinh tử, Niết-bàn, chưa từng là thật, cũng chưa từng không thật. Sự chứng đắc của bộ này là ý sở học của Long thọ hiện nay.

Nếu ba quan điểm này đẩy lùi được trình tự của chứng bệnh thì:

người căn cơ bực hạ nói rằng: “sinh tử, không thật, Niết-bàn là thật người trung căn nói rằng sanh tử, Niết-bàn này tất cả không thật không phải sinh tử, không phải Niết-bàn, tất cả là thật. Người căn cơ bậc thượng nói: “Không phải cá thể, không phải sinh tử, không phải thật của Niết-bàn; cũng chẳng phải không thật của sinh tử, Niết-bàn.

Lại, quan điểm thứ nhất là nghĩa của Nhất Thuyết bộ cho rằng: “sinh tử, Niết-bàn đều là hư giả, nên nói Nhất thuyết.”

Quan điểm thứ hai là nghĩa của Xuất thế thuyết bộ, cho rằng: “Pháp thế gian sinh tử từ nhân không chân thật sinh, nên gọi là thật.”

Lại, đem văn này so với học giả của Nhiếp Đại thừa v.v... thì có đủ hai môn này, phân biệt hai tánh, y tha, đây gọi là không thật; phân biệt vô tướng y tha vô sinh, gọi là tánh chân thật, tức là đồng với nghĩa của người căn cơ bực hạ.

Nếu cho ba tánh là không thật, thì lý của ba “vô tánh” gọi là chân thật, là nghĩa của người căn bực trung, vì Luận kia không nói “không phải ba tánh, không phải ba vô tánh”, nên không có nghĩa của người căn cơ bực thượng.

Y của Thiên thân là sẽ có, mà người học vì không bẩm thọ phong cách của Long thọ, nên đến nỗi phải thiếu sót một quan điểm của tông chỉ u huyền này!.

“Đây gọi là pháp của Chư Phật”: là phần thứ hai, kết ý giáo của bốn quan điểm. Nếu nhờ bốn môn này mà ngộ nhập lý dứt bốn, thì bốn thứ này gọi là pháp Phật, cũng bốn thứ làm môn, nếu bảo thủ bốn quan điểm kia, thì không thể nhân bốn thể ngộ không có bốn, mỗi thứ chấp sinh ra sự hiểu biết thì bốn quan điểm này không phải là pháp Phật, cũng không được gọi là môn, bởi bốn quan điểm đó không đều nhập lý.

Nếu vậy, theo phong cách của Long thọ, bốn quan điểm này của học giả bốn luân đều là công dụng tinh xảo của phương tiện của thời nay. Theo nghĩa xưa, thì chỉ được một nhánh trong phương tiện dụng. Lại không biết “một” này là phương tiện, mà chấp “quyền” là thật, rất đáng thương hại lắm thay!

Người khác nói: “Tỳ-đàm thấy “có” được đạo, Thành thật thấy “không” có đắc đạo.”

Nay, nói có hiểu biết về “không”, “hữu” đều không được đạo, mà cần phải nhờ “không”, “hữu” thể ngộ thật tướng, thì mới có thể được đạo. Vì thế, nên dưới đây nói: “Người được thật tướng, có người ba thừa.”

Hỏi: "Người ba thừa đồng hiểu thật tướng, đâu có khác? Nhị thừa thấy thật tướng từng phần. Bồ-tát thì hiểu tường tận cội nguồn của thật tướng các pháp."là không rỗng, như lỗ chân lông là không. Bồ-tát thấy như mười phương trống không."

Hỏi: "Ở chỗ nào trong kinh có văn của ba phương tiện này?"

Đáp: "Ở phẩm Như Hóa trong kinh Đại Phẩm nói: "Vì Bồ-tát mới phát ý nói sinh diệt như biến hóa, không sinh, không diệt không như biến hóa." Đây là nghĩa của người căn cơ bực hạ. Vì Bồ-tát phát tâm lâu, nói sinh diệt, không sinh diệt đều như biến hóa. Đây là nghĩa của người căn cơ bực trung."

Lại nói: "Bồ-tát không thực hành chân thật, không thực hành pháp "không" chân thật, đây là nghĩa của người căn cơ bực thượng."

Hỏi: "Luận Trí Độ cũng dẫn bài kệ này để giải thích Tất-đàn Đệ nhất nghĩa. Tất-đàn Đệ nhất nghĩa đã dứt bặt bốn quan điểm, sao lại đem bốn quan điểm để giải thích Tất-đàn Đệ nhất nghĩa?"

Đáp: "Vì Sư luận Trí độ cũng không khéo thông suốt. Nay điều đã nóinói như nghĩa đã giải thích ở trước: "Bốn quan điểm này là môn, nhân bốn môn này nhập lý Đệ nhất nghĩa không có lời nói, nên dùng bốn quan điểm để giải thích về không có bốn."

Hỏi: "Vì sao dùng bốn quan điểm để giải thích không có bốn?"

Đáp: "Đạo của bốn quan điểm, ở đây không thể nói. Vì hễ biện luận, phát ngôn, thì có bốn quan điểm, phải nhờ lời nói của bốn quan điểm để được hiển bày không có lời nói, như nhân ngón tay được mặt trăng. Hơn nữa, không phải chỉ nhờ lời nói của bốn quan điểm mà được hiển bày không có lời nói, tức còn cần phải biết bốn quan điểm này xưa nay không có bốn, gọi là dứt bốn quan điểm. Lý của đối tượng được giải thích dứt lời nói, vì lời nói thuyên giải lý thường dứt, nên Thiên nữ quở trách Thân tử rằng: "Ông mới biết giải thoát không có lời nói, mà chưa thể ngộ được lời nói tức giải thoát. Nay, cũng vậy. Không phải chỉ lý dứt ở bốn, mà tức lời nói cũng dứt bốn. Lại nói: "Đã dứt bốn, tức là dứt lời nói bốn thường, chứ cho rằng, lý dứt bốn, có lý tồn tại mà không thể nói. Cho nên, lời nói của Văn thù thường dứt khoát. Sự im lặng của Tịnh danh là thường nói. Ở lời nói đã thế, tâm hành cũng thế. Lý của đối tượng dứt, tâm dứt, tức tâm dứt lý thường dứt. Phải hiểu sâu sắc ý này, có thể dùng để hiểu kinh Phương Đẳng."

Hỏi: "Vì sao văn này trước nói về căn bực trung, tiếp theo, căn cơ bực hạ, sau nói về căn cơ bực thượng?"

Đáp: "Ba căn, thật sự phải thích ứng theo trình tự, nhưng trong đây

nói trình tự của bốn quan điểm, không nói trình tự của ba căn.”

Hỏi: “Vì ba người có hai căn, hay là một người có ba căn ư?”

Đáp: “Đủ cả hai nghĩa này.”

Một người có ba: Từ hạ nhập trung, trung chuyển thành thượng.

“Tự biết, không tùy người khác”: là phần thứ hai, chỉ bày được hiểu tướng của người. Trước đã nói về phương tiện thật, đó là lý, giáo. Nay, nói bẩm thọ giáo, thể ngộ lý, nên phát sinh hai tuệ.”

Hỏi: “Vì sao nói được hiểu tướng người?”

Đáp: “Vì soạn luận là phản ánh kinh Đại thừa Ba-nhã nói pháp mà Bồ-tát thực hành, cũng nói được hiểu tướng người, nên kinh Đại phẩm nói: “Muốn sân, si dứt trừ là dáng mạo của tánh tướng. Luận giải thích rằng: Ba độc dứt là ngộ tướng người của Ba-nhã. Đến phẩm Trí nói về người thực hành Ba-nhã có năm thứ tướng:

1/ Đối với các pháp không chấp.

2/ Không bị sáu tệ sai khiến

3/ Thực hành đủ sáu độ

4/ Không dùng ngữ của người khác làm yếu tố vững chắc

5/ Nghe Ba-nhã, tin ưa, không nhàm chán

Không dùng ngữ của người khác làm yếu tố vững chắc. Nghĩa là nói rộng các thứ pháp mà tâm không giao động.

Lại, kinh Đại phẩm căn cư hai thứ môn để nói Ba-nhã:

1/ Y cứ môn pháp để nói Ba-nhã

2/ Y cứ môn “người” để nói Ba-nhã

Nay, cũng thế. Trên, đã y cứ môn “pháp” để nói về thật tướng, phương tiện, nay y cứ môn người để nói thật tướng phương tiện.

Y cứ ba bài kệ, chia làm hai khác nhau.

1/ Hai kệ trước, là nói được lợi ích của hai trí: thật, và phương tiện.

2/ Một kệ tiếp theo, nói được lợi ích của Đại Niết-bàn Trung đạo.

Sở dĩ nói hai phần khác nhau này là vì đối với Thanh văn ở trước, đầu tiên, Thanh văn nói về sanh “không” pháp không, Kế là, bẩm thọ giáo được trí “không” vô ngã và lợi ích của hai Niết-bàn.

Nay, Bồ-tát cũng thế. Trước là nói về lý dứt của bốn quan điểm. Vì bẩm giáo ngộ lý, nên cũng được hai lợi ích, nghĩa là hai trí “quyền” “thật” và đại Niết-bàn. Hai trí “quyền”, “thật” là nhân đại Niết-bàn là quả. Và hai trí “quyền” “thật” chính là không có đức nào không tròn. Quả của đại Niết-bàn, nghĩa là hệ lụy đều vắng lặng. Hệ lụy đều vắng

lặng, không thể là "có". Đức đều tròn đầy chẳng thể là "không", tức là đã bẩm thọ Trung đạo, phát sinh chánh quán.

Lại, trước đã nói hai trí, tức là quả Bồ đề. Sau, nói về Đại Niết-bàn nghĩa là quả của quả. Không chia ra hai giáo Thanh văn, Bồ-tát và ích lợi của hai người Đại, Tiểu nghĩa là đều mất ý văn này.

Tự biết không theo người khác. Nghĩa là dù thiên ma, ngoại đạo có hai não loạn bằng hình, tiếng, nhưng vẫn không thể nào can hệ. Kinh Hoa Nghiêm chép rằng: "Có pháp đã nghe, liền tự mở mang, hiểu biết, được thể ngộ không do người khác."

Vắng lặng không có hí luận: "Không có sinh tử để bỏ không có Niết-bàn để nhận lấy, nên gọi là vắng lặng. Lìa hai thứ hí luận ái, và kiến, gọi không có hí luận.

Không có vô phân biệt khác, đã không có hai thứ hí luận thì biết pháp không có sự khác nhau giữa "có" "không", tâm "không" vô phân biệt, vì tâm "không" vô phân biệt, nên không có tâm bên trong. Vì pháp không có tướng khác của có, không, nên chẳng có số bên ngoài. Kia, đây đã vắng lặng, bao la, rộng lớn, quân bình, gọi là thật tướng.

"Nếu pháp từ duyên sinh trở xuống" v.v..., là phần thứ hai, nói về được ích của Tuệ phương tiện.

Trên, đã hiểu rõ sinh diệt, không có sinh diệt. Nay đã thể ngộ không có sinh diệt, tức là thế đế. Dù thế đế có vạn hóa bất đồng, nhưng nhân, quả là rễ của lập tín, gốc của các pháp, nên nói nghiêng lệch.

Nửa bài kệ trên, nói về nhân duyên, nhân quả không phải "một" không phải "khác", như nắm tay, ngón tay không đồng, không thể nói là "một". Lại, vì không có hai "thể", nên không thể nói "khác". Vì thế, nên nói rằng: "Nếu pháp từ duyên sinh, thì không "tức", không khác với nhân, chính là phá hai bộ "một", "khác" của Tăng-khư, Vệ thế, cũng loại trừ hai tông một, khác của Thượng tọa bộ, Đại chúng bộ.

Nửa bài kệ dưới, là nói nhân duyên, nhân quả lìa "đoạn" "thường". Nhân quả "một" tức là "thường", "khác" tức là "đoạn".

Thật tướng nói trong đây, vì là "thật" của thế đế, vì tục đã gọi đế, nên gọi là "thật", khác với "thật" ở trên.

Lại, có thể hiểu nhân quả không "thường", không "đoạn", không "một", không "khác", đó gọi là "thật", nếu khác với đây, gọi là luống dối.

"Không phải một", cũng không phải "khác" trở xuống v.v..., là phần thứ hai, nói được ích của quả Niết-bàn.

Nửa bài kệ trên, pháp thuyết, đây là nói không phải "một", không

phải “khác”, khác với không “một”, không “khác” trên. Vì không phải “một”, không phải “khác” trên y cứ nhân quả của thế đế, nói không phải “một”, không phải “khác”. Nay, nói Niết-bàn, của Trung đạo không “một”, không “khác” không “thường”, không đoạn, không thấy sự khác nhau của sinh tử sáu đường, cũng không thấy Niết-bàn “diệt” với sáu đường là “một”. Vì không phải “một” nên không “thường”, vì không phải “khác”, nên không “đoạn”.

Nửa kệ dưới, là nêu thí thuyết, nói Niết-bàn như cam lộ cõi trời. Vì thế gian được cam lộ, nên không có già, bệnh, chết. Niết-bàn thật tướng là vị cam lộ chân thật. Người uống vị này, phiền lụy đều vắng, đức đều tròn.

“Nếu Phật không ra đời v.v... trở xuống, là trên đây, đã nói ích lợi của hai giáo Thanh văn, Bồ-tát. Nay, một chương này, nói về Duyên giác được ích.

Sở dĩ chỉ nói được ích mà không nói về giáo, là vì Duyên giác tự nhiên ngộ đạo, không bẩm thọ giáo. Thanh văn, Bồ-tát đã đồng bẩm thọ giáo, tức là được xếp vào một loại để nói. Nay, vì Duyên giác không bẩm thọ giáo của Phật, nên sẽ nói riêng sau. Hỏi: Vì sao nói Duyên giác được lợi ích?

Đáp: “Nay, vì hiển thị luận này, ý là để phá tà, trình bày thật tướng. Sở dĩ luận này nhằm mục đích đã phá tà, hiển bày thật tướng, là vì muốn cho người ba thừa đều được nhiêu ích. Lại, vì nghĩa khuyến tín bởi người không tin luận này phá tà, hiển chánh, chẳng những không được ích của Đại thừa, mà cũng mất đi lợi ích của Tiểu thừa.

Nửa bài kệ trên, nói về thời gian Phật xuất thế. Phật trước đã ra đi, Phật sau chưa xuất hiện, người Bích-Chi đã ra đời trong khoảng thời gian này.

Hoa Nghiêm chép rằng: “Trước khi Bồ-tát sắp hạ sinh đã dùng đạo nhãn quan sát trong thế giới Đại thiên có Bích-Chi Phật phát ra ánh sáng soi chiếu cả cõi nước. Nếu người nào giác biết, thì được diệt độ, kẻ không giác biết, sẽ luống mê đắm ở phương khác, đồng phát khởi với văn này.”

Hỏi: “Vì sao người kia không gặp Phật?”

Đáp: “Vì người kia tự cảm thấy tủi hổ cho tiếng nghe từ thầy, cách Phật đạo xa vời, bởi vì trong hai cái đồ đựng đầy, nên ra đời không có Phật.”

Hỏi: “Bích-Chi đã không gặp thầy, vậy trong khoảng thời gian nào họ bỏ Tiểu về Đại?”

Đáp: "Việc này đã có nói trong Pháp Hoa Huyền Nghĩa. Nay, nói tóm tắt bốn trường hợp:

1/ Người chứng quả Duyên giác đã không gặp Phật, ở ngoài ba cõi, nghe kinh Pháp Hoa, bỏ ba về một

2/ Người có nhân Duyên giác và ba quả Thanh văn, ở trong ba cõi, nghe kinh Pháp Hoa, bỏ Tiểu về Đại.

3/ Người A-la-hán, nếu gặp Phật, nghe kinh Pháp Hoa, nhập đạo trong giới nội. Nếu không được gặp Phật, sinh ngoài ba cõi, nghe kinh Pháp Hoa, mới thọ Nhất thừa.

4/ Người Nhị thừa tăng thượng mạn, theo Tiểu, bỏ Đại, ở trong, ngoài giới, đều không nhập Nhất thừa.

Hỏi: "Kiếp sơ, sau kiếp, Duyên giác ra đời vào thời kỳ nào?"

Đáp: "Tạp Tâm rằng: "Sơ kiếp, vua chuyển luân mạt kiếp, Đức Phật ra đời, giữa hai thời gian này là Duyên giác xuất thế."

Hỏi: "Có bao nhiêu hạng Bích-Chi?"

Đáp: "Tóm tắt có năm hạng:

1/ Bích-Chi bản thừa, nghĩa là tu hành một trăm kiếp, cho đến nhanh nhất là bốn đời thành đạo.

2/ Bích-Chi thối tâm Bồ-đề. Luận Trí Độ nói: "Hoặc Bồ-tát đã chứng Tứ đế, thành Bích-chi Phật.

3/ Bích-Chi Thanh văn, như người Sơ quả. Trong lần sinh thứ bảy, nếu không gặp Phật pháp, sẽ trở thành Tiểu Bích-Chi, không bằng ngài Thân tử.

Hỏi: "Người này là tại gia hay xuất gia?"

Đáp: "Luận Câu-Xá chép rằng: "Đến xuất gia trong pháp ngoại đạo, mặc cà-sa vỏ cây." Lại nói: "Đi đến trời Tịnh cư trong rừng, núi, đều bố thí hết pháp phục của mình."

4/ Có sừng tê giác, dụ Bích-Chi, một mình tự ra đời là Đại Bích-Chi.

5/ Có Bích-Chi bộ hành, cũng có quyến thuộc, bộ đảng.

Hỏi: "Bích-Chi có nhiều vị cùng xuất thế hay không?"

Đáp: "Kinh rằng: "Có năm trăm vị Bích-Chi xuất thế cùng lúc có nhân duyên riêng, không nói đủ (các nghĩa ủy khúc, như Pháp Hoa Huyền Chương dùng để biện luận).

Văn xuôi giải thích Thanh văn, Bồ-tát, Duyên Giác tức là ba danh từ khác nhau, trong giáo Thanh văn lại có hai:

1/ Giải thích giáo hai vô ngã

2/ "Tu tập tám Thánh đạo v.v... trở xuống, là giải thích được lợi

ích. Giải thích hai vô ngã, tức hai. Giải thích về “nhân vô ngã, được chia làm ba:

1/ Nhắc lại cả hai “ngã”

2/ Phá cả hai “ngã”

3/ Kết luận không có hai “ngã”

Nếu năm ấm là thần, nghĩa là cặp thứ hai, phá hai “ngã”, tức là hai pháp khác nhau.

Phá ngã “tức” ấm được chia làm bốn:

1/ Chính giải thích, như bài kệ giữa, và dưới.

2/ Dẫn kệ để chứng minh

3/ “Vì sao v.v... trở xuống, là giải thích.”

Trong giải thích lại có hai:

1/ Dùng hai tướng sinh, diệt để xét nghiệm “thể” của pháp năm ấm là vô thường.

2/ “Như năm ấm vô thường v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói về hai tướng sinh, diệt cũng là vô thường.”

Sở dĩ nói hai tướng vô thường, gồm có hai nghĩa:

1/ Vì muốn chỉ bày rõ tướng chủ thể, tướng đối tượng của năm ấm đều là vô thường, vì thần và năm ấm là một, nên thần cũng vô thường. 2/ Muốn phá dị bộ: như Tỳ-bà-xà-đề nói tướng sanh diệt là thường, Đàm-ma-quật nói tướng diệt là thường.

Vì thế, nay nói hai tướng sinh, diệt cũng là vô thường.

“Nếu thần là năm ấm v.v... trở xuống, là phần thứ tư, tổng kết.”

“Nếu lìa năm ấm v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá “ngã” lìa ấm, cũng chia làm bốn:

1/ Chính là phá

2/ “Như trong kệ nói v.v... trở xuống, là phần thứ hai, dẫn bài kệ, để chứng minh.”

3/ “Mà lìa năm ấm v.v... trở xuống, là giải thích.”

Theo văn này, gồm có năm cách phá:

1/ Trách tướng để phá

2/ Nếu cho rằng thần như hư không, v.v... trở xuống là phần thứ hai lấy ý để phá, trước tìm tướng thần không thể được, ngoại đạo nói: thần như hư không, không có tướng mạo, nên không có tướng, mà có thần. Vì thế, nên nay phá hư không.

3/ Nếu cho rằng vì tin, nên v.v... trở xuống, là phá người ngoài lấy niềm tin để chứng minh có thần. Trước, trách tướng, phá không có thần trong pháp hữu vi; tiếp theo, lấy ý để phá pháp hư không chẳng có thần,

tức là phẩm Điên Đảo nói rằng: “Cái có” của pháp ta do “không”, sự này sau cùng không thành.

Người ngoài nói: “Dù là không, có tìm kiếm thần không được, mà sau cùng, tin có thần.” Vì thế, nên nay phá niềm tin của họ.

Văn chia làm bốn:

1/ Nhắc lại nghĩa của người ngoài, việc này không đúng, v.v... trở xuống là

2/ Bác bỏ chung

“Vì sao v.v... trở xuống, là phần thứ ba, giải thích sự sai quấy.”

Văn lại được chia làm hai:

1/ Nêu bốn lối tin. “Thần này trong tất cả đức tin v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích bốn tin không có thần.”

Trong việc hiện tại cũng không có v.v... trở xuống, là giải thích về hiện sự thứ nhất đáng tin. Đã không có trong việc hiện tại thì không cần giải thích.

Trong so sánh biết cũng “không” v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích “không” thần trong so sánh biết. Lại chia làm hai phần khác nhau:

1/ Lược nói “không có thần” trong so sánh biết.

“Nếu có ba thứ so sánh biết v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói rộng “không” thần trong so sánh biết, tức chia ra ba phần khác nhau:

1/ Nêu ba thứ so sánh biết:

“Như vốn v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích ba thứ so sánh biết.”

Trong phần giải thích thứ hai, đầu tiên, mượn thí dụ con người, mặt trời để biểu thị tướng mạo so sánh.

“Khổ, vui như thế v.v... trở xuống, là người ngoài nêu tướng chung so sánh biết để chứng minh rằng có thần.”

“Như thấy nhân dân nương tựa vua v.v... trở xuống, là dẫn chứng giống nhau.”

“Vụ việc này đều không đúng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, giải thích không có thần trong so sánh biết, chỉ giải thích “không có thần” trong so sánh biết “tướng chung” thứ ba, không giải thích hai so sánh còn lại.”

Hỏi: Trong đây “Phá so sánh biết “tướng chung” có khác gì với Bách luận?”

Đáp: “Bách luận thừa nhận người kia đã so sánh con người với mặt trời, chứ không nhìn nhận việc nương tựa vua, khổ, vui, hay biết,

cũng dựa vào thần.”

Văn luận này phá thẳng: trước hết, nói “người” hợp với “pháp” đi, sau, thấy “người”, thì biết “đi”, việc này thì được thừa nhận. Không có trước thấy, thần hợp với “biết” sau, thấy “biết”, tức có thần, đây là đả phá.

Cũng “không” thần trong lời mà Bậc thánh đã nói v.v... trở xuống, là phần thứ tư, giải thích về tin không có thần, tóm tắt không giải thích “không” thần trong thí dụ thứ ba.

“Cho nên, đối với bốn tín v.v... trở xuống, là phần thứ tư, tổng kết bốn niềm tin không có thần.”

“Lại nữa, trong phẩm phá căn v.v... trở xuống, là phá thứ tư trong năm phá, chỉ cho phá trước. Lại mắt thất pháp thô, v.v... trở xuống là thứ năm, nêu so sánh để phá.”

“Cho nên, biết vô ngã v.v... trở xuống, là phần thứ tư kết không có “ngã” trong “ngã” lìa ấm. Văn này lệ thuộc cả hai:

1/ Kết không có “ngã” trong lìa ấm ở trước.

2/ Tổng kết “tức”, “lìa” cả hai thứ đều không có ngã.

Vì muốn phát khởi pháp vô ngã nên trước là kết “người” vô ngã. Vì có ngã cho nên v.v... trở xuống, là giải thích pháp vô ngã thứ hai

“Tu tập tám phần Thánh đạo v.v... trở xuống, là thứ hai, giải thích bẩm thọ giáo hai vô ngã, về sau được ích.

Trong phần được lợi ích, vốn chia ra hai phần khác nhau:

1/ Nói được ích của trí hai vô ngã

2/ Nói được ích của hai Niết-bàn

Nay, hai pháp này tức là hai phần khác nhau, là trong ích hai vô ngã được chia làm hai.

Trước hết, chính là nói được trí vô ngã, tiếp theo, là khen “pháp”, khen người.

Nay, trước giải thích phần đầu:

Vô ngã của Tiểu thừa là ở chỗ kiến đế; tám Thánh đạo cũng ở trong Kiến đế, nên nay nói rằng: “Tu tập tám Thánh đạo, diệt “ngã”, “ngã sở”, được trí vô ngã.

“Nhân vô ngã” của Đại thừa ở thập trụ, xuất xứ Nhiếp luận.

Lại, không có “ngã”, “ngã sở”, trong Đệ nhất nghĩa cũng không thể được, nghĩa là trước nói “không có ngã”, “ngã sở” trong thế đế nay nói trong nghĩa bậc nhất cũng không có ngã, ngã sở nên ba pháp ấn nói: “tất cả pháp không có “ngã” đắc, không có “ngã”, “ngã sở”, nghĩa là giải thích môn khen pháp thứ hai. Trước, giải thích nửa bài trên, khen

pháp.

"Người phàm phu v.v... trở xuống, là giải thích nửa kệ dưới khen người."

Đầu tiên, là nêu phàm phu không thể thấy, kế là khen Bậc thánh có thể thấy.

"Ngã", "ngã sở" trong, ngoài v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích được lợi ích của hai Niết-bàn. Trước hết, giải thích về vô dư.

Hỏi rằng: " v.v... trở xuống, là giải thích hữu dư."

Trong phần giải thích Hữu dư, trước là giải thích nửa kệ trước.

"Các phiền não này v.v... trở xuống, là giải thích nửa dưới của bài kệ trước."

"Pháp thật tướng như thế v.v... trở xuống, là văn này kết trước, sinh sau. Kết pháp Thanh văn trước, sinh pháp Bồ-tát sau."

"Chư Phật dùng Nhất thiết trí v.v... trở xuống, là giải thích pháp Bồ-tát thứ hai."

Giải thích pháp Bồ-tát được chia làm hai:

Trước, nói về giáo lý của Bồ-tát. Tiếp theo, nói được lợi ích. Nay, giải thích hai lý, giáo này.

Giải thích lý, giáo được chia làm hai:

Trước, giải thích nêu hai môn chương.

Tiếp theo, giải thích môn chương.

Giải thích nêu môn chương, trước là giải thích nửa bài kệ trên, được chia làm hai:

1/ Nói về nội trí của Phật quán sát "duyên".

"Các thứ vì nói v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói về thuyết giáo đến duyên."

Phần đầu, lại chia làm ba: Nêu, giải thích, kết.

Nói chung, về thuyết "ngã", "vô ngã".

"Nếu tâm chưa thành thục v.v... trở xuống, là thứ hai giải thích riêng về ngã, vô ngã. Trước hết là nói, Phật vì hai người phàm, Thánh nói không có "ngã". Lại có Bố thí v.v... trở xuống, kế là vì hai người phàm thánh nói vô ngã. Lúc sinh, không sinh, đây là nói không từ "ngã" sinh, nên nói không sinh, chứ không phải là nói pháp "không".

Hỏi: "Vì phàm phu nói "ngã", "vô ngã" sẽ có ích lợi gì cho phàm phu? Vì bậc Thánh nói ngã, vô ngã đối với bậc Thánh có lợi ích gì?

Đáp: "Vì làm cho Thánh truyền pháp lợi ích cho con người, như Phật bảo A nan nên đặt câu: "Ta nghe như thế này." Như Phật vì Bậc thánh, sao cho truyền giáo vô ngã.Cho nên, trong bài kệ nói v.v... trở

xuống, là phần thứ ba, tổng kết.”

“Nếu ở trong chân thật v.v... trở xuống, là giải thích môn chương chân thật thứ hai. Lại chia thành bốn phần khác nhau:

1/ Chính thức giải thích:

Hỏi rằng: “ v.v... trở xuống, là phần thứ hai, người Tiểu thừa hỏi: “Người Tỳ-đàm nói: “Vô ngã” là thật. Vì thế tục giả gọi, nên nói có “ngã”, Luận Thành Thật cũng vậy, nên nói rằng: “Trong thế đế có “ngã”, Đệ nhất nghĩa “không” “ngã”, Thế đế vô ngã, đệ nhất nghĩa có ngã, đó là tà kiến đây gọi là chánh kiến. Người Đại thừa có đối tượng chứng đắc chấp hai “vô ngã” cho là thật, cũng đồng với câu hỏi này, nên Đại thừa có chứng đắc, sau cùng là Tiểu thừa. Nay, đã nói rằng: “Nếu ở trong thật tướng, không nói là tướng của “ngã”, chẳng phải “ngã”, nên biết “vô ngã” chưa phải là cùng cực.”

Đáp rằng: “ v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá chấp của người Tiểu thừa:

“Như thuyết trong Ba-nhã nói v.v... trở xuống, là phần thứ ba, dẫn Đại thừa làm chứng:

Hỏi rằng: “ v.v... trở xuống, là đây là giải thích thứ hai, giải thích bài kệ của môn chương. Trước, giải thích về môn chương thật tướng; tiếp theo, giải thích môn chương phương tiện.

Trong giải thích về môn chương thật tướng, trước giải thích pháp thuyết của nửa kệ trên; tiếp theo, giải thích thí thuyết của nửa kệ dưới.

Phần đầu có hai lượt hỏi đáp được chia làm hai:

Một lượt hỏi đáp trước sinh khởi ý sau của nửa bài kệ trên. Một lượt hỏi đáp tiếp theo, phân biệt nghĩa tâm hành diệt. Trong phần hỏi, dễ hiểu.

Đáp rằng: “ v.v... trở xuống, là có ba nghĩa nói tâm bậc Thánh cũng diệt:

1/ Niết-bàn gọi là diệt, vì diệt tâm Thánh hướng đến Niết-bàn nên cũng gọi là diệt.

2/ Dẫn ví dụ giải thích, đầu tiên, nêu “không định”; tiếp theo, là nêu “diệt định”. “Không định” là tâm “không”. Diệt định là nói về tâm “diệt”.

“Lại, cũng chung quy Niết-bàn v.v... trở xuống, là nghĩa thứ ba, tức là chung quy về “không” của kinh Pháp Hoa, nên tâm Thánh cũng diệt.”

Hỏi: “Đây là những tâm Thánh nào?”

Đáp: “Tâm Thánh của Tiểu thừa vô lậu hữu vi cũng diệt.”

"Thật tướng các pháp v.v... trở xuống, là giải thích thí thuyết của nửa kệ dưới. Đầu tiên, chính thức giải thích, tiếp theo, hỏi, đáp, phân biệt rất dễ hiểu.

Hỏi: "Nếu Phật không nói "ngã", chẳng phải "ngã" v.v... trở xuống, là giải thích môn chương phương tiện thứ hai.

Trong đó chia làm hai:

1/ Đầu tiên, một lượt hỏi đáp, giải thích ba câu trước.

2/ Tiếp theo, một lượt hỏi đáp, giải thích câu thứ tư

Câu hỏi đầu sinh khởi ý sau. Ý hỏi rằng: "Thật tướng đã dứt hẳn nói năng, làm sao khiến con người biết về thật tướng?

Trong phần đáp được chia làm ba:

1/ Sinh khởi chung ý của bốn quan điểm

2/ Nêu môn chương của bốn quan điểm

3/ Giải thích bốn quan điểm

Sinh khởi chung ý sau có hai thứ:

1/ Nói Phật có vô lượng phương tiện.

2/ Các pháp không có tướng quyết định

Vì nhân duyên này có thể được nói về bốn quan điểm.

"Vì chúng sinh nên v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nêu bốn môn chương."

Tất cả thật v.v... trở xuống, là phần thứ ba, giải thích bốn môn chương: Trước, là giải thích môn chương tất cả thật, tất cả không thật, tức thành hai phần khác nhau.

"Tất cả thật, không thật v.v... trở xuống, là giải thích quan điểm thứ ba."

Chúng sinh có ba phẩm:

Hỏi: "Vì sao không bảo sơ tức là ba căn, mà chia ra ở bốn quan điểm? Đến quan điểm thứ ba mới biện biệt về ba căn ư?"

Đáp: "Nay, vì muốn dựa vào trình tự của bốn câu bài kệ, nên giải thích theo trình tự, chỉ câu thứ ba trái với hai câu trước, nên dùng ba căn để giải thích, nói không trái nhau, tức là tất-đàn các các vị nhân. Nếu y theo ở môn giáo thì lẽ ra là trái nhau, vì cho là con người không đồng, nên không trái nhau, tức một bài kệ rưỡi này đủ bốn tất-đàn, vì ba căn không đồng, tức các các. Chữa trị bệnh của ba căn là đối trị. Bốn quan điểm này là thế đế, tức thế giới tất-đàn. Nhờ bốn mà ngộ không bốn, nghĩa là Đệ nhất nghĩa. Bốn tất-đàn chung cho mười hai bộ kinh, tám vạn pháp tạng. Nay, một bài kệ rưỡi cũng vậy.

"Chẳng phải thật, chẳng phải không thật: giải thích quan điểm

thứ tư:

Hỏi rằng: “ v.v... trở xuống, là giải thích quan điểm thứ tư trong bài kệ, đó gọi là pháp của Chư Phật.”

Hỏi: “Biết Phật v.v... trở xuống, là đây là chương thứ hai, giải thích về Bồ-tát được lợi ích .”

Văn, chia làm hai:

1/ Trước, giải thích được ích của hai trí

2/ Sau, là giải thích được ích của đoạn.

Phần đầu, lại có hai: trước hỏi; tiếp theo, là đáp.

Trong phần hỏi, lại chia làm hai: 1/ Lãnh hội pháp của bốn quan điểm trước. 2/ Lại được thật tướng: Thế nào là câu hỏi thứ hai. Trong câu hỏi sau được chia làm hai:

Câu hỏi đầu, được hiểu tướng người.

Lại, thật tướng thế nào? là hỏi về pháp nội chứng của người, tức phát khởi hai văn của kệ, nên sinh ra hai câu hỏi này.

Đáp rằng: “ v.v... trở xuống, là đáp hai câu hỏi kia, tức là hai biệt.”

Đáp câu hỏi thứ nhất, giải thích một câu bài kệ, tự biết không theo người khác.

“Trong đây, không có pháp để chấp v.v... trở xuống, là giải thích ba câu dưới của kệ.” Đáp câu hỏi thứ hai, đại khác giải thích ba nghĩa:

1/ Giải thích nghĩa vắng lặng

“Vì tướng vắng lặng, nên v.v... trở xuống, là giải thích quan điểm không hí luận.”

2/ “Vì hí luận “không” v.v... trở xuống, là giải thích “không” “khác”, hai câu dưới, là giải thích vô phân biệt.

Hỏi rằng: “ v.v... trở xuống, là giải thích được ích của trí phương tiện. Trước hỏi, tiếp theo đáp.”

Trong phần hỏi, lập ra hai câu hỏi về “đoạn”, “thường”, muốn phát khởi không đoạn, không thường về sau.

Văn trong phần đáp văn chia làm hai:

1/ Chỉ dùng môn Đệ nhất nghĩa trước để đáp: Trong Đệ nhất nghĩa không có “đoạn”, “thường”.

2/ “Được thật tướng v.v... trở xuống, là phần thứ hai, y cứ môn thế đế để đáp.”

Trong tất cả câu đáp, đều không ngoài hai đế. Và, chỉ bày rõ hai đế đều lìa “đoạn”, “thường”, đều là Trung đạo.

Văn đáp chính là, giải thích bản kệ.

Hỏi: "Nếu hiểu như thế v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích về được lợi ích của Niết-bàn. Trước hỏi, tiếp theo đáp.

Trong phần đáp, trước là giải thích về pháp thuyết của nửa bài kệ trên được Niết-bàn thường, lạc, nghĩa là hỏi: "Trước đã nói về Niết-bàn rồi, sao nay lại nói nữa?"

Đáp: "Vì trước là Niết-bàn hữu Dư, Vô dư của Tiểu thừa, nay là Đại Niết-bàn thường, lạc, ngã, tịnh của Bồ-tát. Nếu không tạo ra hai giáo của Thanh văn, Bồ-tát để phân biệt văn này thì sẽ trở nên rất phiền toái. Chính vì cho nên người giảng nói ở thời đại sau phải y theo.

"Cho nên nói v.v... trở xuống, là giải thích về Niết-bàn của dụ thuyết trong nửa kệ dưới."

"Phật nói thật tướng có ba thứ v.v... trở xuống, là giải thích đoạn thứ ba, nói về Duyên giác được lợi ích."

Văn, chia làm hai:

1/ Nêu chung ba thứ:

"Nếu sinh đại bi", là giải thích pháp Bồ-tát thứ hai ở trên. "Nếu Phật không xuất thế", là giải thích lợi ích của pháp Duyên giác thứ ba, là Thanh Mục chia bài kệ thành ba."

Hỏi: "Ba căn đều nhập thật tướng, thì sao lại khác?"

Đáp: "Nhị thừa tùy phần nhập thật tướng, Bồ-tát thì cùng tận căn nguyên."

PHẨM THỜI THỨ MƯỜI CHÍN

Sở dĩ có phẩm này là vì có hai mươi mốt phẩm được chia làm ba chương:

Chương thứ nhất, gồm mười bảy phẩm phá sạch tình mê, hiển bày thật tướng Trung đạo.

Chương thứ hai, là phẩm pháp, đã phá mê chấp, đã sáng tỏ thật tướng, nên ba thừa được lợi ích.

Chương thứ ba, từ đây về sau, phá lại tình mê, nói lại thật tướng, sao cho môn đồ chưa ngộ, nhờ phá mà được hiểu rõ. Người đã hiểu, quán hạnh càng thêm sáng suốt, nên có một chương này.

Hai là, chư Phật, Bồ-tát nói kinh, soạn luận, gồm có ba môn:

1/ Môn chánh nói

2/ Môn khen ngợi

3/ Khen ngợi rồi, lại nói

Hai môn trên đã nói xong, Thính giả đã nghe khen ngợi, cảm thấy vui vẻ, tâm lãnh hội ưa muốn được nghe, cho nên, Luận chủ lại nói lại.

Hỏi: "Vì sao tiếp theo sau phẩm Pháp là phẩm Phá Thời ư?"

Đáp: "1/ Phẩm trên đã quán pháp. Nay, kế là phẩm phá Thời pháp đối nhau.

2/ Từ đầu luận đến đây dù chỗ nào luận cũng đều quán pháp, mà lập riêng một chương, gọi là phẩm Quán Pháp, dù trong mỗi phẩm đều phá thời, nhưng nay cũng lập riêng một phẩm để xét nghiệm về thời gian.

3/ Bài kệ sau cùng của phẩm Pháp chép rằng: "Phật trước đã qua, Phật sau chưa ra đời, người Bích-Chi đã ra đời trong khoảng thời gian này."

Đã có ba thời gian, kẻ mê lầm bèn chấp, cho nên phá.

Hỏi: "Hai Môn quán phẩm có gì khác nhau không?"

Đáp: "Phẩm pháp thường y cứ ở nhân thành môn, nói về quán hạnh của ba thừa, nên đầu tiên, đã tìm năm ấm là "một", là "khác" với người giả không thể được, là Thanh văn quán. Nếu không thấy "ngã", không phải "ngã" là quán của Đại thừa.

Nay, phẩm này chính là y cứ môn "tương đãi" để nói về thật tướng. Tìm pháp "một" "khác" của thời gian ba đời đối đãi nhau không thể được, tức hiển bày thật tướng, nên ngườiba thừa thấy thật tướng, tức là được đạo.

Hỏi: "Nếu không có ba đời và người ba thừa, thì vì sao phẩm trên lại nói là "có" ư?"

Đáp: "Nói ba của không ba là vì muốn cho chúng sinh đều thể ngộ ba của không ba, mà vì chấp mắc bèn tạo ra ba, nên có ba hiểu biết, cho nên phải phá.

Lại, trên đã nói ba không ba, nay sẽ nói không ba của ba, thành lập lẫn nhau.

Nói về thời gian, ngoại đạo có hai sư:

1/ "Thể của thời gian là thường, chỉ vì vạn vật tạo ra liễu nhân", vì không sinh ra các pháp, nên không phải là nhân của sinh. Tiếp theo, nói: "Có riêng "thể" của thời gian là pháp vô thường, có thể vì vạn hóa làm nhân để sinh ra sát, nên bài kệ rằng:

"Thời đến, chúng sinh đến
Thời đi thì diệt nhanh
Cho nên thời là nhân."

Trong Phật pháp cũng có hai sư:

1/ Bộ Thí dụ nói rằng: "Có riêng "thể" của thời gian, không phải sắc, tâm, thể là thường, mà pháp là vô thường, chỉ có pháp vận hành trong thời gian này, như con người đi từ phòng này đến phòng khác, như vật từ đồ đựng này để qua đồ đựng khác."

Bà-sa nói: "Vì dừng ở đây để nói về pháp, tức là pháp thời gian vô thường, tức thời gian vô thường. Phân tích nhân pháp giả gọi thời gian, lìa pháp ra, không có thời gian riêng. Thời gian ba đời dù không có tự "thể" riêng, nhưng pháp trong thời gian thì quyết định chẳng phải không có."

Trong bộ Tát-bà-đa, có bốn đại sự lập ra ba đời không đồng:

1/ Khác nhau: tức là người Cù-sa nói nghĩa chín đời, mỗi đời gồm có hai. Như người mặc áo ba màu: xanh, trắng, đen, một sắc là chính, hai sắc là phụ. Như vị lai có ba đời:

1/ Chánh là vị lai, phụ nghĩa quá khứ, hiện tại. Hiện tại v.v... cũng vậy.

2/ Việc khác nhau: tức Đạt-ma-đa-la, chỉ một pháp làm thành ba đời: một pháp là "có", mà sự là khác, như vàng ròng chưa làm ra dụng cụ, gọi là vị lai; đang chế tạo ra đồ đựng là hiện tại, mà "thể" của vàng là "có".

3/ Thời gian khác, tức đều phải khít khao, như pháp có ba đời: đón, đưa, đang trông đợi không đồng là ba đời. Chẳng hạn như nay là hiện tại, hôm qua đối với hôm nay là vị lai, với ngày mai là quá khứ. "Đang"

là hiện tại, "từng" là vị lai, "sẽ" là quá khứ. Đang là quá khứ, từng là vị lai, từng là hiện tại. Đang là vị lai, sẽ là hiện tại, sẽ là quá khứ.

4/ Dị khác. Tức là nghĩa người của Phật đà, cũng có ba nghĩa là ba đời, mười sát na không có nhất định. Như sát na thứ nhất là hiện tại, chín sát na còn lại là vị lai, chưa quá khứ. Sát na thứ hai là hiện tại, sát na thứ nhất là quá khứ, tám sát na còn lại là vị lai. Như thế, sát na thứ mười là hiện tại, chín sát na trước là quá khứ, không có thời vị lai. Nay, cho là ba đời rất lộn xộn. Nay, tìm kiếm chung về thời gian này không thể được, nên nói phẩm Phá Thời.

Phẩm này được chia làm hai phần:

1/ Lập

2/ Phá

Trong phần lập, được chia làm hai: Đầu tiên, lập có thời gian thượng, trung, hạ "một" "khác" v.v.... Tiếp theo, lập có pháp.

Hỏi: "Phẩm trên chưa nói ba đời, người ngoài chấp có ba đời. Vì sao lập ra pháp thượng, trung, hạ và "một" "khác" ư?"

Đáp: "Trên, đã nói người ba thừa được lợi ích, tức là chấp nghĩa thượng, trung, hạ. Đối với cái khác của ba thừa, nói về pháp Nhất thừa, nên lại chấp "một" "khác". Kinh Đại Phẩm nói: "Các pháp như trung, không phải chỉ không có ba thừa "khác" nhau, mà cũng không có một Bồ-tát thừa độc nhất. Nay, muốn giải thích kinh không có "một", không có ba, nhằm phá tan lý chấp nhất định có ba, một của người ngoài. Chính vì thế, nên nay nói thượng, trung, hạ và "một" "khác".

Trong phần đáp, có sáu kệ, chia làm hai chương:

1/ Bốn kệ đầu, y cứ môn Đối đãi, không đối đãi để phá.

2/ Hai kệ tiếp theo, y cứ môn thể, tướng để phá.

Phần đầu lại có hai:

A/ Ba kệ rưỡi trước, y cứ môn đối đãi, không đối đãi để phá thời gian.

B/ Nửa kệ tiếp theo, là phá pháp.

Ba kệ rưỡi được chia làm hai:

1/ Ba kệ đầu, y cứ đối đãi với quá khứ, không đối đãi với quá khứ, không có hai thời. Nửa kệ tiếp theo, là so sánh phá hai thời còn lại.

Ba bài kệ được chia làm hai:

A/ Hai bài kệ đầu, y cứ môn đối đãi nhau để phá.

B/ Một bài kệ tiếp theo, y cứ môn không đối đãi để phá.

Hai kệ đầu tức hai: bài kệ trước nói đối đãi với nhau thì tồn tại. Bài kệ tiếp theo, nói không tồn tại nhau, thì không đối đãi nhau.

Nửa trên của kệ đầu, là nhắc lại nửa kệ dưới, phá. Ý phá rằng: "Pháp có tự thể, thì không nhờ nhân cái khác, nhờ cái khác mà có, thì không có tự thể. Nếu không có tự thể thì ở trong cái khác đó.

Văn xuôi được chia làm bốn:

1/ Nhắc lại nghĩa ngoài, thì nhắc lại nửa trên của kệ, tức trung, hạ, của thời quá khứ, vấn nạn thứ hai, là nhắc lại nửa dưới của kệ.

"Vì sao? v.v... trở xuống, là phần thứ ba, giải thích vấn nạn.

Căn cứ trong phần vấn nạn đầu có năm:

1/ Nói đối đãi nhau, thì có tồn tại với nhau.

2/ Nói nếu tồn tại với nhau, thì đồng gọi là quá khứ.

3/ Nếu đồng gọi quá khứ, thì không có hai thời

4/ Nếu không có hai thời, thì cũng không có quá khứ, vì không có vị lai để làm nhân, nên không có quá khứ.

Như thế, sinh tử, Niết-bàn đối đãi nhau, cũng tạo ra năm vấn nạn trong đây.

Hỏi: "Đèn sáng một thời gian, có thể được chỗ đèn có sánh sáng, còn trước, sau ba đời, đâu được đem so sánh?"

Đáp: "Dù rằng một thời gian trước, sau không đồng, nhưng vì nhân nhau không khác, nên được có lời trách cứ này."

"Cho nên, thuyết trước, nói v.v... trở xuống, là phần thứ tư, kết sai lầm, văn còn lại dễ hiểu."

"Nếu cho rằng trong thời quá khứ v.v... trở xuống, là sinh ra bài kệ thứ hai, nói không tồn tại nhau thì không được đối đãi."

Nửa trên của kệ, là nhắc lại nửa kệ dưới, phá, ý phá rằng: "Nếu không tồn tại với nhau, mà đều tự có "thể" thì đâu nhờ làm nhân cho nhau, như nghĩa dài, ngắn, của người khác đã thành, thì cần gì phải đối đãi?"

Hỏi: "Nếu không nhân nhau v.v... trở xuống, là sinh ra bài kệ thứ ba, phá không đối đãi nhau."

Hỏi: "Phá đối đãi, không đối đãi là nghĩa gì?"

Đáp: "Đối đãi là nghĩa nhân duyên, không đối đãi là nghĩa tự tánh. Tất cả nghĩa đều không ngoài hai nghĩa này. Đã phá đối đãi nhau là nói Trung đạo đệ nhất nghĩa, phá không đối đãi nhau là nói Trung đạo của thế đế.

Lại nữa, đối đãi là đối đãi nhau; không đối đãi là nghĩa dứt đối đãi. Như mười tám "không" là "không" đối đãi nhau; "không" riêng một mình là "không" chẳng đối đãi nhau. Nếu vậy, phá đối đãi nhau là nói Trung đạo đệ nhất nghĩa, phá dứt hết đối đãi là nói Trung đạo phi

chân, phi tục.”

Câu trên trong phần đáp là nhắc lại; ba câu dưới, là phá, ý phá rằng: “Trên đây, vì ông tự nói đối đãi nhau, nên có chẳng đối đãi thì sẽ “vô”. Nếu vậy, nay đã chẳng có đối đãi thì sẽ chẳng có hai thời gian. Dùng quá khứ, hiện tại mà bỏ đi, gọi là quá khứ. Nếu hiện tại không đối đãi với quá khứ, thì làm sao có hiện tại ư?”

Vì nghĩa như thế, nên nửa kệ thứ hai là so sánh phá hai thời. Ba bài kệ trước, y cứ môn đối đãi với quá khứ, không đối đãi với quá khứ, để phá không có hai thời. Nay, lại nắm lấy vị lai, hiện tại để làm đầu mối, lẽ ra cũng đều có ba bài kệ, gồm có chín bài kệ.

Nửa bài kệ dưới, chương thứ hai, tiếp theo, so sánh phá pháp ấy.

Người khác nói rằng: “Khúc gỗ một trượng có hai lý dài, ngắn, so với hai tượng thì ngắn, so với năm thước thì dài. Nay hỏi: “Do có lý này nên không cần hình tướng. Nếu không có lý này, thì dù hình cũng không xuất hiện.”

Lại, nếu cần dài, mới biết là có ngắn, thì lẽ ra cũng phải cần hình mới có lý dài, ngắn. Nếu lý tự có, thì việc dài, ngắn cũng tự có.

Hỏi: “Như có năm, tháng, ngày giờ v.v... trở xuống, là sinh ra phần thứ hai, y cứ thể, tướng để phá lẫn nhau. Trước hỏi, tiếp theo đáp. Hai môn đối đãi, không đối đãi ở trên, đã trách không có thời. Người ngoài không đáp được , chỉ nêu vị việc mắt hiện thấy để hỏi Luận chủ rằng:

“Nếu không có thời gian, thì làm sao có năm, tháng v.v... ư? Nay, đã có năm, tháng v.v... thì biết rằng phải có thời gian.”

Nhiếp luận đã y cứ năm thứ để nói thời gian:

1/ Thời gian ngày

2/ Thời gian tháng

3/ Thời gian năm

4/ Thời gian vận hành

5/ Thời gian song song

Vì sáng tối khác nhau, nên lấy ngày, đêm làm con số, gọi là thời gian ban ngày. Vì có sự khác nhau giữa tối, sáng nên chia làm hai nửa tháng. Hai nửa tháng, gọi chung thì việc trăng khuyết trăng, đầy được thành lập, nên có thời gian tháng. Mười hai tháng chia làm ba phân: một phân có hai thời gian, một thời gian có hai tháng, nên nói thời gian năm. Về ban ngày thì sáu tháng, từ phía Nam mặt trời vận hành đến phía bắc, nên lấy sáu tháng làm một thời gian vận hành. Cứ năm năm, năm tháng, năm ngày thì có hai lần nhuần, cho là một cặp, nên nói là

thời gian song song. Tiếp theo, là có thời gian một tiểu kiếp, mười chín tiểu kiếp là thời gian Trung kiếp, tám mươi tiểu kiếp thành thời gian của một đại kiếp. Tiểu thừa có sáu mươi số, Đại thừa tám mươi số, là một tăng-kỳ.

Hỏi: "Bao lâu là thời gian một khoảnh khắc?"

Đáp: "Luận Trí Độ nói: "Một búng ngón tay có sáu mươi lần sinh, diệt". Khang Tăng Hội nói: "Một cái búng tay có một trăm chín mươi lần chuyển. Luật Tăng-kỳ chép: hai mươi niệm, gọi là một nháy mắt, hai mươi lần nháy mắt gọi một lần búng ngón tay; hai mươi búng ngón tay gọi một la phả; hai mươi la phả gọi một khoảnh khắc."

Hai bài kệ trong phần đáp, được chia làm hai:

1/ Kệ đầu nói: "Vì thể của thời gian không thật có nên tướng không có."

2/ Kệ thứ hai nói: "Vì tướng của thời gian là không nên thời gian cũng không."

Nửa bài kệ trên, nói thời gian không có tự thể. Nửa kệ dưới nói vì thể là không, nên tướng là không. Nếu quá khứ cũng dừng lại thì là hiện tại, không gọi quá khứ. Nếu quá khứ không dừng lại thì mất tự tướng, mà mất tự tướng thì không có tự thể của thời gian, tức là không có quá khứ. Đồng với "quá khứ trong quá khứ" của Bách luận: không gọi là quá khứ. Vị lai cũng thế, nếu vị lai chưa có, thì là "không", không thì chẳng có thời gian. Nếu vị lai đã có thì là hiện tại, cũng không có vị lai.

Hai môn trước đã trách không có quá khứ: vì "quá khứ" không, nên hai thời gian còn lại cũng không.

Lại nữa, nếu "thể" của thời gian dừng lại thì thường, là một niệm không có năm, tháng. Đã không có năm, tháng, cũng không có một niệm. Nếu thời gian không ngừng lại, thì mỗi niệm đều diệt, đều không có nối tiếp nhau, đâu có số năm? Ông vốn tích giờ thành ngày, tích ngày thành tháng, tích tháng thành năm. Do đó, nếu một ngày diệt thì sẽ có "sau", không có "trước", làm sao tích ngày thành tháng? Nếu ngày không diệt, thì chỉ có một ngày, tức là có trước, không có sau, đâu còn được tích ngày thành tháng? Vì thế, nên dừng lại, không dừng lại đều không thể.

Nghĩa khác nói: "Mười kiếp là một niệm", đây là trí lực của Phật như vậy. Nay, hỏi nếu thật sự có thời gian dài, ngắn, thì làm sao được như thế? Nếu dùng Phật lực làm cho dài, ngắn tự tại, thì lẽ ra cũng do oai lực Phật, nên sắc được là tâm? Lại hỏi: "Nếu thời gian là thường,

thường thì không có ba đời? thời gian vô thường, niệm niệm sinh diệt, cũng không có ba đời?" lại thường nói: "Niệm đầu của vô minh chưa có bốn trụ địa, để gọi là ban đầu. Đã chưa có sau, thì đâu được có ban đầu? Nếu chưa có sau, mà gọi là đầu, thì cũng có thể gọi là sau. Lại, nếu không có sau, mà gọi là ban đầu thì là ban đầu tự nhiên, lại nếu không có sau, mà có đầu, thì lẽ ra cũng không có ban đầu, có sau?

Nửa trên của bài kệ thứ hai, nói do vật mà có thời gian, thì vật thể là "thể" của thời gian.

Nửa bài kệ dưới nói vì vật là không, nên thời gian không, như do các vật như hoa quả v.v... mà biết được thời gian mùa xuân, thu. Các vật như hoa quả v.v... vì đã dùng nhiều cách phá trên đây, nên không có vật. Vì không có vật thể, nên thời gian là "không".

Ông hỏi: "Thời gian, và pháp đối đãi nhau, tức là không làm "thể" lẫn nhau? lại hỏi: "Thời gian không có tự "thể" riêng, ý thức "duyên" lẽ ra không được, lẽ ra cũng không phải là pháp trần, mà ý thức duyên thì được. Lại là pháp trần, thì lẽ ra có tự thể riêng? Nếu không có tự "thể" thì không có thời gian. Lại, nếu hiện tại đối đãi với vị lai, thì lẽ ra tồn tại lẫn nhau, nếu không thể tồn tại lẫn nhau, thì không thể đối đãi!

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 9 (Phần 1)

PHẨM NHÂN QUẢ THỨ HAI MƯƠI

Hỏi: "Trên đây, mổi phẩm đã phá nhân, quả rồi. Nay, vì sao nói lại?"

Đáp: "1/ Nhân, quả là tông chỉ lớn của các nghĩa, căn bản của lập tín. Kẻ mê "hoặc" thì thường sai lầm, dù phẩm trên đã phá tóm tắt, nhưng phải nói lại tiếp theo ở dưới."

Như bốn tông của ngoại đạo đã chấp tà nhân, tà quả, không đồng với mười nhà, mà người Đại, Tiểu thừa đã nói, nên biết nhân quả khó nói, nêu phải nói lại.

2/ Trên đây, dù phá nhân, quả để thành lập pháp khác, như phẩm Nhân Duyên phá nhân, quả của bốn duyên là để hoàn thành nghĩa vô sinh, cho đến phẩm năm ấm, phá nhân quả vì thành lập không có nghĩa năm ấm, tất cả đều chưa chánh nói về nhân quả. Nay, vì muốn chánh nói về vấn đề nhân quả, nên có phẩm này.

Nếu theo dõi gần đây, thì sinh ra từ phẩm thời gian, người ngoài nói: "Không có thời gian ba đời, thì đâu có pháp nhân quả, mà về đạo lý của nhân quả thì không thể làm cho "không", nên lẽ ra có thời."

Hỏi: "Có mấy thứ nhân quả?"

Đáp: "Tóm tắt có ba thứ:

1/ Nhân quả sinh nhau, như loại đất sét, bình

2/ Nhân quả duyên nhau, như phái nắm tay, ngón tay.

3/ Nhân quả liễu nhân, như đèn soi tỏ vật, vạn hạnh sinh ra pháp thân.

Hỏi: "Phẩm này vì phá nhân, quả hay vì là trình bày nhân quả?"

Đáp: "Trong mỗi phẩm đều có hai nghĩa: bày tỏ, phá. Vì tìm tòi nhân quả thật tánh của Đại, Tiểu trong, ngoài đều hoàn toàn không có xuất xứ, nên gọi phá nhân quả, vì con người chấp thật tánh, tức nghĩa phá nhân quả, nên Luận chủ xét thấy cần phải phá chấp đó.

2/ Thận tánh của nhân quả đã dứt trừ, mới được nói về nhân duyên nhân quả. Đã gọi là nhân duyên, thì nhân quả rõ ràng mà thường vắng lặng, nên phát quán trong nhân, tất nhiên, mọi hí luận sẽ mất.

Phẩm này được chia làm hai phần:

Phần thứ nhất, phá riêng nhân quả của mười nhà.

Phần thứ hai, phá chung tất cả nhân quả. Phá nhân quả của mười nhà tức là mười đoạn, cũng được kết thúc thành năm cặp:

1/ Một cặp "có" "không"

2/ Một căp cho, không cho, cũng gọi là diệt, không diệt.

3/ Một cặp cùng lúc, trước sau

4/ Một cặp diệt biến, không diệt biến

5/ Một cặp phổ biến, không phổ biến

Đầu tiên, một cặp "có" "không", gồm có bốn kệ, tức là bốn biệt:

Kệ đầu nói trong nhân có quả, đâu nhờ duyên sinh.

Kệ thứ hai, trong nhân không có quả, duyên nào có thể sinh?

Kệ thứ ba, lại phá có quả: "Nếu torng nhân có quả, quả phải đủ bốn trần, thì các căn nhận lấy được."

Kệ thứ tư: "Lại Phá "không": Nếu trong nhân không quả thì nhân sẽ đồng với phi nhân, sở dĩ bốn kệ kết hợp xen nhau đã phá. Do phá "có" rồi, người ngoài thì chấp "không", cho nên phá "không". Tiếp theo phá "không" xong, người ngoài lại y cứ chấp "có", nên lại phá "có". Phá "có" rồi, y theo cũ để nắm lấy "không", vì lối chấp của họ không nhất định, nên kết hợp xen nhau phá "không".

Lại, luận này phá có nhiều môn. Trên đây, do "có", "không" đều so sánh, nay "có" "không" này liền lạc với nhau. Vì duyên thích hợp không đồng, nên có môn phá không phải một.

Hỏi: "Vì sao trong mười nhà, trước là phá "có" "không"?"

Đáp: "Vì "có", "không" là gốc của đoạn, thường. Đoạn, thường là rễ của mọi kiến chấp. Nay, vì muốn nghiên cứu cùng tận cội rễ đó, nên phải phá trước. Hơn nữa, nhân quả của Phật pháp chính là Trung đạo, "có" "không" chính là chướng ngại ngăn che Trung đạo. Lại, Tăng-khư, Vệ-thế là tông của ngoại đạo; Thượng tọa, Tăng-kỳ là gốc của các bộ. Vì trong, ngoài như thế chính là thức chấp "có" "không", nên phải phá trước.

Hỏi: "Vì sao không phá vừa có, vừa không, chẳng phải có, chẳng phải không có?"

Đáp: "Cũng có và chẳng phải không có, vẫn là nghĩa "có", "cũng không", và "chẳng phải có" vẫn là nghĩa "không", cho nên chỉ phá hai

quan điểm thì bốn tông thâu nhiếp.

Đầu tiên, văn xuôi lập; tiếp theo, là kệ phá, tức là Thượng tọa và Tăng-khư đồng nói trong nhân có quả.

Chấp có quả, có ba nghĩa:

1/ Vì hiện thấy quả từ nhân, nên trong nhân có quả

2/ Vì nhờ duyên thì sinh, nên biết trong duyên "có". Nếu trong duyên "không" thì cho dù hợp cũng không sinh.

3/ Vì tin lời Phật nói, như kinh chép: "Vì có tánh sinh, nên sinh có thể sinh."

Nửa kệ trên, là nhắc lại, nửa kệ dưới, phá.

Người ngoài bào chữa rằng: "Trong nhân không có việc quả, vì phải nhờ duyên hợp, nên sinh ra quả sự, vì sao khó nói không cần duyên hợp mà sanh? Đáp: Trong nhân sau cùng là không có nghĩa quả trong nhân, bởi trong nhân không có sự mà sinh ra ở sự, phải biết rằng, sự này xưa "không", mà nay có, nên là không có quả trong nhân.

Lại nữa, nếu duyên hợp, phát ra sự, thì lẽ ra cũng hòa hợp mới có lý. Nếu lý tự có thì lẽ ra cũng như thế. Lại, nếu sự nhân ở lý, thì lẽ ra lại có sở nhân. Nếu sự nhân lý, thì sự có thể là có. Lý đã không có nhân, thì lẽ ra không có lý.

Lại hỏi: "Vì vốn "có" rồi, thì đâu cần "duyên" hợp. Nếu "duyên" hợp rồi mới có, nếu vốn có rồi thì đâu cần duyên hợp, nếu duyên hợp rồi mới có thì khi chưa hợp tức là "không". Dù nhờ duyên hợp, nhưng sau cùng quả không sinh.

Hỏi rằng: " v.v... trở xuống, là lập trong nhân không có nghĩa quả, vì là nghĩa hai đời "không" của Vệ-thế, Tăng-kỳ.

Nửa kệ trên trong phần đáp, là nhắc lại nửa kệ dưới, là phá. Y phá rằng: "Trong nhân không có quả, cái "không" này và cái "không" của hư không, sừng thỏ không khác nhau. Hư không, sừng thỏ, duyên hợp vẫn không sinh. quả cũng như thế, quả theo đuổi có thể sinh, hư không thì chẳng sinh, hư không có thể "không". Quả lẽ ra chẳng phải không có. Nếu cả hai đều cùng "không", thì hư không chẳng sinh mà quả sinh, cũng có thể hư không đáng lẽ ra sinh mà quả không sinh.

Nửa trên của kệ thứ ba, là nhắc lại "có"; nửa kệ dưới, là chính thức phá.

Bình trong đất sét của ngoại đạo có đủ năm trần, thì năm căn nhận lấy năm trần lẽ ra được. Bình của pháp nội là do bốn trần hình thành, bốn căn lẽ ra biết. Lại, bình trong đất sét của pháp nội là giả, thì lẽ ra tâm tưởng được, mà đều không như thế, nên biết là "không".

Nửa trên của kệ thứ tư, là nhắc lại là “không”

Nửa kệ dưới, là chính phá. Phá có ba ý:

1/ Tướng và “đều không”, thì nhân đồng với “chẳng phải nhân”, tướng và không sinh.

Lại, nếu đều là “chẳng phải nhân”, thì sẽ không có nhân, vì nhân là “không”, nên “chẳng phải nhân” cũng “không”.

2/ Tướng và “đều không” thì “chẳng phải nhân” đồng và nhân, tướng với đều là nhân không “chẳng phải nhân”. Đã không có “chẳng phải nhân”, cũng không có nhân.

3/ Cả hai đều là “không”, mà có nhân, chẳng phải nhân là lẽ ra cũng có hai đều là nhân mà có cái “có”, “không”. Lại, đồng với “đều là không có”, lẽ ra cũng tìm kiếm lửa ở nơi nước, tìm sữa ở nước, thì nhân quả rất rối loạn.

Hỏi: “Nhân vì quả v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá một cặp cho quả, không cho quả. Trước là phá nhân cho quả, làm nghĩa nhân. Tiếp theo, là phá nhân không cho quả, tạo ra nghĩa nhân. Đầu tiên là lập; tiếp theo là phá.

Trong phần lập, người ngoài tránh hai quan điểm “có”, “không” ở trước vì nhân cho quả, tạo ra nhân, nên chẳng phải trong nhân đều “không”, mà nhân cho rồi tức là diệt, không được nói trong nhân có quả.

Sư Luận Thành Thật nói: “Nhân là hữu vi, gồm có hai nghĩa:

1/ Tánh diệt

2/ Chuyển biến

Vì tánh diệt, nên nhân diệt, quả sinh. Vì nghĩa chuyển biến nên chuyển nhân thành quả.

Lại nói: “Nhân của một niệm, nói lên sức quả đủ, nên có thể sinh ra quả, vì nhân là hữu vi, nên cũng sinh ra bèn diệt, cũng là nghĩa này. Vì cảm sức quả đủ, nên gọi là cho quả. Nghĩa là tánh diệt, được gọi là diệt, nên văn Luận Thành Thật nói: “Nhân này cho quả, tạo ra nhân, báo đã diệt sinh ở sau.”

Lại nói: “Tạo ra nhân rồi diệt, mà vì sức thành tựu tồn tại, nên có thể cảm quả, cũng là nghĩa này.”

Nửa kệ trên, là nhắc lại nửa kệ dưới, là phá.

Vả lại, hỏi về nghĩa chuyển biến của tánh “diệt” ở trước, ông chỉ là một nhân của sữa. Nếu nói sữa kia tiêu mất, thì sẽ không có khả năng chuyển sữa thành lạc. Nếu nói sữa chuyển thành quả lạc, thì không được nói sữa tiêu mất. Nay, bèn nói tạo ra mà lại tiêu mất, thì sữa sẽ

có hai thể:

1/ Thể tiêu mất ở trước

2/ Thể của sữa, chuyển thành lạc, vốn đã lập một sữa thì đâu có hai ư?

Lại hỏi: "Nhân cho quả, nếu đã có quả, thì đâu cần cho ư? Nếu quả kia là "không", thì làm nhân cho cái gì? Họ bào chữa rằng: "Vì đạo lý có quả, nên cho quả, tạo ra nhân. Nếu lý khác "không" thì chẳng cần cho. Nếu chẳng khác với chẳng thì sẽ không có thể cho. Lại nữa, quả của ông nếu có lý", lại có "cái vô lý", thì sẽ như Trăm luận nói, "hoặc sẽ có cái có, hoặc sẽ không có cái không có".

Lại, vấn nạn nghĩa của Khai Thiện rằng: "Có thành tựu hiện tại, lại có hiện khởi ở hiện tại. Thành tựu hiện tại là sẽ "năng duyên" làm bất duyên? Nếy "năng duyên" thì là hiện khởi, không gọi thành tựu; nếu không là chủ thể duyên, thì đồng với bất tương ưng sử của Tỳ-bà-xà-bà-đề. Lại, Khai Thiện cũng là nghĩa quá khứ của quá khứ. Niệm ban đầu dứt diệt cũng là một quá khứ, thành tựu vị lai, hiện tại được quả rồi liền diệt, lại là một quá khứ, đồng với "mất rồi lại mất" của Ca Diếp Tỳ. Lại nữa, nhân của ông là một có diệt, tức là có hai thể:

1/ Nhân hiện khởi

2/ Là thành tựu nhân của vị lai, hiện tại, nên cũng là hai thể. Nếu nói chỉ là một thể, trải qua hai thời, thì nhân pháp, giả gọi là thời. Đã có hai thời thì sẽ có hai pháp, tức là sẽ có hai nhân, hai quả.

Lại hỏi: "Nếu được quả rồi, thì sẽ không có thành tựu nữa, lẽ ra cũng được quả rồi, không gọi quá khứ. Nếu quá khứ rồi, cũng gọi quá khứ, lẽ ra cũng được báo rồi cũng gọi là thành tựu."

Hỏi: "Nếu cho rằng nhân không cho quả v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá nhân không cho quả tạo ra nhân. Người ngoài lẫn tránh hai thể trước, chỉ lập nhân diệt, quả sinh?"

Nửa kệ trên, trong phần đáp, là nhắc lại, nửa kệ dưới, là phá. Y phárằng: "Nhân diệt trước khi không có quả, là không có nhân, thì làm sao quả được khởi? Giả khiến cho quả khởi, thì là quả của không có nhân.

Lại nữa, kệ trước đã nói quả sinh rồi diệt, thì có lỗi hai nhân. Nay, nói nhân diệt rồi quả sinh, thì sẽ có lỗi "không" nhân. Trước là phá nghĩa của Thành Thật; sau là phá nghĩa của tỳ-đàm , cũng là phá Đại Chúng bộ trước kia. Sau, sẽ phá nghĩa của Thượng Tọa bộ.

Đến Trường an, thấy Nhiếp luận sư lập hai nghĩa:

1/ Lập văn huân tập không diệt, làm báo Phật

2/ Lập huân tập diệt, không làm báo Phật

Nói làm Phật, sẽ rơi vào lỗi hai thể:

1/ Nghe Huân tập chuyển làm báo Phật là vô thường làm nghĩa thường.

2/ Nghe huân tập là hữu vi, lại là nghĩa "diệt", nên một nghe huân tập rơi vào hai thể.

Tiếp theo, là lập diệt: Tất cả các công đức đều sinh ra từ trong thể chân như. Nghe huân tập chỉ làm duyên tăng thượng cho sinh, sự thật không làm báo Phật, cho nên diệt. Như nhân công v.v..., chỉ vì cây phác vàng, tạo ra sợi chuyền vàng, mà vàng tự nó xuất phát từ cây phác vàng, đây là nghĩa nhân diệt mất.

Lại, Sư Thành Thật vốn chấp tâm Kim cương có hai nghĩa:

1/ Tánh của thật pháp diệt

2/ Nghĩa chuyển nối tiếp nhau làm Phật

Nay, nghe huân tập không diệt, chuyên gia là nghĩa của Thành thật.

Hỏi: "Lúc mọi duyên hợp v.v... trở xuống, là cặp thứ ba, phá cùng lúc điểm, trước, sau: Kệ đầu, phá cùng lúc. Ý hỏi rằng: "Lúc các duyên hợp, thì có quả sinh, nên chẳng có lỗi "vô" nhân, cũng là năm ấm cùng lúc thành người của Thành Thật, và nghĩa tám tướng khởi chung cùng lúc của phái Tát-bà-đa.

Lại nữa, người Số luận cho rằng: "Vị lai đã có nhân quả, tức là cùng lúc nhưng vị lai, hiện tại sinh là nhân trước, quả sau."

Đáp rằng v.v... trở xuống, là nửa kệ trên, là nhắc lại nửa kệ dưới, là phá. Ý phá rằng: "Về đạo sinh nhau, vì chủ thể sinh là "có", nên có thể sinh ra cái khác; đối tượng sinh là "không", nên từ cái khác sinh. Nếu lập cùng lúc "có", "không" thì đều "không". Đều "không", thì chỉ là đối tượng sinh, mất đi chủ thể sinh, đều cùng có, thì chỉ là chủ thể sinh, mất đi đối tượng sinh. Vì thế, nếu cùng lúc mà mất chủ thể, đối tượng, được chủ thể, đối tượng thì mất cùng lúc. Phá nghĩa do lai: mà ấm người của ông đã là cùng lúc, sao không nói người là nhân của ấm, bờ mé là quả của con người?"

Lại Niết-bàn chép: "Chúng sinh, danh sắc ràng buộc, lẫn nhau lẽ ra lại làm nhân lẫn nhau, lại làm thể lẫn nhau. Lại hai pháp cùng lúc, thì lìa pháp sẽ không có thời gian riêng. Thời gian một thì pháp một, pháp hai thì thời gian hai. Nếu thời gian một, pháp hai, thì lẽ ra cũng thời gian hai pháp một?"

Lại người khác nói: "Lúc nhân diệt là lúc quả sinh, sinh thì "có",

diệt thì “không”, làm sao cùng lúc?”

Lại, cùng lúc nói nhân quả: cũng có thể cùng lúc có trước, sau.

Phá nghĩa của Số luận: “Nhân pháp giả gọi là thời gian. Nếu chín pháp khởi chung thì sẽ có chín thời. Nếu nói cùng một lúc chung, thì lẽ ra cũng cùng một pháp. Nhân, quả không được một pháp, nhân quả cũng không được cùng lúc.

Từ câu: Hỏi: “Nếu trước có chủ quả v.v... trở xuống, là đến đây, ở trên gồm có ba nghĩa:

Hai cặp đầu, phá nhân trước, quả sau.

Tiếp theo, một lượt phá nhân quả cùng lúc. Nay, phá quả trước, nhân sau, ba nghĩa này thâu nhiếp tất cả. Trước lập, tiếp theo phá. Trong kinh và nghĩa đều có lối chấp này. Như nguyên nhân chưa tu ở tinh xá của Tu đạt, là vì có quả của thiên đường. Nan đà thật ra chưa trì, phạm, mà có báo khổ, vui, há chẳng phải quả trước, nhân sau ư?”

Lại Sư Đàm Ảnh nói: “Trước có pháp nhà, rồi sau đủ rường cột, cũng là nghĩa này. Lại trong kinh chép: vốn có quả Niết-bàn, sau mới tu hành để nhận lấy.”

Đáp: “Nửa kệ trên, là nhắc lại nửa kệ dưới, là phá. Y phá rằng: “Vốn do nhân có quả, chưa có nhân, đâu được có quả. Nếu chưa có nhân mà đã có quả thì gọi là quả không có nhân.”

Hỏi: “Chính trong kinh đã lập ra thuyết này, vì sao lại phá, còn luận kia phá kinh, không lẽ lại nói ư?”

Đáp: “Kinh nói, có riêng ý sâu sắc, vì khuyên người tu phước, nên nói việc tu đạo, vì răn ác khuyến thiện, nên nói việc của Nan đà. Vì đối với bất đầu có sinh tử là vô thường, nên nói vốn có Niết-bàn là thường. Niết-bàn chưa từng thường, vô thường thì đâu từng là hai cái có bản, thỉ ư?

Lại, quả trước, nhân sau, như mạng căn sinh riêng của người Số luận, mà về sau, dùng tùy thuộc một sử nhuận sinh trong mười sử, làm cho một thời kỳ kiên cố. Mạng căn là chủ chính của quả báo chung cho sáu đường ba cõi. Nay, hỏi: “Do đâu mạng căn đến?”

Đáp: “Vì nghiệp nên sinh.”

Hỏi: “Nếu vậy, thì ra là nhân trước, quả sau? Lại, nhân trước diệt, quả mạng căn sinh sau, tức là không có nhân mà có quả? Lại, nếu trước đã có quả, sau khởi phiền não thấm nhuần, tức là thấm nhuần trái ngược. Lại đã có mạng căn v.v..., cuối cùng, đâu cần tùy một nhuận sinh của mười sử ư? Lại, nếu quả có trước, nhân có sau, thì quả đã sinh ở nhân, hóa ra nhân quả lộn ngược?

Hỏi: “Nhân diệt, biến thành quả v.v... trở xuống, là lượt thứ tư, một cặp nhân diệt biến đổi nhân diệt, hay không biến đổi?

Lập nghĩa rằng: “Nhân diệt biến thành quả: đây là nghĩa của người ngoài, chỉ khắc ghi diệt tức là biến đổi, nên nhân diệt thì biến thành quả.

Nửa kệ trên, trong phần đáp, là phá tạo nhân đến quả.

Nửa kệ dưới, là phá lại sinh. Câu đầu, là nhắc lại câu tiếp theo, là phá.

Phá rằng: “Đã nhân biến thành quả, thì “thể” của nhân không tiêu mất. Vì “thể” của nhân không tiêu diệt, nên nhân đến quả.”

Nửa kệ dưới, là phá lại sinh. Nghĩa là lúc làm nhân là một lần sinh, khi đến quả, lại là một lần sinh, nên là lại sinh. Đây là trực tiếp làm cho một vật kia lại sinh lần nữa, cho nên thành lỗi.

Lại, phá nghĩa của người khác rằng: “Nếu nhân biến thành quả, thì quả sẽ không khác với nhân, lại là nhân trước tạo ra quả sau, như người họ Trương ở phương Đông, đến ở phương Tây, thì người họ Trương cũng vẫn là người họ Trương. Nếu nhân “khác” với quả, thì nhân tự nó đã tiêu diệt trước, chứ chẳng phải nhân tạo thành quả. Lại hỏi: “Nếu nhân biến thành quả, thì nhân phải khác với quả; nếu nhân đó không khác thì lẽ ra không biến đổi. Lại, như biến đổi nai đầu đàn xưa đến với Đức Phật, thì Phật lẽ ra là nai? Nếu không phải là nai, thì quả phải khác với nhân, tất nhiên, nhân đã diệt trước khi không có quả, tức là không có nhân, không có nhân, làm sao có quả?”

Lại hỏi: “Vì diệt mà biến đổi hay không diệt mà biến đổi ư? Nếu diệt thì không có thể làm biến đổi, nếu không diệt thì sẽ không biến đổi?”

Lại, sinh rồi lại sinh, như Khai Thiện nói: “Lúc tạo ra nhân là một lần sinh. Về sau, sẽ thành tựu vị lai, hiện tại, lại là một lần sinh nữa, thì sẽ rơi vào nghĩa lại sinh?”

Văn xuôi được chia làm hai:

Đầu tiên, giải thích bản kệ; tiếp theo, là phá nghĩa “khác”. Nhân sinh trước, nhân sinh chung, nghĩa là nhân sinh trước là nhân quả sinh nhau, nhân sinh ở trước, quả sinh ở sau, nên gọi nhân sinh trước.

Nhân sinh chung, nghĩa là nhân quả tương duyên, như rường cột và ngôi nhà cùng có một lúc, gọi là nhân sinh chung. Hai thứ nhân này thâu nhiếp chung tất cả lại thấy rõ. Văn đã trình bày nhân quả sinh nhau, tự có hai thứ:

1/ Đồng thời, như sinh lớn, nhỏ.

2/ Trước sau, như nhân quả của nhân báo.

Nay, vì muốn bác bỏ nhân sinh trước, nên phân biệt dứt trừ sinh chung, nói nhân sinh trước, sẽ rơi vào lỗi lại sinh.

Hỏi: “Vì sao không giải thích nửa kệ trên ư?”

Đáp: “Vì nhân đến với quả, vẫn là nghĩa của người ngoài, nên không cần giải thích.”

“Nếu cho là nhân tức biến đổi v.v... trở xuống, là lớp thứ hai, phá lại nghĩa “khác”. Gồm phá hai nhà: Đầu tiên, phá “tức” biến đổi, người ngoài bào chữa: “Nhân tức biến thành quả, chỉ có một lần sinh, không có lại sinh, vì cho nên nay phá rằng: “Đã nói là nhân kia “tức”, thì không được gọi là biến. Nếu nói nhân kia biến đổi, thì không được gọi “tức”. Như nhãn “tức” mục, thì không được gọi biến đổi.

Hỏi: “Nhân không diệt hết v.v... trở xuống, là bào chữa lần thứ hai: “Danh diệt, mà “thể” thường còn, vì “thể” còn, nên dù biến đổi mà “tức”, vì gọi diệt, nên dù tức mà biến đổi. Người khác nói: “Ngày xưa, nai đầu đàn chính là thân ta. Thần minh của nai, không khác với thần minh của Phật, nhưng tên nai diệt, tên Phật sinh. Thần minh của người, lìa cũng không khác, chỉ tên mất, tên sinh mà thôi.

Lại nữa, theo nghĩa của Tăng-kỳ thì tâm tánh vốn thanh tịnh, chẳng phải nhân, chẳng phải quả, ở nhân, gọi nhân, trước sau vẫn là nhất tâm, nên nói là “thể” “một”. Tên, chữ có khác nhau, nên tên mất, tên sinh.

Lại như ngoại đạo từ tế đến thô, từ thô đến nghĩa tế, cũng như thế.

Lại, Sư Nhiếp Luận nói: “Thể của lê-da không sinh, diệt, danh, dụng thì sinh diệt cũng là nghĩa này. Và, nghĩa này trái với kinh Lăng-già, bởi Lăng-già nói nghĩa của tám chứng diệt.”

Đáp rằng: “Cục đất sét diệt trước, rồi sau, bình sinh ra, không gọi là biến đổi, nhưng vì lấy danh gọi “thể”, dùng “thể” để thích ứng với danh, ở danh đã diệt, thì “thể” cũng diệt, đây là diệt trước, sinh sau, há là biến đổi ư? Lại, “cục đất sét không sinh một mình”, câu này nói không chỉ danh sinh ra mà ở “thể” cũng sinh. Đối với câu trước; không chỉ danh diệt, mà “thể” cũng diệt.

Lại, người ngoài nói có hai nghĩa:

1/ Thể của nhân không diệt

2/ Trong nhân có quả

Ở trước đã phá “thể” không diệt, nay sẽ phá nghĩa “có”, lại là phá “thể” của cục đất sét kia nhất định không diệt: đã hợp hai vật tất nhiên,

“thể” không nhất định.

“Nếu chỉ có danh”, một câu này nói rằng: “Nếu ông chỉ nói rằng danh diệt, danh sinh, thì lẽ ra chỉ có danh, tức không có “thể”, thì vật gì biến đổi ư? câu này chứng tỏ rằng, danh diệt, “thể” cũng diệt, danh sinh, “thể” cũng sinh, như năm sự: hình, thời, lực, biết, danh v.v... của Trăm luận, vì khác nhau, nên đều diệt, đều sinh.

Phá nghĩa của người khác: “Cái lý một cục đất sét của ông khi chưa nặn thành chiếc bình, đã có đủ các vật dụng. Ông nói lúc đất sét đã được nắn thành chiếc bình, lý khác không phải số duyên diệt ấy, lẽ ra cũng có lý khác nhau của bình, lý bình được hình thành?”

Đáp: “Cũng có lý khác nhau của bình, như một cục đất sét, tùy thuộc nắn một vật, vật thể khác đều dị biệt.”

Hỏi: “Đã không được cùng lúc đều hình thành, cũng không được cùng lúc đều khác nhau?”

Đáp: “Hình thành vật thể của một sự, vì vấn nạn không được cùng lúc đều hình thành.”

Hỏi: “Các lý đã đều “có”, sự cũng đều “có” chăng?”

Đáp: “Vì sự ngăn ngại nhau, nên không được cùng lúc đều “có”, về lý thì không ngăn ngại nhau, nên được đều có cùng một lúc. Hỏi về lý có, sự có, thì lẽ ra lý ngăn ngại, sự ngăn ngại. Nếu lý không ngăn ngại, thì lý cũng “không”.

Hỏi: “Nhân dù diệt mất v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá diệt không biến đổi: trước diệt mà sau biến đổi, đã rơi vào hai lần sinh. Cho nên, nay nói rằng: “Chỉ nhân diệt trước, mà quả sinh sau, sẽ không có lỗi lại sinh.”

Nửa kệ trên trong phần đáp, phá nhân mất; cho nên không có nhân, thì cái gì sinh ra quả ư?

Nửa kệ dưới, là nói nhân không mất, tức nhân ở quả, thì làm sao sinh ra quả, như gạo mất, thì không thể nấu cơm, không mất thì gạo còn, cũng không có cơm, cho nên lại phá “không mất” của người ngoài kia. Nghĩa là người ngoài lập nhân, quả, chỉ có hai việc: mất, và không mất. Nếu phá “không mất”, thì họ bèn lập “mất”, nếu phá “mất”, thì họ lại lập “không mất”, nên cứ phá tới, phá lui mãi.”

Hỏi: “Cách phá này có khác gì với cách phá ở kệ trước không?”

Đáp: “Trên, với cách phá lại sinh của người ngoài kia, nay, nhóm họp lại, làm cho bất sinh. Lại, như có đủ mất, không mất trong một nghĩa của Luận Thành Thật v.v..., cho rằng, pháp thật thì mất, nối tiếp nhau thì không mất, nên phá đủ: mất, không mất. Vì lẽ, pháp thật mất,

thì sẽ không có nhân sinh ra quả, sự nối tiếp nhau không mất, thì nhân lẽ ra ở quả.

Lại, văn này chia ra nghĩa cảm ứng, nay hỏi: "sẽ sinh thiện cảm: thiện này vì là có? hay vì là không có ư? Nếu là có thì cần gì cảm ư? Nếu cho rằng, về lý thiện cảm mà sự ứng, thì nhân lý cảm cảm sự, nghĩa của ông không có chúng sinh, mà thôi, nếu có chúng sinh thì sẽ có tất cả lý thiện. Tất cả chúng sinh thường năng cảm Thánh, thì không cần tu sự thiện để chiêu cảm quả sự. Lại hỏi: "Chưa có việc thiện mà đã ứng, cho nên lẽ ra cũng chưa có ứng mà đã có việc thiện?"

Lại hỏi: "Về nghĩa cảm, nếu chưa có sự thì không được cảm quả, lẽ ra cũng chưa có việc thiện chưa được cảm Thánh?"

Lại hỏi: "Nghĩa cảm ứng của ông sao không đối nhau? Về lý thì ứng cơ lý; về sự thì ứng với cơ sự, mà lý, cơ cảm sự, thì lẽ ra cũng sự cơ cảm lý?"

Kế là hỏi: "Người hay cảm điều thiện trong hai đời quá khứ hiện tại, ở việc thiện đã có, thì cần gì cảm ư? Nếu nói vì tăng trưởng sinh điều thiện, cho nên cảm thì khi chưa có việc thiện sẽ không nên cảm, làm sao được sinh một niệm thiện đầu tiên ư? Nếu một niệm thiện tự sinh, thì đã không cần Thánh ứng: Về sau, lẽ ra cũng tự sinh, không cần ứng."

Lại hỏi: "Trang Nghiêm: "Hai đời đã là nghĩa "không" thì đâu được thành tựu quá khứ, đã thành tựu quá khứ, sao lại nói "không". Nếu nhân của quá khứ cảm quả vị lai, thì lẽ ra giải quá khứ cũng cắt đứt chiêu cảm vị lai, nếu chiêu cảm là không thì chẳng cắt đứt, lẽ ra cũng quả không có, nên không thể cảm."

Lại hỏi về nghĩa thành tựu của Quang Trạch: "Kinh nói: "Hữu vi vô thường, mà ông nói khởi một niệm thiện, ác, là công dụng thường, há không trái với kinh hay sao? Lại, trong vô thường này có thường, là trong thường có lỗi vô thường."

Hỏi: "Nhân này khắp có quả v.v... trở xuống, là phần thứ năm, một cặp khắp, không khắp. Hễ chấp nhân quả thì đều tự bất đồng, thấy trong sen có hạt, bèn cho rằng hạt có trước. Thấy đợi "duyên" mới sinh, bèn cho là trước không có. Thấy nhân diệt, quả sinh, liền cho rằng nhân ở trước quả, vẫn là quả làm nhân, bèn cho rằng nhân ở sau quả. Thấy nắm các ngón tay thành nắm tay bèn cho rằng, nhân quả cùng lúc. Thấy chuyển sữa thành lạc, bèn cho là nhân biến đổi tạo ra quả. Thấy trong gương có tượng, rồi cho rằng, nhân thấy đến quả. Thấy hạt giống tiêu mất, nảy mầm, bèn nói là nhân không thấy quả. Thấy dầu chảy ra từ

trong cây gai, bèn nói là có khắp. Thấy mẹ sinh con, bèn nói là không khắp, vì đứa con chỉ ở trong mẹ, không ở tứ chi.

Nay vì muốn tận cùng các chấp nên phải phá đủ.

Bài kệ này nói khắp, thì nêu thể hoàn toàn là lại sinh ra vật gì? Như năm ngón tay khắp, là nắm tay, lại sinh ra nắm tay của vật nào ư? Nếu không khắp thì ông có thể được nắm tay ở một bên, ngón tay ở một bên hay không? Lại, nắm tay không khắp ở ngón tay, vì là ở ngoài ngón tay, hay ở trong ngón tay? Hay ở khoảng giữa đều không thành. Thấy, không thấy cũng vẫn là khắp, không khắp. Khắp cũng là có trước trong nhân, không khắp là không có trước.

Vì nêu thể tức, cho nên nói rằng khắp, cũng nêu thể tắc, cho nên nói là thấy.

Văn xuôi nói: "Thấy" là vì trong nhân đã có nên không cần sinh, không thấy là đều có thể sinh trong nhân, hãy tìm kỹ văn, nói rằng thấy.

Sư Luận Thành Thật nói: "Chúng sinh có lý sanh khắp trong các cõi sáu đường. Người Số luận nói: "Vị lai là "có", có khắp tánh của năm đường ba thừa, đến hai tánh trong ba thừa lúc khổ nhẫn và ba đường ác, đều không phải là số duyên diệt. Nay hỏi: "Kinh Niết-bàn phá Tiên-Ni rằng: "Nếu ngã khắp các cõi, thì tại sao làm thân lại còn tạo nghiệp? Người Số luận cho rằng: "vị lai đã có khắp thân của năm đường, nghĩa là cũng đồng với vấn nạn này." Người Số luận kia bào chữa rằng: "Vị lai chỉ có tánh "có" khác với "ngã" của ngoại đạo." Nay hỏi: "khác này là không, tức là đã có, nếu chưa khác với không thì lấy gì làm tánh?" Lại hỏi: "Do đâu có tánh vị lai này?, nên biết rằng, vốn tự có, và đây là chấp thường.

Lại nữa, "Nếu nói là nhân quá khứ v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá chung nhân quả."

Trước đây, đã phá riêng năm cặp của mười nhà, nay, phá chung, lại có năm cặp:

1/ Phá hợp, không hợp

2/ Phá "không" bất "không"

3/ Phá "một" "khác"

4/ Phá tánh, vô tánh

5/ Phá Kết hợp, không kết hợp.

- Căn cứ bốn kệ đầu, chia làm hai:

1/ Ba kệ trước, là phá hợp

2/ Một kệ sau, phá cả hợp, không hợp

Căn cứ ba kệ, tức ba, đều nói về nhân một đời không hợp với quả ba đời.

Sở dĩ phá hợp, là vì nhân năng sinh quả, gọi là nhân hợp với quả. Quả có thể đáp lai nhân, gọi là quả hợp với nhân.

Hỏi: "Phá nghĩa của người khác rằng: "Nhân quá khứ có thể được quả hiện tại. Quá khứ là diệt mất không có, làm sao có thể sinh ra quả hiện tại. Đây là phá nghĩa thành tựu của Trang Nghiêm.

Nếu quá khứ chuyển đến hiện tại, thì sẽ không gọi quá khứ. Nếu chuyển chuyển đến, thì tức là thường, thường thì làm sao được báo? Đây là phá nghĩa của Khai Thiện.

Lại, "nếu quá khứ có nhân tập có thể sinh ra quả hiện tại, nghĩa này đã gọi "có" thì là hiện tại, không gọi quá khứ. Đây là phá chung các nhà.

Hỏi: Thế nào là "Nhân vị lai được quả vị lai?"

Đáp: "Người khác nói: "Sẽ được lý Phật. Lý ở đương vị lai, thân tịnh sẽ được Bồ-đề, lại, sẽ tu nhân được Bồ-đề.

Lại, sẽ tu nhân, được quả đương lai. Lại nói: "Tất cả chúng sinh luôn có lý sẽ sinh điều tốt lành ở vị lai là căn cơ. Bậc Thánh ứng cơ là quả, đều là việc đó."

Hỏi: "Thế nào là nhân vị lai được quả hiện tại?"

Đáp: "Như cơ cảm ở vị lai, mà Thánh ứng ngay trong hiện tại."

Hỏi: "Nhân vị lai làm quả quá khứ là sao?"

Đáp: "Vì có được lý Phật ở vị lai làm nhân, nên trong hai đời vị lai hiện tại dứt trừ phiền não, cầu Phật. Nay hỏi: "Vị lai đã có thể làm nhân để dứt trừ phiền não, lẽ ra ở vị lai cũng đã có giải để dứt trừ hoặc hiện tại. Lại đương quả ở vị lai đã có thể làm tâm sinh hiện tại, cũng đồng với vấn nạn này."

Hỏi: "Quả hiện tại làm nhân cho quá khứ là sao?"

Đáp: "Đây là nhân giả nối tiếp. Nhân tiếp nối với nhân ở trước, làm cho nhân ở trước không gián đoạn, để làm cho nhân đời sau, tức là nhân hiện tại, quả quá khứ. Quá khứ đâu không nhân hiện tại mà được chuyển đến hiện tại ư?" Lại hỏi:

"Thế nào là nhân vị lai, quả quá khứ?"

Đáp: "Chúng sinh hữu tình nói không có nghĩa này. Nay, nói nhân vị lai là quá khứ, tức vị lai là nhân, quá khứ là quả. Thế nào là hiện nhân hiện quả?"

Kinh nói: "Ngay khi sinh niệm này, Đức Phật từ trong hư không hiện ra." Nhân hiện tại, quả đương lai, có thể hiểu."

Nhân hiện tại, quả quá khứ: Như tu nhân hiện tại, cầu pháp thân vốn có.

Văn xuôi nói quả ba đời, không hợp với nhân ba đời. Đối với nhân ba đời trong bài kệ, không hợp với quả ba đời, qua lại thành lập nhau.

"Lại nữa, nếu không hòa hợp", là phần thứ hai, một kệ phá cả hợp, và không hợp.

Nửa kệ trên, nhắc lại nghĩa không hợp ở trước, nói không có sinh nhau; nửa kệ dưới, là phá nghĩa hòa hợp, không có sinh nhau, hợp là nhân đã hợp với quả, tức là đã có quả, không cần tương sinh, không hợp với nhân này, không hợp với quả là nghĩa không có quả, đều có thể sinh. Nếu nhân là không vô quả v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá "không", bất "không".

Ba kệ được chia làm hai:

1/ Kệ đầu, y cứ nhân "không", bất không để phá.

2/ Hai kệ tiếp theo, căn cứ quả "không", bất không để phá.

Đây vẫn là quyết định, không quyết định của phẩm khứ lai và phá thật có, thật không của phẩm Tác giả, vì đều lãnh hội đại cương của hai phẩm đó, nên tạo ra văn phá này, rất dễ hiểu.

"Nhân quả là "một" v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá môn "một" "khác". Kệ đầu, là nhắc lại cả hai bác bỏ cả hai. Kệ thứ hai, là nhắc lại cả hai nạn vốn cả hai.

"Một" có bốn lỗi:

1/ Chỉ là nhân thì sẽ không có quả; không có quả, cũng không có nhân.

2/ Chỉ là quả không có nhân; không có nhân, cũng không có quả.

3/ Đây là một vật không thể nói nhân quả.

4/ Nhân quả đã là "một", thì tác giả, tác nghiệp cũng là "một". Thợ gốm và bình là "một".

"Khác" cũng có bốn vấn nạn:

1/ Nhân "khác" với quả, cũng "khác" với chẳng phải nhân, thì đều thành chẳng phải nhân.

2/ Nhân, chẳng phải nhân, đều thành nhân.

3/ Nhân thành chẳng phải nhân; chẳng phải nhân thành nhân.

4/ Có nhân, có chẳng phải nhân, thì có "khác", có "không khác".

"Nếu quả nhất định có tánh v.v... trở xuống, là phần thứ tư, phá có tánh, không có tánh.

Kệ đầu, là nói quả có tánh. Nhân không có tánh không thể sinh. Có tánh là có "thể". Như vốn có "thể" của con người, thì không cần

ấm hình thành. Vốn không có "thể" của con người, thì dù ấm hợp, vẫn không thành.

Kệ thứ hai, kết không có nhân quả.

"Nếu từ các nhân duyên", là phần thứ năm, kết "duyên hợp, không hợp, không thể sinh ra quả.

Bài kệ đầu, chính là nói hòa hợp không sinh, làm sao có thể sinh ra quả? Vì nhân không nên quả không có.

Kệ thứ hai kết: hợp, không hợp, đều không có nghĩa sinh, vì quả không, nên nhân không, nên nói rằng: "chỗ nào có pháp hợp?"

Hai kệ này cũng đồng với ý của hai kệ cuối phẩm Nhân Duyên.

Văn xuôi chỉ giải thích hai kệ của môn thứ năm. Hai kệ trước, vì dễ hiểu, nên lược không giải thích.

PHẨM THÀNH HOẠI THỨ HAI MƯƠI MỐT

Lý do có phẩm này có sáu nghĩa:

1/ Bắt đầu tự luận nhân quả từ đầu đến cuối, cuối cùng là nhân quả, gồm có hai mươi môn, tìm tòi “người”, pháp không được. Người ngoài bèn cho rằng, các nghĩa vốn đã thành, vì bị đả phá, nên hư hoại. Đã có thành, hoại, đương nhiên vạn hóa là bất “không”.

2/ Hai mươi phẩm của người ngoài lập ra pháp thế gian mà trên đây, đã lập riêng pháp thế gian có hai mươi khoa.

Nay, lập chung pháp thế gian đều là tướng bại hoại vô thường, cho nên biết có thế gian, tức là trên đây, lập riêng, phá riêng. Nay, vì lập chung, phá chung, nên có phẩm này.

3/ Các bộ Đại, Tiểu trong ngoài đều hư hoại, tức là nghĩa của Long Thọ được thành. Nếu thế, thì không có gì là không có vạn pháp.

4/ Nhân quả là chỗ y cứ của các nghĩa. Nghĩa nhân quả kia đã bị phá, thì lý nhân quả hư hoại. Có hoại thì phải có thành, đó là lý do có phẩm này.

5/ Trên đây, các phẩm thường phá pháp trong phẩm này thì phá pháp ngoài, như lìa, đất thành, hoại. Nay, nói:

“Thế giới vốn không có thành, nay cũng không hoại, tịnh độ của ta không hư hoại, mà chúng sinh thấy cháy hết, đây là thành. Thấy thành mà hoại là thấy hoại. Như hai duyên thấy một chất tịnh uế mà các pháp không hề thành hoại.

6/ Thế gian, ngoại đạo, người Đại, Tiểu thừa nghe trong kinh nói: “Thế giới năm luân thành; thế giới ba tai hoại. Năm ấm hòa hợp thì chúng sinh thành, ly tán, thì chúng sinh hoại, cho đến hiện thấy bình, áo thành, hoại, người sống chết thành hoại. Vì đã trông thấy có thành, hoại, nên khởi nghiệp phiền não ái, kiến, khổ đau, không được giải thoát.

Chư Phật, Bồ-tát thương xót chúng sinh này, nên nói thật không có sự thành, hoại như thế, nên văn dưới đây nói rằng: “Nếu cho rằng, do hiện trông thấy mà có sự thành, hoại, thì đó là si mê, giả dối. Nhưng cảnh, trong thấy đã không, tâm, chủ thể nói cũng như đối tượng nói. Vì đối tượng nói cho không có, nên không có tâm ở ngoài vì chủ thể nói cho không có tâm ở trong. Trong, ngoài đều mờ tối, duyên quán đều vắng lặng, đây gọi là Niết-bàn, nên liền được giải thoát. Do nhân duyên này nên nói phẩm này.

Hỏi: “Thế nào gọi là thành, hoại?”

Đáp: "Gọi thành là các duyên hợp, gọi hoại là các duyên tan, lược nêu bốn nghĩa:

1/ Chỉ cho việc trước mắt: vật hợp là thành; vật ly tan là hoại.

2/ Hai tướng sinh, trụ là thành; hai tướng dị, diệt là hoại.

3/ Năm luân hợp là khí thế gian thành. Kiếp ba tai xảy ra là khí thế gian hoại. Sáu thứ hợp là chúng sinh thế gian thành; ba tiểu kiếp khởi là chúng sinh thế gian hoại.

4/ Căn cứ theo nghĩa, như ngoại đạo hư hoại, pháp Phật thành. Tỳ-đàm hoại, Ha-lê thành. Các bộ hoại, Long thọ thành.

Lại, như người Địa luận, đã dùng nghĩa sáu tướng để giải thích các kinh, đó là tướng chung; tướng riêng; tướng đồng; tướng khác, tướng thành, tướng hoại.

Nay, tìm chung việc thành, hoại như thế không thể được, là nói tất cả pháp vốn tự không thành, nay, cũng không hoại, tức là Trung đạo, phát quán trong nhân thì hí luận sẽ dứt, nên gọi là phẩm. Phẩm được chia làm tám môn:

1/ Môn cộng ly, nói không có thành, hoại.

2/ Môn tận, bất tận

3/ Môn thể tướng

4/ Môn "không", bất không

5/ Môn "một" "khác"

6/ Môn sinh diệt

7/ Môn "đoạn" thường"

8/ Môn ba đời

- Môn đầu,được chia làm ba:

1/ Nêu cả hai đều lìa hai môn.

2/ Giải thích cả hai môn

3/ Kết cả hai môn

Đầu tiên, người ngoài hỏi, chỉ nêu thế gian: hai mươi mốt phẩm phá pháp thế gian, một chương sau cùng này, hỏi nghiêng về thế gian. Lại, vì pháp vô thường của thế gian có ở thành, hoại, nên hỏi riêng về thế gian, hiện là tướng bại hoại: Hai mươi chương trước, Luận chủ đã dẹp bỏ mọi nghi ngờ vấn nạn. Nói chung, người ngoài đều khuất phục vì thế, nên nói "hiện là tướng hại hoại".

Lại, trên đây, đã nêu thành môn, lập nghĩa. Nay, một chương này căn cứ môn hoại, lập nghĩa, hiện thấy các nghĩa về ngã đều hoại, hẳn phải có thành.

Nửa kệ trên trong phần đáp, chia ra hai môn cộng ly, để nói không

có hoại. Sở dĩ trước kia đã nói không có hoại, là do người ngoài cho rằng nghĩa của mình đã hoại, nên trước hết phải xem xét.

Nửa kệ dưới, nói về cộng ly không thành, có thể hiểu. Tiếp theo, ba kệ giải thích không có thành hoại, được chia làm ba phần khác nhau:

1/ Kệ đầu, giải thích môn lìa thành không có hoại.

2/ Kệ thứ ba, giải thích môn lìa hoại không có thành.

3/ Một kệ trung gian, giải thích môn thành, hoại, đều không có thành, hoại.

Đã là hai lìa, sở dĩ giải thích "lìa", là do cái chung kia, cho nên giải thích "cộng".

Hỏi: "Vì sao văn nêu sự sinh tử để phá người ngoài ư?"

Đáp: "Người ngoài cho rằng, tự lập chịu khuất phục là chết, Luận chủ đi suốt qua sống, nên phá người ngoài, cũng không cho người ngoài chết? Ông ở trên đây được sanh, nay có thể chết, trọn chưa từng sống nay làm sao chết? Có thể cho rằng tìm sinh không được, tìm chết cũng không được!"

Vô thường chưa từng có lúc nào không ở trong các pháp, nghĩa là bốn tướng của người ngoài thường đều đã có, có sinh, trụ, tức sẽ có dị, diệt theo sau.

Trên đây, đã căn cứ vào sự sinh tử thô của đại thời kỳ, để nói lên không có thành hoại. Nay, nói mỗi niệm sinh diệt vi tế, cũng không có thành hoại, lại tức phá hai thứ sinh diệt thô, tế này.

Văn xuôi lại dựa vào trình tự kệ của môn chương trước để giải thích, không dựa vào ba kệ sau để giải thích.

Đầu tiên, giải thích hai môn cộng, ly không có hoại.

"Nếu lìa tức hoại, hoại chung v.v... trở xuống, tiếp theo, là giải thích hai môn cộng ly không thành."

Phần đầu, chia làm hai tiết khác nhau:

Trước, giải thích lìa thành không hoại có ba: nêu, giải thích, kết.

Trong giải thích, gồm có hai phá:

1/ Phá tạo tác không có nhân

2/ "Lại, thành pháp v.v... trở xuống, tiếp theo, là phá tạo tác không có quả."

Hoại là quả của thành, thành là nhân của hoại? Đã không có nhân của thành, nên không có quả của hoại.

Cho nên v.v... trở xuống, là phần thứ ba, kết.

Phá thành chung có hoại, cũng có ba: Tiêu biểu, giải thích, kết.

Trong phần giải thích nói rằng: "Trước là pháp, thành riêng, mà

về sau có hợp, là nói thành và hoại chung, thì sẽ trở thành hoại; hoại và thành chung, loại thành nên không thành, không thành thì thành, thì không có hoại.

Không loại. Nay, nếu ông muốn hợp, thì chủ yếu ở hai thể trước, mỗi thể đều thành, sau đó mới được hợp, nên nói rằng: "pháp trước thành, mà sau có hợp". Ông đã không được hai thể đều thành, thì làm sao hợp ư?

Pháp hợp không lìa, "khác": giả thiết đây và kia thành riêng mà hai vật hợp chung, thì dù "hợp" mà vẫn "khác", như hai khúc gỗ hợp chung, sau cùng tự chúng là "khác". Nếu sau cùng tự chúng là "khác" thì chung quy sẽ không "hợp". Nếu hoại, lìa "dị", "hoại", thì sẽ không có nhân, nghĩa là lìa 'dị" là không có "dị". Giả sử khiến cho hai thì "thành" và "hoại" hợp, thể không khác hoại, bèn hoại thành, tức là không có thành, thì cái gì làm nhân cho hoại, nên nói là không có nhân. Vì cho nên khác thì có nhân mà không hợp, không khác thì hợp mà không có nhân.

"Cho nên v.v... trở xuống, là phần thứ ba, kết."

"Nếu lìa hoại v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích hai môn cộng ly không có nghĩa thành. Trước, là nhắc lại cả hai, kế là giải thích cả hai.

Phân biệt pháp: là người A-tỳ-đàm nói là tám tướng đều khởi với thể của pháp. Thế là có tướng dị, diệt, trong tướng sinh, trụ, vì cho nên nay phá.

Nếu thường có dị, diệt, thì sẽ không có sinh, trụ. Thành, hoại, chung sẽ không có thành, một bài kệ thứ ba, là tổng kết.

Nửa kệ trên, là kết cả hai, Nửa kệ dưới là quở: "Thành, hoại, chung không có thành, nghĩa là thành này là nghĩa thành của thành tựu, dùng hai môn cộng ly để xét ngoài nghĩa thành, hoại, đều không thành tựu, nên nói rằng "không có thành".

Hỏi rằng: " v.v... trở xuống, là sinh môn Tận, Bất tận thứ hai để phá."

Trước đã lập nghĩa rằng: "Hiện có tướng tận diệt, nghĩa là dùng hai môn cộng ly để phá, không có lời lẽ nào để đối, chỉ nêu việc hiện tại để hỏi Luận chủ:

Từ địa ngục A-tỳ, đến tâm kim cương của Đại thừa, đều là pháp vô thường, tận diệt, nên nói rằng: "Vô thường không có chậm, mau, hành khổ không có nặng, nhẹ."

Lại nữa, trên đây, đã lập nghĩa co duỗi, nay, phẩm này đầu tiên

lập nghĩa chịu khuất phục, lại co nữa, há không phải hiện thấy tướng tận diệt ư? Tướng tận diệt này cũng nói Tận, không tận, nghĩa là trước kia đã nói chung là vô thường. Nay, căn cứ trong vô thường có giả, thật. Pháp thật thì diệt tận, giả gọi nối tiếp nhau, gọi là bất tận. Ý phá rằng: "Pháp thật thì một niệm không dừng, há có thể muốn thành vật ư? nên nói: "Tận, thì không có "thành". Nếu muốn "hoại" lâu rồi dứt diệt, thì luận cái gì là hoại ư?

Lại nữa, bất tận là thường, thường là biện luận cái gì thành, nên nói bất tận cũng không thành.

Lại, về nghĩa tận diệt của Đại, Tiểu thừa không đồng: Tiểu thừa thì niệm niệm có pháp diệt tận, Đại thừa thì niệm niệm diệt, nghĩa là không có pháp, giống như "sóng nắng" chạy.

Luận Địa Trì gọi "không thành" thật ra là vô thường, giả gọi thì đều nối tiếp nhau không dứt, đây tức là thường. Niệm kia đã là thường, mà thường thì không thành, vì thành là không, nên hoại cũng không có.

Bào chữa rằng: "nêu thể nối tiếp, nêu thể diệt, sao lại còn lập ra cách phá này?"

Đáp: "phải để tâm chín chắn. Ông nêu thể liên tục, tất nhiên không diệt, cho nên gọi là thường. Vì thế, nên cả hai môn giả, thật đều không có thành, hoại. Tận bất tận này cũng là môn thường, vô thường, cũng là môn quyết định, không quyết định để phá.

Văn xuôi giải thích thật rõ ràng, đều cũng không có hoại, đây là phá đối đãi nhau. Hoàn toàn có thành, có thể có hoại, cuối cùng không có thành, thì đâu có hoại ư? Bất tận cũng không có hoại, căn cứ môn thường để phá.

Hỏi rằng: Vả, đặt đề thành, hoại v.v... trở xuống, là đây là sinh ra môn thể tướng thứ ba để phá.

Từ hai môn trên đều phá thành, hoại. Người ngoài không do đâu để hiểu, nên họ xin Luận chủ dừng lại thành, hoại, để lập ra thể của pháp có.

Thế gian hiện thấy có vật, không nên không có thành, hoại, bởi, nếu không có sự thành, hoại thì đâu có vật ư? Lại, người ngoài cho rằng, thành, hoại là hai tướng sinh, diệt. Vật là thể của pháp sắc, tâm, nêu thể của pháp, để chứng minh có tướng.

Nửa kệ trên trong phần đáp, là căn cứ ở môn lìa tướng không có pháp; nửa kệ dưới căn cứ môn lìa pháp không có tướng. Đây là phá các phái Tát-bà-đa, Tỳ-bà-xà-bà-đề, Đàm vô luật v.v... chấp ngoài thể của

pháp, có bốn tướng riêng.

Nếu phá nghĩa của Thành Thật, nghĩa là nếu nghĩa "sắc" không phải là nghĩa "sinh" thì cũng thể của sắc không phải là thể của sinh. Nếu nghĩa sinh không phải nghĩa sắc, dùng sắc làm thể của sinh, thì cũng nghĩa sinh không phải nghĩa sắc, lấy sinh làm thể của sắc.

Kệ được chia làm hai:

1/ Nửa kệ trên là nói lìa tướng không có pháp, tướng không có pháp tức là không. Nửa bài kệ dưới nói lìa pháp thì vô tướng, pháp vô tướng tức là không.

Người ngoài cho rằng: "Lìa tướng có pháp, dù tướng không có nhưng pháp vẫn có. Đây là Luận chủ nói lìa tướng không có pháp, tướng không có thì pháp không.

Nếu vậy, Trên đây, đã tìm tướng thành hoại không có, tức là vô, tức là vô pháp thể, rốt ráo không nên hỏi nữa. Văn xuôi chép: pháp này nên hoặc vô, hoặc thường, nếu lìa thành, hoại mà có pháp thì sẽ phạm hai lỗi:

1/ Đều không có pháp này

2/ Nếu có thì là thường

"Nếu tánh của pháp là không v.v... trở xuống, là môn bất "không", không thứ tư, phá tánh "thành", "hoại", bốn thứ "không", "hữu" đã nói trong tám không."

1/ "Không" của tánh nhất định, tức là "không" tà kiến, gọi là tánh không.

2/ Phá tánh nói không, gọi là "tánh không"

3/ Tánh "hữu" vốn không, gọi là "tánh không"

4/ Các pháp nhân duyên, bản tánh là "không"

Bốn thứ này đều là không , trong không, thì chẳng có vật nào "thành" "hoại".

"Không là không, cũng không thành, hoại.

Vả lại, tánh này là tánh của thể tánh. Nếu đã có tự thể thì không nhờ duyên, gọi là thường, mà thường thì không có thành, hoại. Nếu không có tự thể, thì không có vật vậy cái gì thành, hoại.

"Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ năm, phá môn "một", "khác".

Nửa kệ trên, là nhắc lại "một", "không phải một"

Nửa kệ dưới, là nhắc lại "khác", "không phải khác"

Sở dĩ không phá "một" "khác" là vì trong phẩm Nhân Quả đã có nêu và giải thích rồi, nên trong đây chỉ bác bỏ thôi.

Hỏi: “Một” “khác” ở đây có khác với môn hợp, ly ở trước hay không?

Đáp: “Ở trên nói về lìa “khác”, hoặc hợp chung một, khác.”

Văn xuôi giải thích: “có hai lỗi trong “một”:

1/ Vì tướng “khác”, nên căn cứ ở cảnh

2/ Các thứ phân biệt đều căn cứ ở trí

- Trong phá “khác”, cũng có hai lỗi:

1/ Không có hai thể riêng là đoạt phá

2/ Nếu “khác” được thành, thì ở phía đông “hoại”, ở phía tây thì không.

Cũng vì không có nhân, nên cho dù nhân kia là “khác”, nhưng vì hoại, không hoại thành, nên thành không phải là nhân của hoại, do đó, nói rằng: “không” nhân.

“Nếu cho rằng: “do hiện thấy” v.v... trở xuống, là phần thứ sáu, môn sinh diệt, phá “thành”, “hoại”.

Ba kệ được chia làm hai:

1/ Kệ đầu, lấy ý phá

2/ Hai kệ thứ hai, là giải thích phá.

- Nửa kệ trên, lấy ý: Biện luận từ đầu đến đây, có bốn thứ lập:

1/ Trình bày nghĩa trước khi lập “thành” “hoại”

2/ Chịu khuất phục lập phẩm, đầu tiên là đúng.

3/ Co duỗi đều cùng co (khuất phục), lập hiện thấy tướng tận diệt, đúng.

Nay, người ngoài không còn dùng khẩu căn v.v... để bào chữa nữa, chỉ vì lập nội tâm, nên Luận chủ nhận lấy xa bên ngoài, nói là mắt thật thấy có sinh diệt, sao ông lại dùng lời nói để phá ư? Một câu hỏi này xuyên suốt tất cả kinh, luận, nói những điều mà phàm phu thấy đều là sai lầm và ý phá tan mê mờ của Bậc Thánh.

Người ngoài nói: “Mắt thấy có tất cả pháp thế gian, xuất thế gian, sao lại dùng ngôn thuyết để phá ư?”

Miệng ông nói không có ngã mà mắt lại thấy có, đâu tin ở mắt tôi thấy là thật? Há dùng miệng nói dối ư?

Nửa kệ dưới, là quở trách, nói lý không có sinh diệt, mà sinh diệt xuất phát từ vọng tình.

Trên đây, tôi đã nghiên cứu cùng tận lý nay bị phá lời cùng lý, vì si vọng nên trên đây ông phá nghi của ông, nay vì sao lại dùng vọng kiến làm chứng? Nhiếp luận nói vô trần thảy đèu là thức, lại lập ra thức. Vì phá trần, nên nói rằng: “giống như căn thức, giống như trần thức,

giống như ngã thức, giống như thức thức.

Luận này nói thật không có tất cả vật, chỉ là tưởng, rồi cho là có! Lời nói này trội hơn nhiếp luận kia lập có thức phá trần. Bởi phá trực tiếp là đủ rồi, cần gì phải lập riêng thức ư?

Lại nữa, luận này đồng với kinh Lăng-già, thật không có cảnh của bốn quan điểm bên ngoài, mà đều là đối tượng thấy của vọng tâm, nên có tâm thì thấy có, thật ra thì không có. Nghĩa là tình kiến không có, cũng chẳng có cái không. Thậm chí cho rằng tình kiến chẳng phải có, chẳng phải không có. Nhưng đã là cảnh của không có đối tượng thấy, cũng không có bốn tâm của chủ thể thấy, không có bốn tánh của có, không có, không có số ở ngoài, không có cái không có bốn tâm là không có tâm ở trong. Người thể ngộ như thế, tức là Niết-bàn.

Sư Nhiếp Luận nói rằng: “Thế đế không có trần, mà có ở thức.” Nay, nói đều không có tánh thật trần, thức, mà có nhân duyên giả gọi trần, thức. Chân đế tức giả, thật đều không.

Hỏi: “Làm sao biết thế đế là đều có, chân đế thì đều không có ư?”

Đáp: “Nay hỏi: “Thức có tự thể hay không? Nếu có tự thể thì là thường, còn không có tự thể thì không có thức, đều được biểu hiện ở phẩm Nghiệp. Thức đã như thế, thì trần cũng thế, nên hễ có thì đều có, không có, thì đều không có.

Hỏi: “Nếu vậy thì sao Nhiếp luận lại nói trần “không”, mà thức “có” ư?”

Đáp: “Đấy là một phen dùng thức để phá trần thôi, thật ra không có cảnh trước, mà đều là do tâm tưởng rồi cho là có. Tuy nhiên, đối tượng cho rằng không có, thì chủ thể cho là như thế.

Lại, cứ theo nghĩa ngoài, sinh diệt là pháp trần, ý thức trong mười tám giới được, chứ không phải năm thức được, sao lại nói là mắt thấy? Người Số luận nói: “Mắt thấy “sắc” cao, thấp. Luận rằng: “Đây là sở đắc (đối tượng đắc) của tâm giả tưởng đối đãi nhau.”

Người Số luận nói: “Mắt thấy các sắc như khói, mây.” Luận rằng: “Đây là nhân thành giả, cũng là do tưởng được.”

Điều mà nay nói: là “Mắt thấy đã là thấy trái ngược, tâm tưởng được, cũng là tưởng trái ngược.”

Văn xuôi chép rằng: “Mắt thấy có sinh diệt, sao lại dùng ngôn thuyết để phá, đây là nhắc lại nghĩa của người ngoài,” người ngoài nói: “Mắt ta thật thấy sinh diệt, sao Luận chủ lại dùng ngôn thuyết để phá ư? nên mắt thấy là thật, còn miệng nói không đáng tin.

Việc này không đúng, là giải thích nửa kệ dưới: “Đầu tiên, là bác bỏ chung.

“Vì sao? v.v... trở xuống, là giải thích”

Lại, chia ra làm năm khác nhau:

1/ Trước nói là nói người ngoài vì đối tượng thấy si mê này, nên không đáng tin. Nếu mắt thấy thì đáng tin, nghĩa là đồng với bò, dê.

“Các pháp tánh không” v.v... trở xuống, là lớp thứ ba, phân biệt lại sự mất mát.

“Trong Đệ nhất nghĩa v.v... trở xuống, là lớp thứ tư, nói về lại được.”

Việc này đã nói trong phẩm Phá tướng v.v... trở xuống, là lớp thứ năm, chỉ cho phẩm trên.

Do bậc Thánh đã như lý trong quán tâm mà nói, nên nói là đáng tin. Nếu không có lời nói để phá, thì nhờ đâu ông được thể ngộ ư? chỉ vì ông si mê vọng tưởng, nên không đáng tin! Chính là chỉ cho một bài kệ cuối của phẩm Ba Tướng, đã nêu lên sự được mất của Thánh, Phàm.

Từ câu: “Pháp không sinh pháp v.v... trở xuống, là phần thứ hai, hai bài kệ giải thích nghĩa vô sinh, nhằm nói lên người ngoài vì không có sinh mà thấy sinh, nên thấy là si vọng, chứng tỏ Luận chủ vì ngộ nhập vô sinh của sinh, nên lời nói là chân thật.

Hai bài kệ được chia làm hai:

1/ Nói bốn câu vô sinh.

2/ Kệ thứ hai, ba môn vô sinh, kệ như văn

Văn xuôi giải thích bốn câu, tức bốn khác nhau.

Giải thích từ pháp, không sinh ra pháp, chia làm ba: nêu, giải thích, kết.

Đầu tiên, là văn, nêu.

“Hoặc đến, hoặc mất v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích, tức chia ra làm hai phần khác nhau:

1/ Nêu chung hai môn đến, và mất có đoạn, thường.

“Nếu dùng đến v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích hai chương môn. Giải thích về môn chương đến, gồm có ba cách phá:

“Nếu pháp trước không diệt, mà đến ở sau, thì là thường. Lại, sinh rồi lại sinh, nghĩa là lúc làm nhân đã sinh, khi đến quả lại sinh nữa, nên một vật có sự trùng sinh. Lại, cũng không có nhân mà sinh, nghĩa là pháp này không diệt, mà trải qua trùng sinh, cho nên là thường, vì thường cho nên vô nhân. Lại diệt là sanh nhân, không trải qua diệt mà có trùng sinh, cho nên là không có nhân.

Kế là trong giải thích mất, gồm có hai lỗi:

1/ Pháp trước diệt mất, mà vì pháp sau tự sinh, nên pháp sau là vô nhân, lại pháp trước diệt mất thì gọi là đoạn, pháp sau không có nhân mà sinh, thì tức là thường, nên trong chương nên có nói: "Hoặc đến, hoặc mất, đều rơi vào đoạn, thường."

Đến là nghe huân tập không diệt, mất là nghĩa diệt. Lại, đến là Tăng-khứ, mất là Vệ-thế. Lại, đến là Đại chúng bộ, mất là Thượng tọa bộ. Lại, đến là Thành thật, mất là Tỳ-đàm.

"Cho nên, từ pháp không sinh ra pháp, phần thứ ba, tổng kết. Nhưng trong luận này nói rằng: "Pháp có chẳng sinh ra không" thế sao nghĩa khác lại nói: "tu nhân vô thường mà được quả thường, đều sinh ra có, sao lại nói rằng cảnh chân đế có thể sinh ra tâm ư? Lại, biện luận gần, chỉ một pháp luận bốn quan điểm:

1/ Đất sét không sinh bình, pháp không sinh ra pháp.

2/ Đất sét không sinh không phải bình, pháp không sinh ra chẳng phải pháp.

3/ Không phải đất sét không sinh ra bình, không phải pháp không sinh ra pháp.

4/ Không phải đất sét không sinh chẳng phải bình, không phải pháp không sinh chẳng phải pháp.

Đây là nghiên cứu tận cùng cội nguồn của một pháp sinh.

Hỏi rằng: " v.v... trở xuống, là sinh ba môn thứ hai, phá sinh:

Trước kia, chia ra bốn quan điểm để xem xét "không có sinh", nhưng người mê lầm, thường nói là từ pháp sinh ra pháp, nên lại chia ra ba môn, nhằm xét trách quan điểm đầu. Lại, trước kia, chia ra bốn môn để tìm vô sinh". Nay, dùng ba môn để giải thích bốn môn trên, nói trong mỗi môn đều được dùng ba quan điểm để trách. Nay, chỉ y cứ ở quan điểm đầu để nói thôi.

Văn xuôi chép rằng: "Lúc pháp chưa sinh, thì không có gì."

Hễ lúc vật sinh thì trước phải chưa sinh mà sinh. Nếu chưa sinh, thì là "không", "không", thì làm sao được tự sinh. Lại, tức tự không sinh, nghĩa là như ngón tay không tự xúc chạm. Chưa sinh thì không có "cái khác", "cái khác" cũng là pháp, tất nhiên chưa sinh là không có, lấy gì làm cái khác?"

Dưới đây sẽ nói tướng người đối đãi nhau" chưa sinh thì không có mình, đâu được có người?"

Hỏi: "Trước kia, người ngoài đã nói: "Mắt thấy sinh diệt, Luận chủ đã dùng hai kệ để phá sinh, vì sao không phá diệt?"

Đáp: "Đã không có sinh, thì diệt không đúng phá, lại dùng bốn môn trước, ba môn sau để so sánh với sinh, tìm kiếm diệt nên không nói riêng diệt."

Nếu có pháp sở thọ: là môn thứ bảy, phá "đoạn", "thường".

Sở dĩ có cách phá này vì có hai nghĩa:

1/ Gần, từ phá sinh diệt khởi: Trên đã nói về đạo lý thật sự không có sinh diệt. Nếu quyết định chấp có sinh diệt thì sẽ rơi vào đoạn, thường.

2/ Phá pháp thế gian đã sắp rốt ráo, nên lãnh hội yếu chỉ lớn, nói rõ cho tất cả môn đồ có đối tượng chứng đắc (có cái được) của Đại, Tiểu, trong ngoài rằng, hễ chấp có một mảy may pháp, tức là rơi vào đoạn, thường! Nếu đã rơi vào đoạn, thường, thì tức là căn bản của các kiến. Nếu đã có kiến tức là có ái. Vì nhân duyên ái kiến nên có nghiệp, khổ, không được giải thoát. Chính vì thế, không nên đối với pháp, khởi chấp đoạn, thường. Lại, khởi kiến đoạn, thường, sẽ ngăn che Trung đạo, không phát chánh quán, tất nhiên hí luận ái kiến sẽ do đâu mà tiêu diệt ư?

Bốn kệ được chia làm ba: Trước hết, là phá; tiếp theo, là bào chữa hai kệ sau, là phá bào chữa.

Nửa trên của kệ đầu, là nói về người có sở đắc, nhận chấp mắc của pháp.

Nửa kệ dưới, nói pháp được thọ nhận sẽ rơi vào đoạn, thường.

Nửa kệ trên, nêu tâm, chủ thể chấp; nửa kệ dưới, là nói pháp, đối tượng chấp. Như ngoại đạo có chấp, chính là thường kiến, ngoại đạo không có chấp, chính là đoạn kiến. Bộ thì chấp thường. Bộ Nhị Thế vô, tức là chấp đoạn. Người học Đại thừa dứt trừ hai tử, diệt năm trụ, gọi là đoạn kiến. Có quả thường trụ khởi, gọi là thường kiến. Cho đến Địa luận nói dứt trừ vọng tưởng, gọi là đoạn kiến. Có pháp thân chân như, tức là thường kiến. Lại nói: "Không có tâm thì thôi, có thì nối tiếp nhau đến địa vị Phật, tức là chấp thường. Phiền não hội chân, có lúc dứt trừ, thì là chấp đoạn. Lại cho rằng tâm không thể hoại diệt là chấp thường, cây cỏ hễ một lần hóa sanh liền dứt hết thì đó là chấp đoạn.

Lại cho rằng: "Phiền não thành tựu chưa được đạo đối trị. Đã đến quyết định là có, tức là chấp thường. Được đạo đối trị dứt trừ phiền não, gọi là chấp đoạn. Nghe huân tập không tiêu mất, là thường, tiêu mất là đoạn kiến."

Hỏi rằng; " v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nghĩa bào chữa."

Nửa kệ trên, nói chung không rơi vào đoạn, thường.

Nửa kệ dưới, là nêu sự nối tiếp nhau của nhân quả, nhằm giải thích không phải đoạn, thường, nhưng khó nhận biết Trung đạo: Độc tử cũng nói "không tức", "không ly". Phương Quảng cũng nói: "không sinh, không diệt", ma cũng nói: "Không có Bồ-đề và Niết-bàn. Nay, người ngoài một phen nghe nói không "đoạn", "thường", không nhận thấy lời nói của Luận giả Long Thọ là trung đạo rất nhiệm mầu, dùng luận của Long Thọ để quán sát, đó là dùng "đoạn" "thường" để tạo ra Trung đạo, thật ra không phải Trung đạo.

Văn xuôi giải thích nửa bài kệ trên, rằng: "tin, nhận Phân biệt. Trước kia, Luận chủ đã nói: "Thọ nhận sự thọ nhận của chấp mắc, người ngoài cho rằng: "Thọ nhận tín, thọ."

Như kinh nói: "Nghĩa là người ngoài dẫn kinh để chứng minh không sợ Luận chủ phá họ. Nhưng "không đoạn", "không thường", có thể căn cứ ba nghĩa để giải thích:

1/ Căn cứ pháp để nói không "đoạn" "thường": Vì pháp như thật diệt, nên không "thường", vì nối tiếp nên không đoạn.

2/ Căn cứ ở người , để nói không đoạn, thường. Như Phẩm Nghiệp nói: "Mà đối với vốn tác giả, không "một" cũng không "khác".

3/ Hợp "người", "pháp" để luận về không "đoạn, thường", như trong đây dẫn kinh rằng: "Vì năm ấm không vô ngã, nên không đoạn, vì tội, phước không mất, nên không thường. Thế, nên Tịnh Danh nói: "Không có "ngã", không có tạo tác, không có người thọ nhận, nghiệp thiện, ác không mất.

"Vì sao? v.v... trở xuống, là giải thích nửa kệ dưới."

"Đáp rằng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá bào chữa"

Hai kệ tức hai phần:

Kệ đầu, căn cứ riêng đoạn, diệt để phá. Bài kệ thứ hai phá cả đoạn, thường.

Kệ trước có hai:

Nửa kệ trên, là nhắc lại nửa kệ dưới, là phá. Ý phá rằng: "Nếu nhân không diệt, thì quả sẽ không sinh. Nếu nói quả sinh thì nhân đã diệt, nếu thật có vật này diệt, thì pháp này sẽ diệt hẳn, không còn lại sinh nữa, há chẳng phải là đoạn ư?"

Nhiếp Luận nói: "Lê-da là quả báo Vô ký, nó có khả năng gìn giữ tất cả hạt giống từ vô thỉ đến nay." Nay, hỏi: "Niệm trước, Lê-da diệt rồi lại sinh, hay không còn sinh nữa ư? Nếu lại sinh thì thường. Pháp một niệm này trải qua vô lượng sinh, chỉ có một niệm. Nếu không sinh, thì là đoạn diệt. Lại hỏi: "Lê-da gìn giữ hạt giống, khi Lê-da diệt, thì

hạt giống cũng diệt, vậy cái gì)sinh ra quả ư? Vấn đề này không thể hiểu.

Nửa trên của kệ thứ hai, căn cứ môn "thường" để phá:

Người ngoài cho rằng: "Vì pháp có sinh diệt, cho nên "không thường", nay, đã tìm pháp sinh diệt không được, há không phải "thường" ư? Vì trụ tự tánh nên "thường", "có", "không", tức là sinh diệt. Vì đã chẳng có "có", "không", nên không có sinh diệt.

Nửa kệ dưới rằng: "Niết-bàn diệt hẳn sự nối tiếp nhau, há không phải là đại đoạn diệt sao? Và ông cũng nói thật có sinh, tử để diệt, đâu không phải đoạn ư?"

Hỏi: "Vì sao căn cứ vào Niết-bàn để phá lại thành đoạn kiến ư?"

Đáp: "Có hai nghĩa:

1/ Chứng tỏ sự hiểu biết của người ngoài là mê lầm, nên chấp Niết-bàn thành đoạn kiến.

2/ Muốn chỉ bày tất cả pháp đều là "đoạn", "thường". Vì giải thích kệ trước, vì pháp thuộc về "đoạn" "thường".

Đây là phá chung các nghĩa Niết-bàn của Đại, Tiểu thừa, trong ngoài.

Nếu sinh tử đoạn, thì gọi là đoạn kiến, Niết-bàn là thường, tức gọi thường kiến.

Văn xuôi chép rằng: "Hễ lúc nào có bình, thì sẽ "không mất" tướng hoại, khi không có bình, cũng không mất tướng hoại, như trong khi hạt giống lúa có thì chính là có cho nên không hoại khi giống lúa "không", thì là vì không gì nên không hoại. Đã không có hoại, làm sao có thành? nên nói là: "sinh diệt đối đãi nhau."

"Lại nữa, nếu đầu tiên có diệt v.v... trở xuống, là môn phá ba đời thứ tám.

Hỏi: "Vì sao biết được đây là môn phá ba đời?"

Đáp rằng: " v.v... trở xuống, là kết rằng: "Tìm kiếm có sự nối tiếp trong ba đời không thể được, cho nên sau cùng phá sự nối tiếp của ba hữu, gồm có bốn nghĩa:

1/ Tiếp với trên, người ngoài bào chữa rằng: "Vì nhân quả nối tiếp nhau không đoạn, không thường, nên nay phá."

2/ Hai mươi mốt phẩm phá "người", "pháp" của thế gian, sau cùng là chương này. Thế gian, tức là ba hữu, cho nên, phá ba hữu.

3/ Người Đại, Tiểu thừa thấy có "sinh" của ba hữu, đều muốn diệt ba hữu. Luận chủ nói: "Nếu thấy ba hữu sinh diệt, thì không thể diệt ba hữu, phải ngộ ba hữu vốn tự "bất sinh", nay cũng bất diệt, mới có thể

diệt được ba hữu.

Lại nữa, Tỳ-đàm nói bốn hữu: Bản hữu, tử hữu, trung hữu và sinh hữu. Lại, hai sinh tử là hai hữu, nghĩa là phần đoạn và biến dịch.

Lại, bảy sinh tử là bảy hữu. Nay, đều tìm hữu như thế không thể được. Sinh tử như thế vốn không sinh, nay không có diệt, được lìa bảy sinh tử. Bởi con người thấy có bảy sinh tử sinh diệt, nghĩa là không lìa bảy sinh tử, nên phá ba hữu.

4/ Vì muốn hiển bày hai mươi mốt phẩm của Luận chủ với ý phá pháp thế gian, cho nên phá pháp thế gian, là vì muốn cho chúng sinh biết thế gian rốt ráo không, thể ngộ ba hữu không có sở hữu, được lìa ba hữu!

- Bốn kệ, tức được chia làm bốn phần:

1/ Phá diệt, không diệt

2/ Phá cùng lúc có hai hữu

3/ Phá sinh tử là một hữu

4/ Tổng kết phá

Nửa trên của kệ đầu nói: "Nếu hữu ban đầu diệt, thì hữu sau, không có nhân."

Nửa kệ dưới nói: "Hữu đầu tiên không diệt, thì cùng lúc có hai."

Nếu hữu đầu tiên diệt, diệt, thì là "không", cái gì sẽ sinh sau?

Hữu ban đầu không diệt, thì sẽ gây trở ngại cho hữu sau, hữu sau làm sao được khởi?

Hỏi rằng: " v.v... trở xuống, là sinh ra kệ thứ hai.

Đầu tiên trong phần hỏi, không phải là hai cách phá trên.

Nhưng lúc diệt thì sinh v.v... trở xuống, là chính là lập tông của mình.

Nửa kệ trên trong phần đáp, là nhắc lại; nửa kệ dưới, phá. Ý phá rằng: "Nếu lúc hữu ban đầu diệt, là lúc hữu sau sinh, thì sẽ có hai hữu cùng một lúc. Ông đã nói, lúc diệt mà sinh thì sinh diệt đồng thời. Sinh hữu không phải tử hữu, đây là cùng lúc có hai. Nếu cùng lúc không có hai hữu, thì một diệt, một sinh, chứ không phải lúc diệt, là sinh.

Hỏi rằng: " v.v... trở xuống, là sinh ra cách bào chữa thứ ba."

Trong phần hỏi, trước không phải hai cách phá.

"Chỉ hiện thấy v.v... trở xuống, là người ngoài không dùng lý để đáp, bởi đáp không ngoài trước, sau, cùng lúc, nên chỉ nói là : "mắt thấy". Mắt thấy, nghĩa là nếu người này chết, thì sẽ sinh ngay ở chỗ kia.

Nửa trên của kệ trong phần đáp, là nhắc lại, nửa kệ dưới, là phá.

Ý phá rằng: "Ông muốn cho lúc diệt, không có hai hữu, thì sinh tử là một hữu. Đây là một ấm vừa sinh, vừa tử. Nếu tử không phải tức sinh, thì lại có hai hữu. Trong một lúc có hai ấm sinh, tử. Ấm tử này có ấm sinh.

Kệ thứ tư, là kết phá.

Nửa kệ trên, là nhắc lại môn phá trước kia. Từ cõi Dục sinh cõi Sắc, thì cõi Dục trước, cõi Sắc sau. Vô sắc cũng vậy.

Nửa kệ dưới, là quở trách người ngoài chấp có. Vì người ngoài không có chấp có, nên ba hữu không dứt. Nếu ngộ được hữu, không phải hữu, thì sẽ diệt được ba hữu, tức sẽ hiển bày ý phá ba hữu của Luận chủ.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 9 (Phần 2)

PHẨM NHƯ LAI THỨ HAI MƯƠI HAI

Quán hạnh của Đại thừa, gồm có hai môn:

1) Hai mươi mốt phẩm tìm “người”, “pháp” của thế gian không thể được, là nói quán hạnh của Đại thừa.

2) Dưới đây là bốn phẩm tìm “người”, “pháp” của xuất thế không thể được, là nói quán hạnh của Đại thừa, “người”, “pháp” của thế gian, thô, dễ quán, nên nói trước. “người”, “pháp” xuất thế nhiệm mầu khó phá, vì thế, sẽ nói sau.

Lại, trên đây, người ngoài nêu thế gian để bào chữa nghĩa thế gian nghĩa đã không lập. Nay, một chương này nêu xuất thế gian để bào chữa thế gian. Đã có xuất thế, tức là có thế gian. Nên tiếp theo, luận chủ sẽ phá xuất thế. Đã không có “xuất thế”, thì đâu có thế gian? Lại, người học Đại, Tiểu đều nói thế gian, xuất thế gian là hai. Kinh Niết-bàn nói:” Người ngu cho rằng minh và vô minh là hai; người trí đã nhận biết rõ chúng không có hai.”

Nay, vì muốn chỉ bày thế gian, xuất thế gian không có hai tướng. Đã không có hai, cũng không có không hai; cũng hai, không hai, không phải hai, không hai, tức là nhập thật tướng, phát sinh chánh quán, thì hí luận sẽ dứt. Nên kế là quán xuất thế.

Lại, kẻ mê lầm vì thấy thế gian, xuất thế gian là hai, nên thế gian, xuất thế gian đều thành thế gian, không thể lìa thế gian. Nay, liễu đạt thế gian, xuất thế gian không có hai, mới gọi là xuất thế gian. Vì muốn cho người ngoài nhờ thế mà ngộ xuất thế, nên phá xuất thế gian.

Căn cứ một chương này, gồm có bốn phẩm:

- Phá Như lai.
- Phá điên đảo
- Phá Tứ đế
- Phá Niết-bàn.

Phá thế gian thì rộng, có đến hai mươi mốt phẩm; phá xuất thế thì hẹp, chỉ nói bốn phẩm, nghĩa là muốn nói rộng, hẹp, hiển hiện lẫn nhau. Vả lại, biểu thị rõ chấp xuất thế gian, vẫn là thế gian.

Trên, đã phá thế gian, tức là phá xuất thế xong, nên không cần phá rộng. Vả lại, thế gian là gốc của xuất thế gian. Gốc đã nghiêng ngả thì ngọn dễ phá tan, nên chỉ có bốn phẩm.

Lại, đức Như lai là bậc chí "người" xuất thế; Niết-bàn là pháp cùng cực vô thượng, là một cặp "người", "pháp".

Điên đảo, nghĩa là tà "hoặc" đối tượng đả phá; bốn đế là chánh giáo, chủ thể phá, là một cặp tà chánh.

Lược nói bốn môn, về lý, đều thông suốt, lại phá Như lai, tức là phá người.

Từ đây trở xuống, là ba phẩm nhằm phá pháp. Xuất thế dù nhiều, nhưng không ngoài "người", "pháp", thâu nhiếp chung tất cả.

Thế gian, ở trước cũng thế, không ngoài "người", "pháp", thâu nhiếp chung tất cả, tức được chia làm hai:

Quán một phẩm Như lai, nói "Nhân không" xuất thế.

Ba phẩm tiếp theo, là nói "pháp không" xuất thế.

Trong thế gian, ở trước, trực tiếp dùng rộng, lược chia làm hai. Nay, căn cứ "người", "pháp" để chia. "người" chỉ 1 phẩm, "pháp" có nhiều, nghĩa là "người" thì không hai, pháp thì có nhiều môn. Lại nữa, vì "nhân không" dễ được; "pháp không" rất khó nói.

Lại, theo trình tự của bốn phẩm, nghĩa là trước có Chư Phật ra đời, nên đầu tiên, là quán Như lai:

Sở dĩ Như lai xuất hiện ở thế gian là vì muốn phá tan phiền não của chúng sinh, nên tiếp theo, là quán điên đảo.

Sở dĩ điên đảo được phá tan là do môn giáo Tứ đế, nên kế là quán Tứ đế. Dù nói bốn đế, nhưng tông chỉ đồng qui về một "Diệt", nên sau, nói Niết-bàn. Đủ bốn môn này là bao gồm muôn nghĩa. Vả lại, Đức Như lai là người xuất thế; điên đảo là đối tượng xa lìa của Như lai; bốn đế là đối tượng quán của Như lai; Niết-bàn là đối tượng chứng đắc của Như lai, lại vừa là trình tự của một con đường.

Lại, trước phá Như lai, nghĩa là thế gian, xuất thế gian hiển bày lẫn nhau.

Trong pháp thế gian, trước phá "pháp", sau phá "người"; trong pháp xuất thế, trước quán "người", sau phá "pháp".

Hai là, người ngoài nói: "Đức Như lai, chủ thể nói pháp thế gian, xuất thế gian. Đã có người, là chủ thể thuyết giảng, thì phải có pháp, là

đối tượng nói.

Ba là, gần là từ phẩm Thành, Hoại sinh ra, nghĩa là thế gian là pháp sinh diệt, có thể được nói rằng "không"; còn đức Như lai là pháp không sinh diệt, phải là "có".

Lại trong, phá hoại giặc kiết, ngoài dẹp tan quân ma. Đã có Như lai thì có thành, hoại.

Bốn là, bài kệ cuối của phẩm trên đã nói:" Tìm ba hữu không được, người ngoài nói:" Nếu lìa ba hữu, tức là Như lai, nên phải có Phật."

Nói Như lai: Rất là tinh yếu trong tất cả nghĩa của phẩm này. Nay, người Đại, Tiểu thừa phát chỉ thư tin Phật; niệm Phật; lễ Phật; quy y Phật; làm đệ tử Phật và cầu đạo Phật, nếu hiểu được Phật, thì tất cả sự nghĩa đều thành. Ngược lại, nếu không hiểu được Phật, không cầu Phật, thì tất cả vụ việc đều hoại, cho nên phải biết rõ về Phật.

Căn cứ Phật mà nói, "thể" "như "mà "lai", nên nói là Như lai.

Căn cứ "người" để luận, như Chư Phật lại gọi là Như lai. Căn cứ việc hóa độ chúng sinh để nói, thì như cảm mà lại nên nói Như lai. Giải thích về Như lai không đồng:

1/ Ngoại đạo.

2/ Tiểu thừa

3/ Phương đẳng.

Ngoại đạo chấp thật có "ngã", gọi là Như lai, nên luận rằng: ""Ngã" có các thứ danh từ: người, lìa, Như lai, v.v...."

Tiểu thừa, tóm tắt có ba thuyết:

Độc tử bộ rằng: "Năm ấm thanh tịnh, hòa hợp, có "người", "pháp", riêng gọi là Như lai.

Sư Luận Thành Thật nói:" Lấy giả gọi người tu hành là thể của Như lai. Hoặc nói: Cần có "thể" riêng có dụng, có danh; riêng hoặc nói "không" "thể", "không" "dụng"; hoặc nói "không", "thể", có "dụng".

A-tỳ-đàm nói hai loại Như lai:

Năm ấm hữu lậu là sinh thân Như lai.

Năm ấm vô lậu là pháp thân Phật.

Vì thế, nên Như lai đã thực hành khổ hạnh suốt ba Tăng-kỳ, tu hành nghiệp tướng tốt ròng rã trăm kiếp. Về sau, tu ba mươi bốn tâm, được thành Phật. Lúc còn ở tâm vô lậu, không bị "duyên" ràng buộc, khi xuất ly hữu lậu, thì bị buộc ràng bởi "duyên"."

Sư Đại thừa Luận Thành Thật, lập ra năm thời giáo của Phật:

Giáo ban đầu, dùng thân năm ấm thành Phật.

Thời giáo thứ hai, dùng chủng trí làm Phật, đồng với sơ giáo của Phật, hưởng thọ tám mươi tuổi. Chiêu-Đề nói:" Thời giáo thứ hai là đặc tôn."

Thời giáo thứ ba, Như lai tu hành trong vô lượng kiếp.

Thời giáo thứ tư, cũng tu hành lâu dài trong nhiều kiếp quá khứ, đã quá số kiếp vi trần, ở vị lai, còn gấp bội số trên.

Thời giáo thứ năm, là nói Phật thường trụ, Phật không có sắc, chỉ có một viên trí, có dùng điều ngự chung, gọi là Phật. Nếu muốn độ chúng sinh thì ứng thân tạo ra sắc, chỉ giải thích về thời giáo thứ năm, gồm có bốn sự:

Rằng:" Thể của Như lai là thuộc về thế đế. "

Giải thích:" Đã nói rằng Như lai, tức là chân như, là Phật, nên kinh Đại Phẩm nói:" Như không có đến, đi, như tức là Phật."."

Tiếp theo, Sư Trí Độ luận ở cõi nước phương Bắc nói: "Phật có ba thân:

Pháp thân Phật, tức là chân như, thể của chân như không phải Phật, do vì năng sinh ra Phật, nên gọi là Phật. Như thật tướng không phải Ba-nhã, vì năng sinh ra Ba-nhã, nên gọi Ba-nhã.

Vì hai thân Báo, Hoá là thuộc về thế đế, nên dù có thuộc về ba thân, nhưng chỉ hai đế.

Rằng:" Linh trí của quả Phật không phải thuộc về hai đế, vì thể không phải hư giả, nên không phải thế đế, chẳng thể "tức" "không", lại khác với "không" của chân, cho nên, Pháp thân vượt lên hai đế."

"Bất chân tông" của Địa luận không khác Số luận. Chân tông nói về ba Phật. Vì lấy không trụ đạo làm nhân, nên có Hoá Phật một trượng sáu; vì dùng trợ đạo làm nhân, công hạnh của thập địa đã viên mãn, được báo thân Phật; lấy chúng đạo làm nhân, được Pháp thân Phật.

Nay, tìm Như lai này đều không thể được, nên gọi là:" Phẩm Quán Như lai."

* Hỏi:" Nếu phá đủ tất cả Phật, thì lẽ ra sẽ không có Phật?"

* Đáp: "Người ngoài chấp Phật, là vì họ đứng trên bốn quan điểm nên là phá Phật. Nay, phá Phật của bốn quan điểm như thế, tức là chấm dứt hí luận của chúng sinh, thì chính là đã biết Phật.

Lại, người Đại, Tiểu thừa dù còn chấp khác không đồng, nhưng chung qui đều nói "có" Phật, nên Tịnh Danh mới quở Thiện Cát rằng:" Nếu Tu Bồ-đề không thấy Phật, không nghe pháp, mới xứng đáng nhận lấy thức ăn." Đây là chứng minh Thiện Cát vì còn có Phật để thấy; có pháp để nghe, gọi là có sở đắc, nên không xứng đáng thọ nhận thức ăn.

Nếu không có Phật để thấy, thì sẽ thấy Phật. Không có pháp để nghe, mới là nghe pháp, xứng đáng thọ nhận thức ăn.

Lại nữa, người có sở đắc, cho rằng, Phật là chánh kiến; còn ngoại đạo là tà kiến, nên khởi lên hai kiến chấp tà, chánh. Vì thế, nên Tịnh Danh quở rằng:

"Sáu vị giáo chủ ngoại đạo là thầy của ông, mới xứng đáng thọ nhận thức ăn." Đây là nói nếu thấy tà, chánh là hai, thì bảy Đức Phật sẽ trở thành sáu vị giáo chủ ngoại đạo, không thể thọ nhận thức ăn. Nếu quan niệm tà, chánh không hai, thì thể ngộ được sáu vị giáo chủ ngoại đạo tức là bảy Phật.

Nay, trong phẩm này, chính là nói chúng sinh và Phật không có hai tướng, nên kệ dưới nói rằng:

"Tánh sở hữu Như lai,
Tức là tánh thế gian.
Nếu hiểu được như thế,
Thì mới là hiểu Phật. "

Lại nữa, luận phá mười bốn loại hạng Phật. Nghĩa là bốn quan điểm "không", "hữu":

Chấp Phật là "hữu" của thế đế.

Chấp Phật là "không" của chân đế.

Chấp Phật đủ là thuộc về hai đế.

Chấp Phật chẳng phải "không", "hữu", vượt ngoài hai đế.

Bốn quan điểm tiếp theo là:

Tiểu thừa chấp Phật "vô thường";

Đại thừa chấp Phật là "thường";

Ba thân hợp luận, đủ thường, vô thường

Chấp Trung đạo là Phật, không phải thường, vô thường

Tiếp theo, bốn quan điểm chấp tuổi thọ của Phật:

Tiểu thừa chấp tuổi thọ của Phật cùng tận một thời kỳ là hữu biên.

Đại thừa chấp tuổi thọ của Phật thường là vô biên.

Căn cứ ở ba thân vừa biên, vừa vô biên.

Căn cứ Trung đạo, không phải biên, vô biên.

Đó là mười hai hạng Phật.

Luận chủ đã phá đủ mười hai loại Phật rồi. Người ngoài cho là đều "không" Phật, là mười ba. Luận chủ lại phá đều không có Phật, mà sau cùng, nói là "có" Phật, không thể nói, là mười bốn. Luận này phá mười bốn tà Phật, trình bày chánh Phật, nên gọi là phẩm Quán Như lai."

Hỏi:” Vì sao mười bốn loại Phật bị phá?”

Đáp: “Vì ba nghĩa nên bị phá:

1/ Vì lẽ mười bốn tà Phật kia hỗ tương thị, phi, nên tự phá.

2/ Phật không phải bốn quan điểm; bốn quan điểm không phải Phật, vì chấp không phải Phật là Phật, nên bị phá.

Phật có “thể”, có “dụng”; dụng thì thích ứng hóa độ vô cùng. Bốn quan điểm này tùy vật thể thì bốn không phải bốn. Người ngoài vì không biết dụng, nên đối với dụng đều chấp một bên, cho nên bị phá.

Lại, khác với ba luận sư rằng:” Phá Như lai trong đây, có hai giải thích:

1/ Chỉ dứt tâm chấp mắc, thật ra không phá Phật.”

2/ Dù rằng phá Phật, nhưng chỉ phá Phật của Tiểu thừa, ngoại đạo mà thôi.

Nay, nói không đúng:

”Nếu chỉ phá tâm chấp mắc mà gọi là phá Phật, thì người ngoài kia sau cùng nói là “có” Phật, chỉ không thừa nhận sự chấp mắc thôi.

Tìm xét bốn quan điểm của phẩm này tà chấp nghĩa của Như lai, đây đều là yêu cầu rất cần thiết, cấp trăm. Nay, người học vì không Tác ý Tư lương u huyền (sâu kín), nên không tin. Nếu với tâm tế nhị, tìm đọc, vì hướng về tâm, nên hiểu rõ ràng, sâu sắc, có lợi ích.

Sở dĩ quán Như lai, là vì người học Đại, Tiểu thừa cho là có Phật, người gặp Phật, nói là đã thấy Phật, sau Phật nhập diệt, cho là không thấy Phật. cho rằng, Phật là người chánh kiến; còn ngoại đạo là người tà kiến, tạo nên phân biệt như thế, đều không biết Phật.

Nay, phẩm này khuyên chúng ta hãy khéo quan sát : người nào là Phật? người nào không phải Phật? Con người của thời đại hiện nay, đều nói rằng:” Ta là đệ tử Phật, sau khi thờ Phật, giáo hóa người, nếu không biết rõ về Phật, không là Phật, quyết định là Phật, ai là đệ tử? và nhất định thờ phụng ai? Vì nghĩa này, nên cần có phẩm này, khiến người học Đại, Tiểu thừa, thật hiểu về pháp tướng, khéo thông suốt vấn nạn.

Lại hỏi sáu thời lễ Phật, nếu là lễ thì thường không yên tâm ở chỗ này. Phần lớn được chia làm hai:

1) Hỏi. 2) Đáp.

Đầu tiên, Văn xuôi lập rằng:” Phật, là đấng tôn quí trong chín đường, nên gọi Thế Tôn, tự tại đối với pháp, gọi là Pháp vương; biết tất cả pháp, gọi là nhất thiết trí.”

Câu đầu, nói về người. Câu kế nói về cảnh; câu tiếp theo, nói về “có”.

"Nếu nói "có" Phật, thì sẽ "có" thế gian; nếu nói "không" Phật, thì sẽ rơi vào tà kiến."

"Đáp rằng v.v... trở xuống, là đầu tiên, là Văn xuôi, sinh khởi chung ý phá.

"Nếu "có" Phật, thì nên nhận lấy, luận chủ không đáp rằng "có" hay "không" Phật, bởi nếu đáp "có", "không" thì bị người ngoài khuất phục. Lại, Phật chẳng phải "có", "không". Nếu đáp "có", "không", thì tức là phá Phật, chỉ hỏi, tìm kiếm lời nói của người ngoài, rằng "có":" Ông đã nói "có" Phật tôi thừa nhận rằng ông đã chấp Phật, tìm cái "có" của ông không thể được, vậy ông đã chấp gì ư?"

Căn cứ bản kệ, chia làm năm chương:

Phá "hữu" là Phật.

Hỏi:" Ông cho rằng, thọ "không"; người thọ cũng "không"... trở xuống, là tiếp theo, phá "không" là Phật.

"Nếu phá Như lai như thế v.v... trở xuống, là chương thứ ba, lý do lựa chọn "không", "hữu", đều sai quấy.

"Như lai vượt ngoài hí luận v.v... trở xuống, là chuơng thứ tư, quở trách người ngoài.

Văn xuôi ở sau chép rằng:" Đây là trong phẩm Như lai v.v... trở xuống, là chương thứ năm, là lược bày tướng Phật.

Sở dĩ có năm chương này là vì người Đại, Tiểu thừa đều nói là "có" Phật, nên trước hết là phá "có".

"Nếu chấp "hữu" là Phật, thì tức là chấp "có", đâu gọi là Phật ư? Vả lại, tìm "hữu" không thể được, thì lấy gì làm Phật?" Người ngoài đã nghe nói "hữu" không phải Phật, bèn cho là "không" lẽ ra là Phật, nên tiếp theo, phá "không":

"Nếu chấp "không" là Phật, thì đó là chấp "không", đâu gọi là Phật? lại, tìm "không" chẳng được, thì lấy gì làm Phật?"

Người ngoài nói:" Nếu "không", "hữu" đều chẳng phải Phật thì lẽ ra đều không có Phật. Nếu không như vậy, thì sau lẽ ra cũng có Phật.

Cho nên, phần thứ ba, là phân biệt nói:" Nếu nói không có Phật thì là tà kiến thô; nếu nói sau cùng có Phật, là tà kiến vi tế.

Trên đây, vì phá bệnh đã xong, nên kế là quở trách:

"Thật ra, Phật chẳng phải "không", "hữu". Nếu chấp "không", "hữu" là Phật, thì là hí luận, phá bỏ tuệ nhãn, không thể thấy Phật.

Ba môn phá bệnh, một môn quở trách. Vì phá tà đã tròn vẹn, nên chương thứ năm, lược bày tướng Phật.

Người muốn hiểu Phật, thì đó là thế gian.

Phần đầu lại được chia làm ba:

Phá "người" là Phật.

"Năm ấm được thọ nhận v.v... trở xuống, là phá "pháp" là Phật.

"Vì nghĩa như thế, cho nên ... trở xuống, là phần thứ ba, tổng kết "người", "pháp": "người", "pháp" đều "không", quở người ngoài nhận làm cho là "người", "pháp".

Cho nên đầu tiên, là phá "người", tiếp theo, là phá "pháp" vì có hai nghĩa:

Vì Phật là tên người, nên phá trước: Người phá "người" đã xong.

Vì chấp pháp là Phật, nên tiếp theo, phá pháp.

Trình tự khó, dễ của hai sinh không, pháp không. Vì "sinh không" dễ được, nên phá "người" trước; vì "pháp không" khó chứng được, nên phá pháp sau.

Trong phần phá "người" được chia làm bốn môn:

Nói môn Phật và ấm không phải "một", không phải khác.

Hỏi:" Nghĩa như thế v.v... trở xuống, là môn Phật với ấm không tự, không tha.

"Nếu không nhân năm ấm v.v... trở xuống, là môn Phật và ấm không phải trước, không phải sau.

"Nếu đối với "một", "khác" ... trở xuống, là tổng kết Phật không thể được.

Bốn môn này có thể được phá chung các chấp của Đại, Tiểu thừa trong, ngoài.

Căn cứ phần riêng mà nói, trước là phá Phật của ngoại đạo; tiếp theo, là phá Phật của Tiểu thừa, thứ ba, là phá Phật của Đại thừa. Từ ngoài đến trong, trước Tiểu, sau Đại, tức theo thứ lớp từ cạn đến sâu.

Đã phá ba chấp này là dứt trừ chung các chấp, nên về sau là tổng kết.

Kệ đầu có năm lượt tìm, phá, phá chung Đại, Tiểu trong, ngoài, chính là theo trình tự văn, nhằm phá ngoại đạo."

Hỏi:" Nay mới phá Phật, sao ông vừa mới nói là đã năm lần tìm phá ư?"

Đáp:" Đối với người ngoài, Văn xuôi lập nghĩa:" Phật là bậc Nhất thiết trí, chấp Phật là "ngã", đây cũng là "ngã kiến". Phẩm trên, đã phải năm lần tìm "ngã" không thể được. Nay, lại năm lượt tìm tòi Phật.

Lại, người ngoài đầu tiên, lập Phật là "ngã", lại là "có", bèn nêu ra "có", "không" để vấn nạn luận chủ:" Nếu nói "có" Phật thì đồng nghĩa của tôi; nếu nói "không" Phật thì rơi vào tà kiến. "

Để tránh "có", "không" của họ, luận chủ tóm lấy được hai nghĩa của họ:

1/ Nắm được là nói thật "có".

2/ Nắm được nói Phật là con người.

"Ông tức nói Phật là người, vì là "một", "khác" với ấm, nên tôi phải căn cứ môn năm cầu để phá. Hơn nữa, vì muốn trình bày kinh, kinh Lăng già có phẩm Pháp Thân. Phát ra chỉ thú, tức là nói pháp thân Như lai với năm ấm, không thể luận là "một", "khác".

Bài kệ nay, có thể có hai nghĩa:

Năm lượt tìm phá tà Phật.

Nói Pháp thân của Như lai không phải là năm quan điểm này, tức trình bày chánh Phật.

Nếu phá nghĩa Phật pháp, nghĩa là nếu Phật và ấm là "một", thì "bản tích" (dấu vết xưa) lẽ ra là "một", không thấy dấu vết, lẽ ra phải thấy gốc, bản tích lẽ ra cũng đều là "thường", đều là vô thường. Nếu có thường, vô thường thì tức là không "một". Nếu lìa ấm có Phật, thì "người", "pháp" đều là không thành nhau, bản tích cũng vậy.

Trong Như lai có ấm, nghĩa là nói Như lai thì lớn, ấm thân thì nhỏ, như Pháp thân thì lớn, Ứng thân thì nhỏ (các pháp khác đều dễ hiểu.

Văn xuôi chia làm năm:

Nhắc lại văn đầu, là đúng.

"Vì năm ấm ... trở xuống, là phần thứ hai, quyết định.

"Vụ việc này không đúng ... trở xuống, là phần thứ ba, là sai.

"Năm ấm không phải Như lai v.v.... trở xuống, là phần thứ tư phá, tức là năm phần khác nhau.

Căn cứ văn phần đầu có ba: Nêu giải thích; kết.

Nêu.

"Vì sao ... trở xuống, là giải thích.

Trong phần giải thích, "tức" ấm có hai lỗi:

1) Ấm đã sinh diệt, Phật cũng sinh diệt. Đã là vô thường, sinh diệt, thì ai gìn giữ công đức, trí tuệ ư? Lại, niệm niệm sinh diệt, năm thứ mắt không thể thấy; Ba đạt không thể biết. Như phẩm năm ấm nói:"Nếu là vô thường, thì các tướng như mắt, tai, v.v... không thể phân biệt.

"Lại, người thọ nhận v.v.... trở xuống, tiếp theo, là lỗi rối loạn giữa "người", "pháp": Đã là "người", "pháp" thì hễ gọi "người", lẽ ra phải được "pháp"; gọi "pháp", lẽ ra được "người", nên là rối loạn.

"Cho nên, ... trở xuống, thứ ba là kết.

Giải thích câu thứ hai, cũng có ba: Nêu, giải thích, kết.

Trong phần giải thích có hai:

Nói Phật có lỗi "thường": Nghĩa là người Tiểu thừa cho rằng:" Vì Phật là giả gọi người tu hành, cho nên vô thường. Nay, nói Phật là thường, cho nên có lỗi.

Lại nữa, giả sử nói Phật là thường trụ, lấy hiện nay để so sánh với Phật, cũng là lỗi, vì thường là một bên; vô thường là một bên, chính là chúng sinh biêu kiến, đâu gọi là Phật?

Lại nữa, các căn như nhãn v.v... không thể thấy biết: Nếu Phật là thường thì đồng với hư không. Kinh Niết-bàn nói:" Pháp thường không có biết." Như lai có biết, cho nên không phải thường. Trươc đã nói Phật thường, tức rơi vào biêu kiến. Nay, nói Phật không có biết, là rơi vào lỗi vô minh. Nếu cho rằng Phật thường thì không thể thấy biết, bởi thường thì không phải sắc, không phải tâm, vì chẳng phải tâm nên không thể biết; vì không phải sắc, nên mắt không thể thấy. Phật đã là thường, thường thì bất động không thể dùng các cặn như mắt v.v... để thấy, biết.

Mỗi câu trong ba câu ở dưới đều có: Nêu giải thích, kết.

Trong phần giải thích, vì đều dùng "khác" nên có lỗi thường v.v....

"Năm thứ như thế v.v.... trở xuống, là phần thứ năm, tổng kết, tức là giải thích câu thứ tư của bài kệ.

"Hỏi rằng:... trở xuống phần thứ hai, môn không tự không tha, phá năm ấm hòa hợp mà có Như lai, tức là phá chấp "người" là Như lai của Tiểu thừa. Trước hỏi, tiếp theo đáp. Hỏi có hai ý:

Lãnh hội trước:

"Mà năm ấm hoà hợp ... trở xuống, là phần thứ hai, lập cái "có", tức là Độc tử chấp năm ấm hòa hợp có "ngã", "pháp"riêng; bốn đại hòa hợp, có pháp nhãn riêng, nhưng Như lai ở đại thứ năm, không thể nói trong tạng. Năm tạng, nghĩa là ba đời và vô vi, đều không thể nói. Vì thế, nên không thọ nhận phá năm cầu ở trên. Lại là nghĩa của hai sư giả có thể dụng v.v... của Luận Thành Thật.

Phần đáp có ba kệ, được chia làm ba:

Nửa kệ đầu, phá mình; hai kệ tiếp theo, là phá người. Nửa bài kệ sau là kết cả hai, phá mình, người.

Câu đầu, nhắc lại Độc tử và nhà giả có thể, dụng; câu tiếp theo, là chính phá:

"Đã nói giả ấm mà "có", thì "không" tự thể, nếu có tự thể thì đâu cần giả ấm? Lại hỏi:"Trong năm ấm vốn "có" Như lai, nên là giả ấm ư?

Hay vì vốn "không" giả ấm của Phật hòa hợp mà có ư? – Nếu "vốn có" Phật thì đâu cần nhờ ấm? Nếu vốn "không" Phật thì cho dù có nhờ ấm, thì sau cùng vẫn "không" Phật.—Nếu vốn "không" Phật, nhờ ấm mà có, thì cũng không có chẳng phải Phật, đâu không là ấm hòa hợp sinh chẳng phải Phật ư? Lại, trong ấm "không" Phật, "chẳng phải ấm" cũng "không", nếu vậy thì ấm và "chẳng phải ấm" lẽ ra đều thành Phật, lẽ ra đều không thành. Nếu ấm thành Phật, phi ấm không thành Phật, thì lẽ ra cũng phi ấm thành Phật, mà ấm không thành.

Nửa kệ dưới, là chương thứ hai, hợp với hai kệ, để phá người.

Sở dĩ cần hai kệ, là vì đã nói "năm ấm hòa hợp có Như lai", tất nhiên là Độc tử và nhà có giả thể, luận Câu-xá nêu ra nghĩa của Độc tử: Có "thể" của người mà nhân năm ấm, như có thể của lửa, mà nhân ở củi. Đây tức là vì nhân nghĩa của người nên phải phá rộng người.

Hai kệ được chia làm ba:

Nửa kệ đầu, là đoạt phá.

Một kệ tiếp theo, là giả sử phá.

Nửa kệ, là phá đối đãi nhau.

Đầu tiên, là đoạt phá. Nghĩa là đoạt người khác. "Người" đã không có tự tánh, thì ấm của người cũng không có tự tánh, không có tự tánh thì không có người, mà Phật thì nhân cái gì ư?

Hai là, vì đối đãi với tự của Phật, nên có cái khác của ấm. Đã không có tự ấm của Phật, thì ấm là cái khác của ai? Nên cũng "không" cái khác, cũng như không có người khác, há được nhân người khác mà sinh ư?

Kệ thứ hai, phá dọc (giả sử phá) được chia làm hai:

Nửa kệ trên, là chính phá.

Nửa kệ dưới, là kết phá.

Câu đầu, giả sử nhân cái khác, như Độc tử v.v... nói:"Nhân ấm có người, nhân củi có lửa."

Câu thứ hai, là chính thức phá:

"Đã nhân cái khác, thì không có tự thể của con người, đã không có tự thể của người, nên gọi là vô "ngã".

Nửa kệ dưới, là kết, phá.

Không có Phật, nghĩa là vì giải thích nghi mà có: Phẩm này phá Như lai, sao lại phá "ngã"? Vì thế, nên nay nói:"Ngã" là tên khác của Như lai. Đã không có "ngã", tức không có Như lai, nên thường nói rằng:"Dùng dụng Điều ngự để giải thích. "Người" thì phàm, thánh đều "có"; lấy nghĩa lòng nhân để giải thích người, thì chỉ có đường người.

Lại nữa, vì muốn trình bày người ngoài chấp "ngã" là Như lai, cũng là kiến chấp ngã.

Nửa trên của kệ thứ ba, vì dựa vào "không" mình ở trước, nên "không" người.

Nửa kệ dưới, là chương thứ ba, tổng kết, vì không có mình, người nên không có Như lai.

"Nếu không nhân năm ấm v.v... trở xuống, là môn thứ ba, phá trước, sau, tức là phá chấp "người" là Phật của Đại thừa.

Ba bài kệ được chia làm hai:

Hai bài kệ đầu, phá không được trước người, sau ấm, cho nên có người.

Một bài kệ thứ hai, phá không được trước ấm, sau người, cho nên có người.

Phần đầu, lại có hai:

Kệ trước, chia ra theo chiều dọc.

Kệ tiếp theo, là đoạt phá.

Nửa bài kệ trên: Là dù chưa cảm thọ năm ấm nhưng trước đã có Như lai, việc này có thể có ba nghĩa:

Năm ấm thành người; người chế ngự năm ấm, người và năm ấm không được trước sau.

Nửa trên của bài kệ đầu, là nói: dù xưa kia, pháp thân Phật chưa thọ năm ấm, nhưng trước đó đã có bản thân Như lai.

Nửa kệ dưới, là nói: Giả sử hiện nay vì thọ nhận năm ấm, nên gọi là dấu vết của thân Như lai.

* Hỏi:" Đây là nghĩa gì?"

* Đáp:" Phẩm bản trụ nói chưa thọ nhận các căn, thì trước đã có bản trụ, về sau mới thọ các căn, đậy là nghĩa của ngoại đạo.

Từ hai môn trên, căn cứ trực tiếp trong ấm, nhằm tìm Như lai giả, thật không thể được. Nay, vì muốn nghiên cứu cùng tận căn bản của ấm đó, nên dựa vào trước, sau để trách cứ.

Hai là, người Tiểu thừa cho rằng, trước đã có người tu hành viên mãn, về sau, thọ thân tướng tốt và vì thọ nhận pháp thân năm ấm, nên gọi là Phật.

Ba là, người Đại thừa nói:" Khi Phật chưa thọ nhận năm ấm của vương cung, vua trước đó đã có pháp thân của bản địa. Pháp thân, tức là thân của "ngã", sau đó, vì dùng bản thùy tích nên Như lai mới thọ nhận thân năm ấm của cung vua, vì thế, nên nửa kệ trên này nhắc lại "bản"; nửa kệ dưới nhắc lại tích.

"Nay, thật ra không thọ nhận ấm ... trở xuống, là kệ thứ hai, đoạt phá, phá cả nghĩa của ba nhà.

Phá nghĩa ban đầu: Nửa kệ trên, là đoạt lại nửa trên của kệ trước. Nay, nghĩa là bản thân hiện nay, nói lúc bản thân chưa thọ nhận ấm, thì không có Như lai. Vì sao? – Vì hợp năm ấm, nên gọi là Như lai. Như chưa có ngón tay, thì trước đó không có nắm tay.

Nửa kệ dưới là đoạt nửa kệ dưới: Xưa không thọ nhận năm ấm, đã không có Như lai, thì nay, đem vật gì để thọ nhận năm ấm, nên nói rằng:" Nếu vì chẳng thọ nhận "không", thì nay phải làm sao có."

Môn thứ hai, phá nghĩa của Tiểu thừa: Lúc ở phàm, chưa thọ năm ấm, đã không có Như lai, nay, đem vật gì để thọ nhận năm ấm mầu nhiệm và năm phần thân ư?

Môn thứ ba, phá nghĩa của Đại thừa: Vì đối đãi với tích, nên gọi là bản. Lúc chưa thùy tích thì không có tích để đối đãi, làm sao có bản? Đã không có "bản" thì lấy gì để thọ năm ấm của vương cung, gọi là "tích" ư?" Đây chínhlà quở người Đại thừa, nhầm nói lấy bản để rủ "tích", nên Luận Sư Tăng Triệu nói:" dù Bản tích tùy khác, nhưng không nghĩ bàn là một. Bản tích đều đã không nghĩa bàn, nên biết không phải nhất định có trước.

"Nếu người Đại, Tiểu thừa kia chưa có thọ ... trở xuống, là chương thứ hai, phá "pháp" trước, "người" sau, mà có nghĩa "người".

* Hỏi:" Đây là nghĩa gì?"

* Đáp:"Người Đại, Tiểu thừa của Phật pháp nói:" Chủ yếu là do năm ấm hòa hợp, mới có người nên "pháp" ở trước, "người" ở sau". Phá rằng:

"Người" là chủ thể thọ, "pháp" là đối tượng thọ nhận. Nếu chưa có "người", là chủ thể thọ nhận, thì không được có "pháp", là đối tượng thọ nhận."

Hai kệ trước, là mượn "pháp" để phá "người", nay, mượn "người" để phá "pháp".

Không có "pháp" "không thọ", pháp: là dựa vào "đối tượng thọ nhận" ở trên, không gọi văn thọ nhận sinh ra. "Đối tượng thọ" đã không gọi thọ, tức là không có năm ấm của "đối tượng thọ nhận". Đã "không" năm ấm của "đối tượng thọ", lại "không" "người", là chủ thể thọ, không có chủ thể thọ, đối tượng thọ, thử hỏi lấy gì làm Như lai ư? Vì thế, nên không có "người", "không thọ pháp" mà gọi là Như lai.

Lại nữa, thêm một ý: Trước đã không có pháp thọ ấm nên sau này sẽ không có Như lai.

"Nếu ở trong "một" "khác":" Đây là môn thứ tư, tổng kết, phá:

Trên đây, là phá "người" đã xong, nên phải tổng kết.

Trong "một", "khác" tìm không được, trước kết môn tự tha thứ hai ở trên:

"Tự có thể của Phật là "khác"; nhân người khác có là "một". Đã năm lượt tìm kiếm "một", "khác" không được, bèn kết môn năm cầu thứ nhất.

"Thế nào là trong thọ có kết môn trước sau thứ ba?—Vì trên, đã có ba môn phá, nên nay lại kết ba. Lại, văn này phát sinh theo gần, nghĩa là giải thích thành trước, sau. Hễ luận trước, sau, không ngoài "một", "khác", và cả năm thứ. Tìm "một", "khác", năm thứ đã "không" thì đâu được nói là trong năm ấm có Như lai ư?"

"Lại nữa, năm ấm "đối tượng thọ" ... trở xuống, là trên đây, đã phá "người" là phá Như lai rồi. Nay, môn thứ hai kế là phá "pháp" là Như lai, nhưng văn này có gần, xa. Xa, nghĩa là bốn môn trên đã mượn "pháp" phá "người" xong. Nay, tiếp theo, sẽ mượn "người" để phá "pháp", tức là phá nhà giả không có thể dụng và người Số luận cho rằng năm ấm hữu lậu là sinh thân Như lai, năm ấm vô lậu là pháp thân của Như lai.

Tiếp theo, có gần, nghĩa là năm bài kệ trong đây liên quan với nhau, nay nêu lại:

Hai kệ đầu, là nói không có "người", là chủ thể thọ; một bài kệ tiếp theo, nói về "đối tượng thọ" không phải thọ; một bài kệ tiếp theo, lại nêu "một", "khác" và năm cầu, trách lại "không" "người" trong thọ; một bài kệ sau, dùng môn tự, tha nhằm kiểm tra lại "không" pháp của "đối tượng thọ".

Vì năm kệ liên hệ khít khao với nhau như trên, nên Thanh Mục chỉ chọn một chỗ để giải thích. Hầu hết các giảng sư, luận sư vì không am hiểu tường tận ý của Thanh Mục nên đã áp dụng các thuyết khác.

Căn cứ kệ, chia làm hai:

Nửa kệ trên, nói không có tự tánh.

Nửa kệ dưới, là nói không có tha tánh. Tự tánh, tha tánh trong đây có thể có hai nghĩa:

Dùng "pháp" đối tượng thọ làm tự tánh; "người", chủ thể thọ làm tha tánh, nói năm ấm không được tự "có", cũng không do người mà "có".

Căn cứ pháp năm ấm, tự luận về mình, người.

"Vì nghĩa như thế, cho nên v.v... trở xuống, là phần thứ ba, kết phá

"người", "pháp":

Nửa bài kệ trên, là kết "không"; nửa bài kệ dưới, là quở "hữu": Vì nghĩa như thế, nên kết ba môn trên, nghĩa là ba nghĩa: "Không phải một", không phải khác; không phải tự, không phải tha và không trước, không sau, đã tìm "người", "pháp" không được.

Lại, trên đã tìm ba thứ "người", "pháp":

- Ngoại đạo.
- Tiểu thừa
- Đại thừa

Đều không thể được

Nửa bài kệ dưới, là quở "hữu":" Sao ông lấy "không" làm thọ?, dùng "không" làm Như lai?"

"Hỏi rằng:" v.v.... trở xuống, là kệ của chương thứ hai, phá bốn quan điểm như "không" v.v... là Như lai. Trước hỏi, tiếp theo, là đáp. Phần hỏi có ba ý:

Trên, chấp Như lai là "có". Nghe Luận chủ tìm "có" không được, người ngoài bên chuyển sang chấp "không" là Như lai, cho nên do "hữu" mà khởi chấp "không".

Các người Đại, Tiểu thừa đều chấp "Phật" là "có". Nay, nghiêng về người Đại thừa chấp "không" là Phật. Như Thiền Sư Thượng ở Giang Nam đến cõi nước phương Bắc giảng luận Trí Độ, dùng chân như làm Phật."

Người ngoài chấp "có" là Phật, nghe Long Thọ ở trên phá "người", "pháp" đều là không trên, rồi cho rằng, Long Thọ đã dùng "không" làm Phật."

Hai kệ trong phần đáp:

Kệ đầu, phá bốn quan điểm "không" v.v... là Phật.

Kệ thứ hai, phá tám quan điểm như bên thường v.v... là Phật.

Ba câu đầu, phá nghĩa Phật của bốn nhà. Đã thuật lại như ở đầu phẩm, nên các thuyết trong đây đều nói rằng:" "Không thể nói" gồm có hai nghĩa:

Không có bốn quan điểm này thì có gì để nói ư?

Bốn quan điểm này là các kiến hí luận. Không thể nói là dùng các kiến hí luận cho là Phật được. Theo nghĩa của Khai Thiện, thì Đức Phật đã hội đủ hai quan điểm "không". "hữu". Người ngoài nói:" Tâm sau Kim cương vừa thầm kín, vừa hội nhập, rất đồng với pháp tánh, như Chân như v.v...." Nay hỏi:" Đã đồng với Chân như thì làm sao Ứng Chiếu?"

* Đáp: “Chí cực mất, càng thêm tồn tại. Nghĩa chí cực mất thì thầm kín, nên gọi là “không”; nghĩa tồn tại thêm, tức là “hữu”. Ứng, Chiếu, gọi đó là “hữu”.” Nay hỏi:

“Cuối cùng mất và chân lý là “một” có phải chẳng?”

Đáp: “Lẽ dĩ nhiên là “một”.”

Hỏi:” Lúc càng thêm tồn tại, có phải là chân lý càng thêm tồn tại hay không?”

Đáp:” Chân lý thì không thể càng thêm tồn tại, mà trí thì có thể càng thêm tồn tại, tức là trí khác với chân như, làm sao đồng với chân như ư? Hơn nữa, lúc càng tồn tại, không phải lại là chân nữa, tức ra ngoài chân. – Nếu càng tồn tại với chân là “một”, thì chân cũng càng tồn tại thêm.”

Chỉ vì giả gọi mà nói: ở trên, đã nói bốn quan điểm không thể nói. Nay, vì giải thích về nỗi nghi ngờ trong kinh sở dĩ nói “có” Phật, là vì trong không có sinh tướng này, giả gọi tướng để nói, như Niết-bàn không có danh, gượng gọi là tướng để nói, Niết-bàn là tên khác của Phật.

Lại, bốn quan điểm trong đây không thể nói; một quan điểm có thể nói. Như sáu quan điểm không thể nói như sinh sinh v.v... của kinh Niết-bàn; quan điểm thứ bảy vì có nhân duyên, nên cũng được nói lẫn nhau. Vì dùng mười pháp làm tác nhân cho sinh, nên có thể nói.”

Văn xuôi nói:” Chỉ vì phá sự mâu thuẫn, nên dùng giả gọi để nói, nghĩa là vì giải thích nghi ngờ nên mới nói.”

“Nếu nói bốn quan điểm trong đây đều không thể nói, thì vì sao trước kia nói:” Vì nghĩa như cho nên người thọ, “không”, thọ chẳng nói là “không” ư? Vì cho nên giải thích rằng:” Vì “không” trái với “hữu”, nên được mượn “không” để phá “hữu”, há có “không” này ư? Vì nếu “có” “không” này, thì sẽ rơi vào các vấn nạn, giải thích này là ý chánh.

Lại giải thích:” Bốn quan điểm này tự trái nhau. Như nghĩa “hữu” và “không” mâu thuẫn nhau, cho đến chấp “vừa có”, “vừa không ” thứ ba, trái với “chẳng phải không”, “chẳng phải hữu” thứ tư, mà đã trái nhau, thì là các kiến chấp.

Nay, vì phá bốn thứ trái nhau này, nên giả gọi “là” Phật mà thôi.”

Lại giải thích:” Chấp Phật là bốn quan điểm, tức là mâu thuẫn với Phật. Nay, vì phá bốn quan điểm này, nên giả gọi là Phật.

“Tư duy chánh quán như thế ... trở xuống, là sinh ra kệ thứ hai. Sở

dĩ có kệ thứ hai này gồm có ba ý:

Vì giải thích nghĩa "không thể nói" ở trước, bởi lẽ Phật là tướng vắng lặng, nên không thể nói Phật là bốn quan điểm "không", "hữu". Nếu nói Phật là bốn quan điểm "không", "hữu", thì đây cũng là mười bốn vấn nạn chấp bên thường v.v... của thế gian mà thôi.

Đây là nêu lên so sánh. Nhưng chấp bốn quan điểm như bên thường v.v... này đã là tà kiến, thì biết bốn chấp "không"; "hữu" v.v... cũng là tà kiến.

Trên đã phá bốn quan điểm như chấp "không" v.v... là Phật, nay, sẽ phá tám quan điểm như chấp "thường" v.v... là Phật.

Người Tiểu thừa nói:" Phật nhất định là vô thường."

Đại thừa nói:" Đức Phật là thường trụ, Bản tích hợp luận cũng thường, vô thường. Nếu dùng Trung đạo làm Phật thì chẳng phải thường, vô thường.

Bốn quan điểm trên, luận về thân Phật. Bốn quan điểm tiếp theo, nói về tuổi thọ của Phật. Tiểu thừa nói:" Phật là vô thường, cùng tận ở 1 thời kỳ, gọi là hữu biên." Người Đại thừa nói:" Phật thường trụ gọi là vô biên, "bản tích" hợp luận cũng biên, vô biên. Chấp Trung đạo là tuổi thọ của Phật, chẳng phải biên, vô biên."

Nhiếp luận chép rằng:" Chân như đầy khắp trong tất cả pháp là vô biên, pháp khác là hữu biên, nay đều phá hết."

Hỏi:" Văn xuôi nói về bên thường. Đã là hai đời, vì sao không nói bốn kiến hện tại?"

Đáp:" Bốn thứ như "không", "hữu" v.v... ở trên tức là hiện tại."

Hỏi:" Nếu phá như thế ... trở xuống, là chương thứ ba, phân biệt Như lai. Trước hỏi, tiếp theo là đáp.

Hỏi:" Nếu bốn quan điểm như "không", "hữu" đều chẳng phải Phật, thì lẽ ra phải không có Phật?"

Người ngoài nói:" Nếu Phật chẳng phải là "có" của thế đế; thì tức là "không" của chân đế. Nếu Phật không phải thuộc hai đế, thì tức là "chẳng phải có", "chẳng phải không", ra ngoài hai đế. Đã phá đủ bốn quan điểm này, lẽ ra sẽ không có Phật, cho nên Long Thọ là tà kiến, xiển đề!? Lại, luận về có Phật, không ngoài Phật vô thường của Tiểu thừa và Phật thường trụ của Đại thừa. Nếu "không" Phật của Đại thừa, Tiểu thừa này, thì cũng là tà kiến?"

Hai bài kệ trong phần đáp:

Kệ đầu, là nói Như lai hiện tại, không phải "có", "không"; Như lai sau diệt độ, cũng chẳng phải "có", "không".

Nửa trên của kệ đầu, là phá "không" Phật. Nếu là người đại tà kiến thì mới nói "không" Phật, vì ta không phải là người tà kiến, nên chẳng nói "không" Phật. Lại, trước kia ông đã chấp bốn quan điểm "có" Phật, gọi là chấp "có". Ta đã tìm bốn quan điểm "có" Phật của ông không được, thì ông lại cho rằng "không" Phật, tức là ông đã rơi vào tà kiến rồi!

Nửa kệ dưới, là nói Như lai "chẳng phải có". Người ngoài đã nghr người tà kiến chấp "không có Phật", thì người chánh kiến, lẽ ra nói "có" Phật. Cho nên, nay nói:

"Chấp Phật là "không", gọi là tà kiến nặng; chấp Phật là "có", nghĩa là tà kiến nhẹ."

Trước kia, Văn xuôi giải thích nửa kệ trên, được chia làm hai:

Trước, nói về hai thứ tà kiến;

Cho nên, nếu nói không có Như lai ... trở xuống, là tiếp theo, là giải thích văn kệ. Lại, đầu tiên, là nêu môn chương của hai thứ tà kiến.

Từ câu "phá niềm vui của thế gian "... trở xuống, là giải thích về hai môn chương:

Trước, giải thích về tà kiến thô; "người phá đạo Niết-bàn ... trở xuống, là giải thích về tà kiến tế.

Trong đây, nói tà kiến thô, vì khởi ác, diệt thiện, nên thế gian, xuất thế gian đều có lỗi. Tà kiến tế, khởi thiện, diệt ác, được vui thế gian, mà phá Niết-bàn. Người hành đạo, ngồi thiền, giảng nói, phải thường chú ý văn này:" Chớ làm khổ nhọc chi tiết của thân mà phá vỡ Niết-bàn!" Cho nên, "nếu nói "không" Như lai ... trở xuống, là thứ hai chính giải thích văn nửa trên của bài kệ, nếu nói có Như lai trở xuống là giải thích nửa kệ dưới.

Trong tánh không như thế, phần thứ hai, nói Như lai diệt độ, không phải là "có", "không".

Nửa kệ trên, nói thích đáng Như lai là "tánh không". Tánh không, nghĩa là thể tánh rốt ráo thanh tịnh. Về mặt không gian, dứt vạn phi; về thời gian, siêu việt bốn quan điểm. Vì thế, nên không thể tư duy "có", "không". Phẩm Ba-nhã thật tế nói:" Mé trước cũng "tánh không"; mé giữa cũng "tánh không"; mé sau cũng "tánh không". Thường "tánh không", chẳng có lúc nào không là "tánh không", nên Như lai khi còn ở đời và sau diệt độ, thường rốt ráo thanh tịnh, sao ông đối với "tánh không", lại tư duy Phật là "có", "không" ư? Nên nói "tư duy thì không thể". Lại, tánh các pháp thường trong ngoài đều thầm hợp, duyên quán đều vắng lặng, cũng không chấp nhận sự tư duy, huống chi là khởi lên

các kiến chấp "có", "không", nên nói:" tư duy thì không thể."

Lại, kệ này là nêu gốc, so sánh với ngọn: Phật xưa nay dứt bốn quan điểm, huống chi là bốn quan điểm sau diệt độ, cho nên không thể tạo ra tư duy bốn quan điểm."

Hỏi:" Nay, phẩm này chính là nói về pháp thân của Như lai, vì sao lại nói tánh không ư?

Đáp:" kinh Đại Phẩm nói:" Tánh không, gọi là đạo của Chư Phật, nên biết là tên khác của pháp thân, cũng gọi thật tướng vắng lặng, và pháp thân."

Hỏi:" Nay vì sao nói không tánh ư?

Đáp:" Kẻ mê "hoặc" nghe trên đây phá, cho rằng, đã trừ hết, mà sau cùng "có" Như lai, cho nên nay nói rằng:" Như lai trên đây, rốt ráo thanh tịnh, nên gọi là tánh không."

* Hỏi:"Phẩm hai đời "có", "không" của Luận Thành Thật nói:"Như lai ở đời không thâu nhiếp "có", "không", có khác gì với hiện nay chẳng?"

Đáp: "Sinh "không" pháp không có hai thứ:

Hai "không" của Tiểu thừa.

Hai "không" của Đại thừa.

Không thuộc "có", "không", cũng có hai thứ:

Không thuộc bốn quan điểm của Tiểu thừa.

Không thuộc "có", "không" của Đại thừa, tức dùng hai nghĩa này để phá nghĩa của Khai thiện:" Phật không thuộc về "có", "không", thì đâu được nói là thuộc về hai đế ư?"

Người kia đáp:" Chẳng phải là cái "có" của tự tánh; chẳng phải là cái "không" của số diệt, vì "có", "không" này chẳng thuộc về Phật." Nay nói:" Bởi vì dùng nghĩa để phê phán văn, chứ không phải căn cứ văn để giải thích nghĩa."

Hỏi:" Nếu vậy thì luận Trang Nghiêm nói:" Phật không thuộc về "có", "không", có khác gì với văn hiện nay chẳng?"

Đáp: "Trên đã phá chẳng phải "có", "không" rồi, không nên lại hỏi nữa!

Lại, luận Trí Độ nói:" chẳng phải "có", "không", gọi là ngu si luận, há lấy ngu si làm Phật ư?"

Kinh Đại Phẩm nói:" Phật và đệ tử đều biết ngoài pháp tánh, không còn có pháp nào khác. Nếu Phật vượt ngoài chân đế, thì người như thế không phải là đối với Phật, cũng không phải là đệ tử, bởi do tâm tưởng giả dối tạo ra cách giải thích này.

Hơn nữa, khi kinh Lăng-già và luận này đồng nói về pháp giới; Pháp tánh, Như, thật tế là tên khác của Niết-bàn, sao lại nói Phật ra ngoài Niết-bàn, Phật ra ngoài chân đế ư?

Nửa bài kệ dưới, chính là quở người ngoài:" Sau khi Như lai diệt độ, phân biệt "có", "không"."

Hỏi:" Vì sao kẻ mê "hoặc" lại phân biệt "có", "không" sau Như lai diệt độ?"

Đáp:" Vì chúng sinh thấy Phật diệt độ, không có Phật nữa, nên sinh ra nhiều thứ tìm kiếm, bài bác người Tiểu thừa rằng:" Phật đã nguôi thân, bặt trí, đồng với hư không, cho nên "không có Phật".

Người Đại thừa nói:" Pháp thân thường trú, cho nên có Phật."

Đầu tiên, cũng là nghĩa của Thượng Toạ bộ. Về sau, Tăng-kỳ lập ra Như lai quá hí luận, tại chương thứ tư, phẩm hạ, quở trách người ngoài rằng:" Nếu nói Phật thuộc về hai đế, hoặc ra ngoài hai đế, nhưng lối nói như thế đều là hí luận."

Tiếp nối với sinh trên, nghĩa là trước đã nói Như lai ở đời, kể cả sau khi diệt độ đều chẳng phải "có", "không", kẻ mê lầm, hí luận, chấp là Như lai"có", "không".

Nửa kệ dưới, chỉ ra lỗi của "có", "không": Đại sư Hưng Hoàng nói:" Chấp Như lai quyết định là "có", "không", là thường, vô thường, chính là phá pháp thân, còn hơn năm tội nghịch."

Văn xuôi rằng:" Ở phần dưới, trong phẩm Như lai này, đã sinh khởi chương thứ năm, chỉ bày tướng Như lai kia mà nói là đầu, giữa, sau, nghĩa là ở đầu phẩm, phá "hữu" là Như lai; giữa phẩm, phá bốn quan điểm như "không" v.v... là Như lai; phần sau, phân biệt Như lai chẳng phải đều là "không", cũng chẳng nhất định "có", tức là kết ba chương trên; đoạn thứ tư, chỉ là quở trách. Vì không phải là phá riêng, nên không kết thúc.

Kệ được chia làm hai:

Nửa kệ trên, là biểu thị Như lai tánh.

Nửa kệ dưới, là giải thích nửa kệ trên.

Giải thích tánh Như lai đồng với tánh thế gian. Sở dĩ lập ra thuyết này vì gồm có ba nghĩa:

Phẩm ngoại nhân, đầu tiên, là nêu chứng xuất thế, có thế gian. Nay, Luận chủ nêu thế gian, để so sánh với xuất thế; tìm xét bốn quan điểm "có", "không" của thế gian đã không thể được. Khi xuất thế Như lai cũng đã so sánh như vậy.

Người ngoài nghe phá bốn quan điểm "có", "không" ở trên, đều

không phải Phật, bèn cho rằng Phật ra ngoài bốn quan điểm, ở ngoài "trăm phi". Cho nên, nay nói

Tánh Như lai, tức là tánh thế gian. Không phải chỉ có Phật ra ngoài bốn quan điểm, vượt hơn "trăm phi", mà thế gian cũng thế, nên Tịnh Danh nói:" Quán thật tướng của thân, quán Phật cũng thế."

Từ chương thứ tư, phát sinh quở trách:" Kệ trước đã nói rằng:"Như lai vượt quá hí luận, người ngoài bèn cho rằng, hí luận tự nó là thế gian; còn Như lai lại là xuất thế, thì khởi kiến khác thế gian, xuất thế gian. Do đó, nay nói: "Tánh của Như lai, tức là tánh của thế gian, không phải chỉ Như lai vượt ngoài bốn quan điểm, mà tức bốn quan điểm này trên đây không là bốn, "tức" là Như lai. Cho nên kinh nói rằng:"Tham dục "túc" là đạo, giận dữ, si mê cũng giống như vậy."

Nửa kệ dưới, giải thích nữa kệ trên, nói Như lai và thế gian đồng dứt bốn quan điểm, nên hai tánh không có tánh riêng, không có tánh riêng, nghĩa là thể vậy.

PHẨM QUÁN ĐIÊN ĐẢO THỨ HAI MƯƠI BA

Hỏi:” Bốn phẩm phá pháp xuất thế, vì sao lại phá điên đảo ư?”

Đáp:

1/ Trước phá thế gian, chẳng phải không có xuất thế, chỉ vì trước thưởng phá thế gian, sau thường phá xuất thế mà thôi.

2/ Vì muốn chỉ rõ thế gian, xuất thế gian không hai, nên căn cứ trong xuất thế gian mà phá thế gian.

3/ Lại, bày rõ chấp có xuất thế tức là điên đảo, nên phá pháp xuất thế, gọi là phá điên đảo.

4/ Người Nhị thừa đối với thân Như lai, chấp khổ, vô thường, gọi là điên đảo. Vì đã khởi điên đảo đối với pháp xuất thế, nên phá điên đảo trong pháp xuất thế.

5/ Thật ra thân Như lai chẳng phải “có”, “không”, mà chấp “có”, “không”, tức là điên đảo. Vì thế nên nay phá điên đảo này.

Người Đại, Tiểu thừa chỉ có hai pháp:

1) Thế gian.

2) Xuất thế gian.

1/ Trước kia, đã phá thế gian rồi, nêu xuất thế để bào chữa. Nay, phá xuất thế gian rồi, lại nêu thế gian để bào chữa. Bởi người ngoài là người có sở đắc, tâm họ không thể chẳng có đối tượng nương tựa, nên trước sau, nêu lẫn nhau để lập nghĩa.”

Hỏi:” Phẩm người nhiễm đã phá phiền não, tức là phá điên đảo, vì sao nay lại phá nữa?”

Đáp:” Vì phiền não khó phá, nên nay cần phải thường phá. Lại, ở trước phá nhiễm là phá ái; nay phá điên đảo là phá kiến, bởi tất cả chúng sinh đều không thoát khỏi ái và kiến.”

Hỏi:” Vì sao sau khi phá Như lai, kế lại phá điên đảo?”

Đáp: “Căn cứ ở kẻ mê lầm, vì họ mà nói, gồm có hai nghĩa:

1/ Căn cứ vào tự thực hành: Như lai là người, năng lìa; điên đảo là “hoặc”, sở lìa. Căn cứ ở hóa độ người mà nói, thì trước, đã có Như lai xuất thế; sau, vì dứt trừ phiền não của chúng sinh, cho nên, trước phá Như lai, tiếp theo là phá điên đảo.

2/ Nếu tiếp nối với pháp sinh của văn trước, thì cuối phẩm trên đã nói:” Tánh mà Như lai có, tức là tánh của thế gian.”

Người ngoài nói:” Thế gian lấy phiền não làm tánh; còn Như lai thì dùng sự lìa nhiễm làm thể, sao lại nói Như lai là tánh thế gian ư?” Cho nên, nay nói:

"Vì điên đảo không sinh, tức là Như lai "

Hỏi:" Điên đảo là sao?"

Đáp:" Điên đảo có chung, có riêng. Chung là:" Tất cả có sở đắc đều là điên đảo, nên kinh Đại Phẩm nói:" Chúng sinh do nhân duyên điên đảo, nên qua lại trong sáu đường."

Nói riêng:" Có ba đảo; bốn đảo; mười hai đảo; tám đảo."

Ba đảo, là:" Tưởng, tâm, kiến." Tỳ-đàm nói:"Tưởng, tâm không phải là "thể" của đảo, chỉ vì bị đảo làm rối loạn, nên gọi là đảo."

Người Tỳ-Bà-xà-bà-đề nói:" Cả ba thứ đều là "thể" của điên đảo."

Sư Thành Thật có hai giải thích:

1/ Thức mê thật, nói là tâm đảo; tưởng mê giả, nói là tưởng đảo; tâm Hành ấm mê hai đảo trước mà thành tức kiến đảo.

2/ Căn cứ một thể để phán quyết, tức tâm là "thể" của ba đảo. Thể hẹp làm tâm đảo, bèn sinh ra tưởng khác lạ làm tưởng đảo. Quyết định hẹp hòi là kiến đảo. Phẩm nặng của ba đảo này thuộc về "kiến hoặc"; nhẹ, thuộc về "tu hoặc"; phẩm hạ, thuộc về tập khí. Nay, thể theo ý Long Thọ, hễ thiếu "có tâm", tức là tâm đảo; có đối tượng tưởng, niệm, đều là tưởng đảo; hễ có đối tượng thấy, đều là kiến đảo.

Hỏi:" Ba thứ đảo phát sinh, dứt trừ trong hai thời, làm sao đồng, khác?"

Đáp: "Luận Trí Độ giải thích phẩm Tùy hỷ, nói ba thứ đảo: Lúc sinh khác; lúc dứt khác. Khi phát sinh, trước là khởi tâm tưởng, về sau, khởi kiến đảo. Đây là từ nhẹ đến nặng. Thời điểm dứt trừ, trước là dứt trừ kiến, sau là dứt tâm tưởng, nên kiến đảo, thuộc kiến đế dứt trừ; tâm tưởng thuộc tư duy dứt trừ.

Bốn đảo, nghĩa là đối với sinh tử, khởi lên thường, lạc, ngã, tịnh."

Hỏi:" Bốn đảo lấy gì làm thể?"

Đáp: "Tỳ-Bà-Sa chép rằng:" Lấy tâm sở tuệ làm "thể""

Hỏi:" Trong năm kiến có bao nhiêu đảo, bao nhiêu chẳng phải đảo?"

Đáp: "Bà-Sa chép rằng:" Hai kiến rưỡi là đảo, trong ngã kiến có "ngã", ngã sở. Ngã kiến là ngã đảo; ngã sở kiến (đối tượng chấp ngã), không phải ngã đảo." Lại có thuyết nói: Ngã và ngã sở gọi chung là ngã đảo, trong biên kiến có đoạn có thường, lấy thường kiến làm thường đảo, trong kiến thủ có riêng trên đầu chân, không có lạc tịnh chấp là tịnh, là độc đầu kiến thủ, gọi là lạc tịnh đảo, hai kiến rưỡi còn lại cho là

đoạn kiến hoặc chấp trong tà kiến biên kiến, đây chẳng phải là đảo.

Hỏi:” Vì sao tà như thế?”

Đáp: “Gồm, có năm nghĩa, mới được gọi là đảo:

1/ Tánh của kiến, là phân biệt độn sử.

2/ Duyên chân sinh, nghĩa là “hoặc” mê lý; phân biệt với “hoặc” mê sự.

3/ Trên quả, khởi sinh trên khổ đế.

4/ Chính là trái nhau, dưới khổ đế, có lý khổ vô thường. Nay, chính là trái với khổ đế, nên chấp thường, lạc, ngã.

5/ Là độc đầu, không phải trên chân.

Bà-sa lại nói:” Vì đủ ba nghĩa nên gọi là đảo:

1/ Tánh mạnh mẽ, nhạy bén.

2/ Vọng chấp

Đồng với tánh đảo.

Tà kiến, đoạn kiến, là tánh mạnh mẽ, nhạy bén, không phải là điên đảo. Vì hoại cảnh giới, nên giới thủ là tánh mạnh mẽ, nhạy bén, và vọng chấp, không đồng với tánh đảo. Hai “kiến” rưỡi còn lại, về sự, đủ ba nghĩa.

Luân Câu xá có ba nghĩa lập đảo:

1/ “Tăng hữu”, như vô “ngã”, chấp là “ngã”.

2/ Quyết định.

3/ Bối cảnh (dễ hiểu).

Hai kiến rưỡi đủ ba nghĩa: Hai kiến rưỡi còn lại, không có “tăng hữu”.

Tiếp theo, là nói về mười hai thứ đảo:

Thượng tọa bộ và Tỳ-bà-xà-bà đề nói bốn đảo, trong mỗi đảo đều có đủ: tưởng, tâm, kiến, nên gọi là mười hai đảo:

Tám kiến đế này dứt trừ bốn là tu đạo đoạn.

Tám kiến đạo dứt trừ, nghĩa là đảo vô thường, tưởng thường, đảo vô thường, chấp là thường; ba đảo còn lại cũng thế, nên tám đảo này thuộc về đoạn kiến.

Bốn thứ thuộc tu dứt trừ. Là bốn thứ tâm đảo. Lúc đến khổ nhẫn, dứt trừ hết tám đảo. Đến tâm Kim cương, dứt hết cả bốn.

Luận Câu xá lại nêu một sư rằng:” Bốn thứ đảo kiến trong mười hai thứ, thuộc kiến đế dứt trừ, tám thuộc tu đạo dứt trừ.”

Người Số luận nói:” Chỉ kiến là đảo, chỉ có bốn, không có mười hai đảo.

Lại, chỉ kiến dứt trừ, không phải tu dứt trừ, chỉ “hoặc” phẩm hạ

của khổ đế, chứ không phải "hoặc" phẩm hạ của ba đế.

Hỏi:" Người của hai quả đầu đã không có bốn đảo, thì làm sao khởi ái, cũng làm lễ chồng vợ ư?"

Đáp: "Bà-sa đưa ra hai cách giải thích:

Rằng:" Khởi lạc, tịnh có hai:

Khởi đối với đế lý; người của hai quả đầu thì không có.

Khởi trong sự thì có."

Rằng:" Người của hai quả lúc khởi ái nhiễm, thật khởi lên tưởng khổ bất tịnh, nhưng không phải được rồi mới khởi. Thí dụ như Bà-la-môn nướng ngón tay, đâu biết rằng ngón tay bất tịnh, chỉ vì đau đớn, nên để nguyên ngón tay thịt vào miệng." Sự tưởng khổ bất tịnh kia cũng vậy.

Về mười hai thứ đảo, Tỳ bà xà bà đề nói:" Ba đảo: tưởng, tâm, kiến là gốc. Mỗi đảo đều khởi bốn thứ thường, lạc, ngã, tịnh thành mười hai đảo. Nếu theo Tạp Tâm thì chỉ kiến, tâm, sanh khởi, gọi là đảo, như trước đã nói.

Nói tám đảo. Tạp Tâm nói:" Tưởng, tâm, kiến của sư chỉ khởi lên bốn đảo thường, lạc, ngã, tịnh trong sinh tử, không khởi bốn thứ khổ, vô thường của Phật địa sau.

Sư Luận Thành Thật nói:" tám đảo trước, sau đều là "kiến hoặc", chứ không phải tư duy "hoặc", ba sử thuộc trong kiến v.v... ngã đảo, thuộc ngã kiến; thường đảo thuộc về biên kiến; lạc, ngã, tịnh thuộc kiến thủ.

Thường, cho là vô thường đều là "có", mà nói "không", thuộc về tà kiến."

Lại có thuyết nói:" Bốn đảo sau thuộc về vô minh, sở dĩ như thế? – Vì người Nhị thừa sau khi dứt trừ kiến, tư, "hoặc" xong, cũng vẫn còn khởi lên bốn đảo sau, nên biết thuộc về vô minh." Cách giải thích này thích hợp."

Hỏi:" Khi xưa, ngoại đạo, phàm phu đã chấp bốn đảo như thường v.v... trong sinh tử; người Nhị thừa đối với Pháp thân, lại khởi lên bốn đảo như vô thường v.v.... Vì phàm Thánh hợp luận nên có tám đảo. Có thể nói là người Nhị thừa hiện nay có đủ tám đảo hay không?"

Đáp: "Cũng có đủ, vì chấp Phật địa là vô thường, nên có bốn thứ như vô thường v.v..., và, họ còn chấp Niết-bàn của mình là thường, lạc, đây tức là vô thường chấp thường, vì sao? Niết-bàn của Nhị thừa thật ra không có thường, lạc, chấp là thường, lạc, do đó, nên có bốn đảo như thường v.v...."

Hỏi:" Người Nhị thừa không chấp Niết-bàn là "ngã", sao lại có "ngã" đảo ư?"

Đáp: "Ngã có hai thứ:

1) Người ngã; 2) Pháp ngã.

Dù họ không có "nhân ngã", nhưng vì chấp có Niết-bàn, tức là "pháp ngã", nên có ngã đảo. Người phàm phu đầy đủ tám đảo, điều này dễ hiểu.

Phẩm này vì phá đủ hai đảo chung, riêng nên nói là Phẩm phá điên đảo."

Hỏi:" Phá điên đảo chung, riêng là sao?"

Đáp: "Trong phẩm này không phải chỉ phá tám đảo, mà đồng thời cũng bác bỏ luôn tám hạnh của người ngoài cho nên biết rằng, chấp sinh tử thường, vô thường, đều là đảo, cho đến bốn quan điểm cũng đều là đảo tức là phá đảo chung, chính phá bốn đảo v.v..., đó là phá đảo riêng."

Hỏi:" Thế nào là phá điên đảo?"

Đáp: "Trong, ngoài, Đại, Tiểu thừa đều nói có điên đảo này, không biết bản tánh của điên đảo là, vắng lặng. Nay, luận chủ tìm điên đảo ấy không thể được, tức là thật tướng, nên nói là phẩm Phá Điên Đảo. Vả lại, các Đại, Tiểu thừa trong, ngoài đều nói "có" điên đảo sinh ra, mà muốn tiêu diệt điên đảo, thì chúng không diệt. Nay, tìm điên đảo thì nhận thấy chúng vốn tự không sinh, nay cũng không diệt, nên điên đảo bèn diệt, cho nên gọi là phá điên đảo. Lại, người ngoài thấy hai tướng điên đảo, không điên đảo, thì đó là minh và vô minh mà người ngu cho là hai. Nếu chấp đảo, bất đảo là hai, thì điên đảo vàkhông điên đảo đều thành điên đảo.

Nay, hiểu rõ đảo, và bất đảo vốn không có hai tướng, cho nên đảo và bất đảo đều gọi bất đảo, cho nên phá điên đảo.

Người chia ra phẩm này giải thích khác v.v..., phần nhiều đều không trúng ý chỉ. Nay, chia làm hai:

Phá nghĩa điên đảo, phiền não sinh.

Nếu tánh phiền não thật ... trở xuống, là phần thứ hai, phá nghĩa diệt phiền não điên đảo.

Sở dĩ chia điên đảo này ra làm hai, là vì người Đại, Tiểu thừa trong, ngoài đều nói:" Trước đã có điên đảo phiền não sinh ra, về sau, do nhờ tu đạo đối trị dứt trừ chúng, làm cho chúng dứt mất, thế nên nay nói:

"Phiền não xưa tự không sinh, nay cũng không diệt, lại kinh Tịnh

Danh nói:" Nếu Tu Bồ-đề không dứt trừ phiền não, cũng không đều có với chúng, thì mới xứng đàng nhận lấy thức ăn."

Đều có chung với phiền não, nghĩa là nói người phàm phu dứt trừ phiền não là nói hàng Nhị thừa.

Nay, ngay chương đầu, đã nói tìm phiền não sinh ra không được, là đã giải thích nghĩa không có chung với phiền não.

Chương tiếp theo, nói phiền não không diệt, là đã nói nghĩa không dứt trừ phiền não."

Phổ Hiền Quán chép rằng:" Chư Phật mười phương nói:" Pháp sám hối không dứt trừ biển kiết, sử, không dừng lại nơi biển kiết, sử", cũng đồng với nghĩa của luận này.

Hai chương này chính là đại sám hối của Phương Đẳng, trong từng niệm, có thể thấy Bồ-tát Phổ Hiền và chư Phật mười phương tiêu diệt tội nặng. Vả lại, hai chương này quán điên đảo không sinh, không diệt, tức là phát chánh quán Trung đạo. Hơn nữa, quán không sinh, không diệt, tức là Pháp thân Niết-bàn, nên kinh Vô Hành nói:" Ba độc là đảo của vô lượng Chư Phật."

Chương đầu lại chia làm hai:

1/ Trước là phá điên đảo phiền não.

Như thế, điên đảo đã diệt ... trở xuống, 2/ kết ý phá.

Kết ý phá, nghĩa là nếu có thể chánh quán như phẩm này thì phiền não điên đảo sẽ được rốt ráo dứt hẳn. Khác với pháp quán này tức là tà quán, không phải chỉ "hoặc" cũ không dứt trừ, mà đảo mới lại càng khởi lên thêm.

Căn cứ chương đầu, lại chia làm hai:

Phá hết phiền não.

Phá hết điên đảo.

Sở dĩ phá hai thứ này là vì, phá phiền não, chính là phá chúng sinh tại gia khởi ái; phá điên đảo tức là đả phá, xuất gia khởi kiến ngoại đạo.

Lại nữa, thiên ma khởi phiền não; ngoại đạo khởi lên điên đảo. Và, vì chúng sinh với căn tánh chậm lụt, nên khởi phiền não; còn chúng sinh căn cơ nhạy bén thì khởi điên đảo. Lại, phàm phu khởi lên phiền não; Nhị thừa khởi điên đảo."

Hỏi:" Vì sao trước phá phiền não, sau phá điên đảo?"

Đáp:" Trước, vì có tại gia khởi ái; sau có xuất gia khởi kiến, nên trong nhà lửa, trước, nói về trùng độc; sau nói về quỷ dữ. Do vậy, ai muốn thoát ra khỏi ngôi nhà lửa này, thì phải dựa vào phẩm này mà

quan sát ái kiến. Hơn nữa, theo ý Pháp Hoa, gồm có bốn hạng người:

1/ Chúng sinh căn cơ chậm lụt khởi ái, không biết nhàm chán, không biết xuất ly.

2/ Ngoại đạo điên đảo, biết nhàm chán, không biết xuất ly.

3/ Người Nhị thừa biết nhàm chán, biết xuất ly nhưng chỉ là lối ra khúc khuỷu, cong vạy.

4/ Người Bồ-tát dựa vào phẩm này như thật chánh quán, biết nhàm chán, vừa biết xuất ly, gọi là thẳng ra.

Căn cứ đầu tiên phá phiền não, chia làm bốn phần khác nhau:

1/ Lập.

2/ Phá.

3/ Bào chữa.

4/ Phá bào chữa.

Nhờ tưởng phân biệt, nghĩa là nhân của ba độc: sinh ra, tham, giận, si sinh ra quả của ba độc.

Điên đảo của tịnh, bất tịnh: giải thích từ nhân sinh ra quả ở trên, do chấp tịnh, bất tịnh điên đảo, rồi sinh ra ba độc, đều từ nhân duyên sinh, đây là nói về hai thứ sinh nhau:

1/ Xuất phát từ phân biệt nhớ tưởng, sinh ra điên đảo.

2/ Từ đảo của tịnh, bất tịnh, sinh ra ba độc, nên nói: "Đều từ nhân duyên sinh ra." Vì thế, nên Tịnh Danh nói:" Tham dục lấy điên đảo làm gốc; điên đảo lấy tưởng phân biệt làm gốc; tưởng phân biệt dùng vô trụ làm gốc.

Năm bài kệ trong phần đáp tức là năm phần khác nhau:

1/ Dùng môn không có tự tánh để phá.

2/ Dùng "người" so sánh với "pháp" để phá.

3/ Không có hệ thuộc, phá.

4/ Dùng năm tìm kiếm để phá.

5/ Lấy nhân so sánh với quả để phá.

Phần đầu lại chia làm hai:

Nửa kệ trên, là nhắc lại.

Nửa kệ dưới, là phá.

"Nếu phiền não có tự thể, thì không nên từ nhân mà sinh. Nếu từ nhân sinh, thì không có tự tánh, vì tự tánh của phiền não là không. Trong kinh nói phiền não từ nhân duyên sinh.", nghe nói vậy, người ngoài bèn cho rằng "có" phiền não.

Luận chủ trình bày ý kinh:" Nếu phiền não từ nhân duyên sinh ra, tức là "không"."

Kệ thứ hai, lấy “người” so sánh với “pháp” để phá. Nghĩa là kệ trên đem “người” để hiển bày quả. Đây là dùng quả phá qua, vì “ngã kiến” và ba độc đều là phiền não, nên đều là quả.

Sở dĩ so sánh “ngã” với phiền não, là vì kinh Đại Phẩm thường nêu “ngã” để so sánh với “pháp”.

Ngài Long Thọ nói:” Đệ tử Phật, đa số đều biết “vô ngã”, nên Phật nêu “ngã” để so sánh.

Nửa kệ trên, nêu “ngã” hữu là vô.

Nửa kệ dưới, so với “pháp” cũng “không”

“Ngã”, pháp có là do “không”, nghĩa là cái “ngã” là “có”, là “không”, mà trước kia đã phá rồi.”

Hỏi:” Chỗ nào trong phẩm phá “ngã” là “không”?”

Đáp: “Chỗ nào cũng có văn, tức bốn quan điểm của phẩm Như lai, đã tìm Như lai không thể được, Như lai tức “ngã”, lại phá “ngã” như hư không trong phẩm Pháp cũng là phá “không”.

Nửa kệ dưới, so sánh với “pháp”: “ngã” là “hoặc” nhạy bén. “Hoặc” này đã là “không”, phiền não là sử chậm lụt, làm sao “có” được? Hơn nữa, “ngã” là gốc rễ đã “không”, còn phiền não là ngọn nghành. Vì gốc là “không”, nên “ngọn” cũng “không”. Lại, phiền não là cái của “ngã”, ở “ngã” đã “không”, thì đâu có “ngã sở”? Lại “ngã”, năng khởi “hoặc” đã “không” “ngã”, thì ai khởi “hoặc” ư?”

Hỏi:” Phiền não “có”, “không” là thế nào?”

Đáp: “Chấp ba độc là “có”, là “không”, đều gọi là phiền não. Lại, hiện hữu phiền não, gọi là “có”; phiền não quá khứ, vị lai, gọi là “không”, cũng có chấp này, tức là phiền não.

Vì sao ... trở xuống, là sanh ra “không” của kệ thứ ba, thuộc về phá.

Nửa kệ trên, tìm kiếm người khởi phiền não không được.

Nửa kệ dưới, chính là tạo ra “không”, thuộc về phá.

Nửa kệ trên, bác bỏ người khởi phiền não: đó là thế gian, ngoại đạo, Độc tử và phái Giả có thể, dụng.

Nửa kệ dưới, chính là tạo ra “không” thuộc để phá.

Nửa kệ trên, nêu đối tượng nương dựa để phá chủ thể nương dựa.

Nửa kệ dưới, là nói: Vì có đối tượng nương dựa, nên có chủ thể nương tựa. Đối tượng nương tựa đã “không”, thì chủ thể nương tựa cũng “không”. Hơn nữa, “người” là chủ thể khởi; “hoặc” là đối tượng khởi. Chủ thể khởi đã “không”, thì đối tượng khởi cũng “không”. Độc tử,

Phật Đà, Thành Thật Thí dụ, đều nói rằng:" Vì con người là chủ thể thành tựu, nên phiền não lệ thuộc con người. Con người đã "không", thì phiền não sẽ thuộc vào đâu ư?"

Nếu cho rằng dù không có ngã ... trở xuống, là sinh năm tìm tòi của bài kệ thứ tư để phá.

Ở trước đã phá phiền não không thuộc về người, là phá Nhất thiết hữu Ngã bộ. Nay, dùng năm tìm tòi để phá, nói phiền não không thuộc về tâm là phá." Nhất thiết vô ngã bộ, như nghĩa của Đàm Vô Đức, Tăng-kỳ, Tỳ-đàm v.v... làm cho hai người này đều thành Phật. Hơn nữa, kệ trước phá "ngã", luận chủ vì muốn cho ngoại đạo biết "không" "ngã", "không" phiền não, tức thể ngộ hai vô danh của "người", "pháp", sao cho người ngoại đạo nghe lời luận chủ nói, đều được thành Phật. Về sau, phá thuộc về tâm, sao cho tất cả người Tiểu thừa và người Đại thừa có đối tượng chứng đắc, đều ngộ nhập pháp vô sinh, được thành Phật. Vì luận này là luận Đại thừa, nên Luận chủ muốn cho tất cả mọi người đều nương theo Đại thừa để cùng nhau tiến đến địa vị Phật."

Hỏi:" Những người Đại thừa nào nói là phiền não thuộc về tâm?"

Đáp: "Như Sư Nhiếp luận nói:" Tất cả phiền não đều nương tựa bản thức."

Hỏi:" Nhiếp luận là luận Đại thừa, nay, sao lại phá Nhiếp luận?"

Đáp: "Nhiếp luận nói bản thức là tánh y tha, tức là từ nhân duyên sinh; nhân duyên sinh không có tự tánh, tức là vắng lặng, mà Sư Nhiếp luận lại nói rằng:" tánh Y tha có tự "thể" giả, há là đã hiểu Nhiếp luận ư?"

Nửa kệ trên, là nêu thân kiến, năm tìm tòi "không" được.

Nửa kệ dưới, so sánh tâm và năm ấm phiền não năm ấm gọi là thân, đó khởi kiến, gọi là thân kiến. Nếu thân kiến với năm ấm là "một", thì thân kiến của năm ấm, tức là năm ấm; một thân kiến với thân kiến, chỉ ở hành ấm, thì năm ấm đều ở hành ấm.

Nếu thân kiến "khác" với ấm, thì chẳng phải thuộc về ấm, lẽ ra là vô vi? ba ấm còn lại đều là "khác", là môn "đồng", "dị" đã phá.

Nửa kệ dưới, có hai thứ năm tìm kiếm.

Căn cứ năm thứ trong tâm nhơ bẩn để tìm kiếm phiền não, tức là căn cứ gốc để tìm kiếm ngọn.

Dựa vào phiền não để tìm kiếm tâm nhơ bẩn, tức là căn cứ ở ngọn để tìm gốc. Đây là muốn nói không có phiền não, cũng không có tâm nhơ bẩn, tức là giải thích kinh Tịnh Danh, nói:" Tâm "không", tội

cũng “không”.” Vả lại, chính người Đại thừa đều chấp trong kinh chép rằng:” Ba cõi do một tâm tạo.” Hoặc nói rằng:” Một tâm tham tạo ra.”; hoặc nói:” Một tâm của Lê-da tạo tác.”

Căn cứ năm tâm nhơ bẩn để tìm kiếm phiền não: “Nếu “tức” tâm nhơ bẩn có phiền não thì sẽ không có chủ thể lệ thuộc, đối tượng lệ thuộc. Đã là một vật hoặc là chủ thể lệ thuộc thì đương nhiên sẽ không lệ thuộc, nếu là đối tượng lệ thuộc, thì không có chủ thể lệ thuộc. Không như vậy, thì chẳng phải chủ thể lệ thuộc, cũng chẳng phải đối tượng lệ thuộc, về nghĩa khởi cũng như thế.

Hơn nữa, tâm nhơ bẩn và phiền não là “một”, nên hễ dứt trừ phiền não, tức là dứt trừ tâm; Bậc Thánh thì lẽ ra không có tâm. Nếu không dứt tâm, cũng không dứt phiền não, thì Bậc Thánh có tâm, lẽ ra có phiền não?

Nếu tâm nhơ “khác” với phiền não, thì lìa tâm, lẽ ra có phiền não riêng, tức là phiền não không gây buồn phiền cho tâm, cũng không sinh chung với tâm.

Hơn nữa, tâm tự là phiền não tâm, lẽ ra không phải là tâm pháp, ba tâm còn lại đều là “khác”, đã được phá trong “đồng”, “dị”.

Tiếp theo, căn cứ năm thứ phiền não để tìm tâm nhơ bẩn. Nghĩa là tâm nhơ bẩn và phiền não là “một”: Phiền não đã thuộc về hành ấm, thì bốn tâm đều là hành ấm, sẽ không còn bốn tâm nữa.

Nếu tâm nhơ bẩn khác với phiền não, thì phiền não sẽ tự nhơ, tâm lẽ ra không nhơ, phiền não sẽ không làm nhiễm tâm; ba tâm còn lại được phá trong “đồng”, “khác”.

“Tịnh, bất tịnh điên đảo ... trở xuống, là đoạn thứ năm, lấy nhân so sánh với quả để phá:

Nửa kệ trên, là nói không có tự tánh của nhân.

Nửa kệ dưới, là nói không có quả.

Người ngoài cho rằng:” Vì nhân thanh tịnh, khởi tham; nhân bất thanh tịnh khởi sân”, nên tịnh, bất tịnh là nhân của ba độc. Tịnh, bất tịnh đã gọi điên đảo, thì chẳng phải thật có; vì nếu là thật có, thì đã không gọi điên đảo. Hiện nay, cũng không có nhân điên đảo, thì đâu có quả phiền não.”

Hỏi rằng:” v.v... trở xuống, là phần thứ ba, bào chữa. Đưa ra cách bào chữa này, có hai ý:

Sáu trần là gốc của tịnh, bất tịnh; tịnh, bất tịnh là gốc của ba độc. Đã có sáu trần, đâu không có ba độc và tịnh, bất tịnh ư?

Phát sinh gần: Luận chủ đã lấy gốc để so sánh với ngọn. Vì “gốc”

"đảo" không, nên "ngọn" tham, sân cũng "không".

Người ngoài Nhân phá này, cũng so gốc với ngọn:vì do "gốc" có, nên "ngọn" liền có. "

Đáp rằng: "... trở xuống, là phần thứ tư, phá, lại chia làm ba phần khác nhau:

1/ Phá sáu trần của người ngoài.

2/ Phá đảo tịnh, bất tịnh.

3/ Phá ba độc của họ.

Lại phá sự bào chữa của người ngoài, trong bào chữa có ba việc từ gốc đến ngọn. Hai kệ được chia làm hai:

1/ Kệ đầu, nói thể của sáu trần là không .

2/ Kệ thứ hai, là nói trong sáu trần không có tịnh, bất tịnh.

Cả hai kệ đều là pháp thuyết của nửa bài kệ trên; nửa kệ dưới, nêu thí dụ, lấy đại ý của người ngoài:" Nếu nói đối với mắt tức là có thì như nước trong lửa, thật ra trong ánh lửa không có nước. Người đi săn thú cho rằng trong ánh lửa có nước. Lại còn cho rằng nước có tịnh, bất tịnh. Nhân tịnh, bất tịnh, mà sinh tham, sân; tham, sân sinh ra nghiệp, vì nghiệp nên có khổ. Nay, cũng không có nước, làm sao có tịnh, bất tịnh, cho đến phiền não, nghiệp khổ ư?"

Giải thích về "cảnh" "không", có ba nhà:

1/ Trang chu nói:" Cảnh không có nhất định; như sắc đẹp đối với người, là đẹp chim sẽ bay cao khi thấy người.

2/ Bộ Thí dụ nói:" người không thành, thì cảnh không thành.

3/ Nhiếp luận nói:" Cảnh cũng "không", mà văn luận ấy nói:" Nếu trong văn kinh nói "không", là chẳng có gì ở luận này nói tánh phân biệt là "không", tức là "không" cảnh. Nếu nói về sự biến hóa, trò ảo thuật, thì ở luận này nói về tánh y tha, vì trong thế đế không có gì là không có pháp này. "Nay, nói:" Đây là một phen phá "cảnh" mà thôi."

Nay, luận này chính là đem huyễn, hóa để thí dụ cho cảnh, nên nói "tâm", "cảnh" đều do huyễn hóa mà có, đều là "không" của Đệ nhất nghĩa

Văn xuôi chép rằng:" Khi chưa hòa hợp với tâm, thì không, chẳng có chi cả, nghĩa là cái "có", "không" của pháp không nhờ tâm, mà nay, lúc chưa hòa hợp với tâm, là đã "không" khi hợp, há là "có" ư?

Đại ý ở đây là quán sát luận này và kinh Lăng-già có hai thứ ý:

1/ Từ tâm tưởng này cho rằng, đã có cảnh trước, thật ra là "không".

2/ Vì từ vọng tâm sinh ra cảnh trước, nên cảnh trươc lại lừa dối, mê hoặc tâm.

Hai thứ này tức là tâm sinh ra cảnh; cảnh sinh ra tâm, nhưng nguồn gốc là sinh ra từ vọng tâm, thật ra thì không có cảnh trước, thực sự không phải có."

"Không nhờ tướng thanh tịnh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, hai bài kệ phá tịnh, bất tịnh, đều căn cứ môn "vô tự tánh" để phá.

Kệ đầu, là phá bất tịnh; kệ tiếp theo, là phá tịnh.

"Nếu không có tịnh ... trở xuống, là phần thứ hai, tiếp theo, là phá điên đảo. Trước lập, tiếp theo là phá:

Trong phần lập có ba:

1/ Lập pháp đảo, bất đảo.

2/ "Vì có điên đảo" ... trở xuống, là phần thứ hai, lập người khởi điên đảo. Lập khởi bốn đảo. Trước là người phàm phu, khởi bốn đảo sau là người Nhị thừa. Đã có "người" chủ thể khởi, thì sẽ có "pháp", đối tượng khởi.

3/ "Vì sao nói đều "không" v.v ... trở xuống, là phần thứ ba, quở luận chủ.

Hỏi:" Vì sao chỉ lập bốn đảo trước, không lập bốn đảo sau ư?"

Đáp: "

1/ Vì lấy trước để so sánh với nhau.

2/ Đối tượng lập trong đây, chính là nghĩa của người Tiểu thừa. Vì người Tiểu thừa chỉ chấp bốn thứ trước là đảo, bốn thứ sau là bất đảo, nên chỉ lập bốn thứ đảo trước."

Hỏi:" Nếu vậy, phẩm này được gọi là phá điên đảo, lẽ ra chỉ phá bốn đảo trước, không phá bốn đảo sau mới phải?"

Đáp: "Căn cứ ở văn, thật ra là vậy, chỉ phá đảo trước, nhưng vì lấy cái trước để so sánh với cái sau, nên cũng phá đảo sau. Lại phẩm này tên là phá điên đảo, nói đảo của và bất đảo người ngoài, đều thành điên đảo. Vì sao vậy? Vì người ngoài cho rằng, vô thường chấp thường, gọi là điên đảo; vô thường chấp vô thường, gọi là không điên đảo. Nay, nói:" Không có đảo và bất đảo này, nên biết, đảo và bất đảo đều là điên đảo. Xưa Đảo và bất đảo đều là đảo; nay đảo, và bất đảo hiện cũng đều là đảo, nên thành mười sáu đảo.

Lại, chấp bốn quan điểm sinh tử là thường; vô thường; vừa thường, vừa vô thường; không phải thường, không phải vô thường, đều là đảo. Ngã, lạc, tĩnh cũng có bốn, tức là sinh tử có mười sáu đảo; Phật địa cũng mười sáu, hợp thành ba mươi hai đảo. Trong một quan điểm đều có

tưởng, tâm, kiến chấp đảo, có thể biết.”

Hỏi:” Người Tiểu thừa cũng phá bốn đảo, so với cách phá của luận này có khác nhau không?”

Đáp: “Tiểu thừa nói pháp đảo, đối tượng chấp, là “không”, tâm, “chủ thể” chấp là “có”. Nay, nói chủ thể chấp đồng với đối tượng chấp. Đối tượng chấp đã “không”, thì chủ thể chấp cũng như thế, cho nên khác nhau.

“Đáp rằng ... trở xuống, là ba môn của chín kệ:

Môn “tánh” “không” của một bài kệ đầu, nhằm phá đảo, bất đảo. Ba kệ tiếp theo, căn cứ môn ba thời gian, nhằm phá đảo, bất đảo. Môn thật, không thật của hai kệ sau, là phá đảo, bất đảo.

Đầu tiên là môn “không”; tiếp theo là môn “hữu”, sau là môn y danh.

Căn cứ bốn kệ đầu, tức bốn:

Kệ thứ nhất, là phá đảo.

Kệ tiếp theo, là phá bất đảo.

Kệ thứ ba, phá chấp.

Kệ thứ tư, tổng kết, phá.

Nửa trên của kệ đầu, là nhắc lại Nửa kệ dưới, là phá.

Môn tánh “không”, tức là tên khác của thật tướng. Trong pháp thật tướng, đã dứt hết bốn quan điểm, đâu có pháp thường gọi là đảo ư? Đây là căn cứ đạo lý để nói “không”.

Lại, có hai hạng người Tiểu thừa:

Hạng không tin “pháp không”: Người Tiểu thừa nói có tự “thể” của điên đảo.

Hạng phân tích “pháp không”: Người Tiểu thừa không biết điên đảo vốn “tánh không”.

Nay, vì phá hai hạng người, Tiểu thừa, trình bày nghĩa Đại thừa, nên nói bản tánh của điên đảo là “không”. Lại vì muốn cho hai hạng người Tiểu thừa trước kia, bỏ Tiểu về Đại, nên nói bản tánh “không”.

Kệ thứ hai, cũng nửa kệ trên, là nhắc lại Nửa kệ dưới, phá.

Sở dĩ kệ thứ ba pháchấp mắc, là vì nửa trên của hai kệ trước đều nói rằng:” Đối với “vô thường”, chấp “thường”; đối với “vô thường”, chấp “vô thường”. Đây là do chấp nên có đảo, bất đảo. Trong “không” chẳng có đảo, bất đảo này.

Người ngoài bèn nói rằng:” Đã do chấp mà có đảo, bất đảo, thì lẽ ra có chấp, nên họ phải phá.

Lại nữa, người ngoài cho rằng:” Luận chủ nói thật sự có vô thường,

chỉ vì dứt trừ tâm chấp cho người, nên phá vô thường mà thôi. Cho nên, nay nói:" Đều "không" chấp mắc, thì có cái gì để dứt trừ ư?"

Lại, phá đảo, bất đảo ở trước, đây là phá phiền não ngọn. Sự chấp mắc là chấp tướng, chấp tướng là phiền não căn bản, nên tiếp theo, sẽ phá gốc:

Kệ được chia làm ba:

Nửa kệ trên, là nhắc lại nghĩa của người ngoài, câu thứ ba là phá. Câu thứ tư, là quở trách.

Có thể chấp mắc là cảnh thường, vô thường. Sự chấp mắc là chấp tướng phiền não. Người chấp mắc là người khởi chấp mà sử dụng phương pháp chấp mắc là các căn.

Văn xuôi nêu ra bốn bài kệ vô thường, vô thường v.v... trong tướng vắng lặng của phẩm Như lai.

"Nếu không có pháp chấp mắc ... trở xuống, là kệ thứ tư, kết phá. Kệ, chia làm hai:

Ba câu đầu, kết ba chương trên. Câu thứ tư, là quở trách "Nếu không có theo đuổi gần pháp chấp mắc", là kết chương thứ ba.

"Nói là tà điên đảo.", là kết chương thứ nhất.

"Nói chánh không điên đảo, là kết chương thứ hai.

"Có đảo không sinh ra đảo" ... trở xuống, là môn ba thời gian thứ hai, phá.

Trên đây, căn cứ môn "tánh không" nói. Không có đảo, bất đảo. Nay, y cứ trong có "pháp", cũng không có đảo, bất đảo, cho nên hai chỗ "không" và "hữu", đã tìm tòi đảo, cuối cùng không có từ đầu.

Lại trước là đoạt phá, nay là chia ra dọc hai chương của ba kệ:

Hai kệ đầu, là căn cứ môn ba thời để phá "nghĩa" đảo sinh. Một kệ tiếp theo, là phá nghĩa đảo bất sinh. Phá đảo sinh, tức là phá đảo, nên môn "tánh không" trên là phá đảo, bất đảo. Nay, môn ba thời cũng phá đảo, bất đảo. Lại sinh, vô sinh đều phá, thì biết sinh, vô sinh đều là đảo. Đảo là "không", mà cho là "có". Chánh đạo chưa từng sinh, vô sinh mà chấp là sinh, vô sinh, nên đều là đảo.

Hai kệ đầu, chia làm hai:

Một hàng rưỡi, là chính thức phá; nửa hàng tiếp theo, là quở trách.

Phần đầu lại được chia làm hai:

Một kệ, căn cứ hai môn đã, chưa, để nói "pháp", và "người" không có nghĩa đảo.

Nửa kệ tiếp theo, nói lúc đảo, cũng không có hai đảo và "người",

"pháp".

Nếu đem văn này so sánh với phẩm khứ lai, thì sẽ có năm câu, nghĩa là "pháp" ba, "người" hai.

"Pháp" ba nghĩa là: Đã đi, chưa đi, đang đi.

"người" hai: là Người đi, người không đi.

Đem năm câu này để phá "người" đảo; "pháp" đảo, cũng có năm. Nhưng năm đảo này được tạo ra "đã", "chưa", lại được là "có", "không". "Có", "không" là điên đảo "vốn có", không cần lsinh nữa; "vốn không có", thì không thể sinh.

"Đã", "chưa", đã đảo; thì việc đảo; đã thôi dứt; chưa đảo, thì chưa khởi đảo.

Nửa kệ trên, là dùng môn "có", "không", để phá "pháp" đảo bất sinh.

Nửa kệ dưới, là dùng môn "đã", "chưa", phá "người" đảo bất sinh. Dùng môn này để hỏi về nghĩa mê, ngộ:" Vì người mê mà mê, hay vì người giác ngộ mà mê. Nếu vì người mê mà mê thì tức là mê mê. Và, nếu như vậy, thì lẽ ra người ngộ mà ngộ, không phải là người mê mà ngộ. Nay, người mê đã ngộ, lẽ ra cũng là người ngộ mà mê, nếu ngộ mà mê thì lẽ ra Đức Phật là người đã giác ngộ, lẽ ra khởi mê?, không thể giải đáp! (văn đều dễ hiểu).

"Các điên đảo bất sinh ... trở xuống, là phần thứ hai, phá đảo vô sinh:

"Nếu xa là nói chung từ 2 môn "không", "hữu" trên, đã tìm đảo không được, người ngoài thấy vậy, bèn cho rằng, "đảo là vô sinh". Nếu căn cứ riêng, chỉ từ trong ba môn ba đời ở trên, để tìm đảo sinh không được, bèn cho rằng, "vì không có sinh", nên lại phá:

Nửa kệ trên, là phá "pháp" đảo bất sinh; Nửa kệ dưới là phá "người" đảo vô sinh.

Một sư nói:" Sinh diệt, không sinh diệt là hai thứ phiền não, vì sinh diệt là luống dối, là phiền não khách; còn không sinh diệt là phiền não cũ căn bản, cho nên trên đây, đã phá phiền não sinh diệt. Nay, sẽ phá phiền não vô sinh.

Lại ở trước đã dùng "vô sinh" để bác bỏ "sinh", vì "sinh" là bệnh; "vô sinh" là thuốc, nhưng người ngoài chấp thuốc "vô sinh", nên lại thành bệnh, do đó phải phá.

Lại ở trước đã phá đảo sinh diệt là phá người phàm phu, nhị thừa, bởi phàm phu cho rằng "đảo", "sinh"; Nhị thừa nói là "đảo", "diệt". Nay, bác bỏ đảo bất sinh, chính là phá người Đại thừa, vì người Đại thừa

nói là “đảo” “bất sinh”.

Nay, cả ba người này đều thay đổi mê, đều ngộ nhập Đại thừa được thành Phật.

Trên, đã phá “pháp vô sinh”, tức phá “cảnh vô sinh” và “trí vô sinh”; dưới phá người thực hành “vô sinh”, như kinh Đại Phẩm nói:”Không thấy Bồ-tát, không thấy Ba-nhã mới chính là thực hành Ba-nhã.” Nay, ở đây cũng vậy. “Nếu thường, lạc, ngã, tịnh, môn thứ ba, dựa vào “danh” để phá “đảo”, “bất đảo”. Sở dĩ gọi “dựa vào “danh” để phá, là vì đã gọi điên đảo, thì làm sao có thật; nếu là thật “có”, thì đâu gọi điên đảo?, nên nói rằng “dựa vào danh để phá”.”

Kệ đầu, dựa vào “đảo” để phá “đảo”. Kệ thứ hai, dựa vào “đảo” để phá “bất đảo”. Kệ đầu, như văn.

Văn xuôi, từ câu:” Nếu cho rằng ... trở xuống, là kệ thứ hai, ý người ngoài nói:” Bốn đảo đã “không”, thì bốn hạnh lẽ ra “có”, bởi vì “có”, “không” là pháp đối đãi nhau, mà bản kệ đang phá:” Vì ông cho rằng “đảo” là “không”, nên bất đảo là “có”. “Có”, “không” này đối đãi nhau: cũng như “đảo” “bất đảo” đối đãi nhau:” Vì vốn có “đảo”, nên có thể có “bất đảo”. “Không có đảo” có thể đối đãi với cái gì để có “bất đảo”?

Như thế, điên đảo diệt v.v... trở xuống, là trên đây, là đoạn thứ nhất, phá phiền não điên đảo. Nay, chương thứ hai, giải thích chung ý phá:” Nhờ chánh quán điên đảo phiền não như trên, sẽ chúng hoàn toàn bị tiêu diệt hẳn.” Khác với cách quán này, thì sẽ không tiêu diệt.

Văn, chia làm hai:

Câu đầu, theo gần, kết điên đảo diệt.

Ba câu sau, kết chương thứ nhất, nói phiền não bị tiêu diệt.

Điên đảo phiền não đã diệt, thì sông mười hai duyên sẽ cạn, sông Phật tánh tràn đầy. Khác với quán này, thì sông Phật tánh sẽ lưng; sông nhân duyên sẽ đầy.

“Nếu tánh phiền não là thật v.v.... trở xuống, là trên đây, chương thứ nhất, đã bác bỏ nghĩa phiền não điên đảo sinh của người ngoài. Nay, chương thứ hai, sẽ phá nghĩa phiền não do tu đạo đối trị được dứt trừ của người ngoài. Người có đối tượng chứng đắc của Đại, Tiểu thừa trong, ngoài, đối với phiền não hai lỗi:

1/ Không biết phiền não vốn tự bất sinh, mà cho rằng “có” sinh một cách ngang trái.

2/ Lại, khởi lên đạo đối trị, muốn dứt phiền não này, thì đối với điên đảo, lại khởi điên đảo nữa. Vì thế, nên chương trước nói:” Phiền

não vốn tự bất sinh. Nay, một chương này nói nay không có diệt. Không sinh, không diệt tức là chánh quán, phiền não mới diệt.

Nếu cứ theo gần, sinh ra một chương này, nghĩa là trên nói rằng:" Như thế, điên đảo diệt." Nghe nói vậy, người ngoài bèn cho rằng, "có" phiền não để diệt. Thế, nên tiếp theo, là phá diệt đó.

Hai kệ được chia làm hai:

Kệ đầu, là phá phiền não tánh thật, không thể diệt.

Kệ thứ hai, là phá phiền não giả gọi, thì không có đối tượng diệt, vì tất cả phiền não đều không ngoài tánh giả.

Vả lại, kệ đầu phá phiền não thuộc về con người, nói không thể diệt. Kệ tiếp theo, là phá phiền não không có con người có thể lệ thuộc, cũng không được tiêu diệt.

Lại nữa, kệ đầu, phá phiền não của người Tiểu thừa, nói không thể diệt; kệ tiếp theo, phá phiền não của Đại thừa, nói không có đối tượng diệt, đều là nửa kệ trên, nhắc lại nửa kệ dưới, là phá văn dễ hiểu."

Hỏi:" Nếu như vậy, kinh nói:" Một niệm tương ứng với tuệ, dứt trừ phiền não và tập khí. Nay, sao lại nói là không đoạn?"

Đáp: "Nếu nói có "đối tượng đoạn", thì phiền não sẽ không dứt. Nay, trong đây, vì đã tìm "đoạn" không thể được, nên phiền não liền dứt. Hơn nữa, thấy có phiền não do tu đạo đối trị dứt chứ không phải chỉ phiền não không dứt trừ. Trên phiền não lại khởi bệnh chủ thể, đối tượng, có nghĩa là có đạo đối trị làm chủ thể đoạn; phiền não là đối tượng đoạn.

Nay, đã thể ngộ tánh phiền não "không", tức là hai bệnh đều dứt.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 10 (Phần 1)

PHẨM TỨ ĐẾ THỨ HAI MƯƠI BỐN

Sở dĩ có phẩm này là vì, hễ có tâm sở đắc, thì sẽ có nương tựa, chấp mắc.

Hai mươi mốt phẩm trước, lập "người", "pháp" thế gian, luận chủ tìm mà không có xuất xứ. Luận chủ vẫn nêu Như lai xuất thế, chứng minh rằng có thế gian. Tiếp theo là tìm Như lai xuất thế không được, bèn nêu sự điên đảo của thế gian, để chứng minh có xuất thế.

Phẩm trên, đã tìm sự điên đảo của thế gian không được. Người ngoài nói: "Nếu vậy, lẽ ra đều không có thế gian, xuất thế gian?"

Nay, thật có Tứ đế, thì có thế gian, xuất thế gian, nên hai đế khổ, tập tức là thế gian; hai đế Diệt, Đạo, gọi là xuất thế gian. Do đó, không nên không có thế gian, xuất thế gian.

Nay, quán Tứ đế không thể được, thì thành nghĩa không phải thế gian, xuất thế gian ở trước. Thế nên, trong nhân phát quán, thì các hí luận sẽ dứt.

Hai là, người ngoài nói: "Điên đảo là đối tượng mà đức Như lai xa lìa, bốn đế là đối tượng đã chứng của Như lai, cũng là thuyết mà Như lai đã nói."

Đức Như lai đã trải qua một thời kỳ xuất thế, trước sau không đồng, đều nói bốn đế nên giáo đầu tiên, chuyển pháp luân Tứ đế, cho đến Niết-bàn, là nói về thuyết tâm hỷ.

Sở dĩ trước sau, Như lai đều nói bốn đế là vì Tứ đế là gốc mê, ngộ. Mê thì sáu đường lăng xăng; còn ngộ thì có Hiền, Thánh ba thừa. Cho nên, thỉ, chung đều nói Tứ đế. Nếu vậy thì không nên có thế gian, xuất thế gian.

Ba là, nói cách gần, thì sinh ra từ phẩm Điên đảo: Điên đảo là "hoặc" của chủ thể mê; Tứ đế là cảnh của đối tượng mê. Bởi thấy Tứ đế, thì sẽ phá được bốn đảo, nên ở phẩm trước đã tìm chủ thể ngăn che

không có xuất xứ, nay, trách đối tượng mê không được, nên có phẩm này, nhưng Tứ đế có hai thứ:

1/ Hữu lượng; 2) Vô lượng

Quả khổ của ba cõi, gọi là khổ đế, chiêu cảm phiền não nghiệp, khổ của ba cõi, gọi là Tập đế; Niết ban vô vi, gọi là Diệt đế; chữa trị phiền não này, gọi là Đạo đế, đây là hữu lượng.

Giải thích về Tứ đế hữu lượng, các luận sư Tiểu thừa đều có giải thích không đồng:

Tỳ-Bà-Sa chép rằng: “Phái Tỳ-đàm nói: “Nỗi khổ của năm thạnh ấm, được gọi khổ đế; nhân hưũ lậu là Tập đế; thường diệt là Diệt đế; Học, Vô học là Đạo đế””

Bộ Thí Dụ nói: “Danh sắc là khổ đế; kiết nghiệp là Tập đế; kiết nghiệp đã diệt là Diệt đế; chỉ và quán là Đạo đế.”

Tỳ-Bà-Xà-Bà-Đề nói: “Tám khổ là khồ, là khổ đế, khổ còn lại dù là khổ, nhưng không phải khổ đế. Chiêu cảm ái đương lai là Tập đế. Ái khác và pháp hữu lậu khác dù là tập, nhưng không phải Tập đế. hữu ái, đương lai hết, là diệt, là Diệt đế. Ái khác và pháp hữu lậu khác hết, không phải là Tận đế. Tám chánh là Đạo, là Đạo đế. Pháp học khác và tất cả pháp Vô học, không phải Đạo đế.”

Hỏi: “Tứ đế có thâu thâu hết các pháp tận không?”

Đáp: “Hư không và phi số diệt. Đây không phải thuộc về Tứ đế. Ưa, chán lập Tứ đế. Vì pháp kia không phải chán, nên không phải khổ, tập. Vì không phải đáng ưa, cho nên không phải Diệt, Đạo. Hai pháp này vì vô lậu, nên chẳng phải khổ, tập; vì là vô ký, nên chẳng phải Diệt, Đạo.

Lại nữa, nhân quả lập Tứ đế. Vì pháp kia không phải nhân quả, nên không phải đế “

Hỏi: “Sao gọi là đế?”

Đáp: “Có hai nghĩa:

1/ Thật là khổ.

2/ Vì sinh ra sự hiểu biết không điên đảo, nên gọi là đế.”

Hỏi: “Sao gọi là Thánh đế?”

Đáp: “Vì bậc thánh đã hiểu, nên gọi là Thánh đế.

Lại nữa, khi xưa, đã có phàm phu tranh luận với bậc Thánh về đế (chân lý):

- Phàm phu nói: “Có thường, lạc, ngã, tịnh”

- Bậc Thánh nói: “không”

Cả hai cùng dẫn nhau đến chỗ Phật để xin được quyết đoán. Đức

Phật nói: “Như bậc Thánh đã biết, vì do Bậc Thánh đã tranh luận được đế–lý này, nên nói là Thánh đế.”

Số luận chỉ giải thích hữu lượng, mà về nghĩa thì không đồng: Số luận nói về khổ chung cho cả ba nhóm.”

Luận Thành Thật: “chỉ nói là tâm, luận về khổ chung cho cả hữu lậu, vô lậu.”

Số luận nói: “Chỉ có hữu lậu.”

Số luận nói: “Tập chung cả ba nhóm.

Luận Thành Thật: “Chỉ nhận lấy nghiệp phiền não.”

Số luận nói: “Nhân Tập có duyên báo đáp trước kia là quả, sinh sau làm nhân, chỉ nghĩa chủ thể sinh thuộc về Tập; đối tượng sinh là khổ.”

Luận Thành Thật nói: “Tức chủ thể sinh này cũng là báo khổ. Rắn độc nổi giận, tức là pháp báo, gọi Khổ đế.”

Số luận: “Chỉ lấy phiền não dứt diệt để làm Diệt đế; pháp vô lậu diệt, không phải là Diệt đế.”

Luận Thành Thật chép: “Vô lậu diệt, cũng là Diệt đế.”

Số luận nói: “Khuất phục hẳn các kiết trong đạo phương tiện, là phi số diệt.”

Luận Thành Thật nói: “”Diệt” trong năm phương tiện cũng là Diệt đế.”

Số luận nói: “Tất cả hạnh vô lậu đều là Đạo đế, không nhận lấy tương tự.”

Luận Thành Thật: “Chân, tợ đều là Đạo đế.”

Số luận nói: ”Không có nghĩa của pháp được dẫn dắt.”

Luận Thành Thật nói: “Có tâm bị dẫn dắt.”

Tiếp theo, là vô lượng Tứ đế: hai sinh tử là “khổ”; năm trụ là “Tập”; diệt trừ hai tử, năm trụ là “Diệt; Đối trị “hoặc” của năm trụ này, dùng “giải” chân làm Đạo đế.”

“Mà lượng, vô lượng, còn được gọi tác, vô tác.”: Sau hữu lượng, cũng có sở tác, như phần đoạn. Sau khổ, còn có khổ biến dịch, để quán, được gọi là “Hữu tác”. Sau nỗi khổ biến dịch, vì không còn khổ khác để quán, nên gọi là “vô tác”. Ba đế còn lại cũng thế.

Nay, nói phá Tứ đế:

1/ Phá người học Đại thừa cho rằng Tứ đế là không.

2/ Phá người học Tiểu thừa cho rằng Tứ đế là có tánh.

Đại, Tiểu thừa này thâu nhiếp hết tất cả mê. Nay, vì phá đối tượng hiểu biết của hai người này, nên nói là phá Tứ đế. Vì sao? Bởi

người Đại thừa bác bỏ không có Tứ đế, là phá hoại nghĩa bốn đế của Phật. Người Tiểu thừa chấp có tánh, cũng phá hoại Tứ đế.

Lại, có hai người phá hoại nghĩa Tứ đế:

1/ Cho rằng, vì Luận chủ chấp "không", nên phá hoại Tứ đế.

2/ Vì tự chấp "có" tánh, nên làm hư hoại bốn đế. Hai hạng người này đều chính là người Tiểu thừa, mà nói là có tự lập và phá người khác, nên thành hai thứ. Nay, phá hai sự này, nên nói rằng, phá Tứ đế.

Hơn nữa, chứng tỏ hai hạng người này đều không hiểu nghĩa Đại, Tiểu của Phật: Người Tiểu thừa không hiểu nhân duyên "hữu" của Phật, nên thành tánh hữu ; người Đại thừa chẳng hiểu Đại thừa "không" của Phật, nên thành "Tà không". Đã mê Đại, Tiểu, đều cùng mê lầm hai đế. Luận chủ nói gió từ sung mãn nội tuệ; quạt chẳng có "không", "hữu" như thế, nên nói rằng:""Phi", "Không", "Phi hữu", tức là trung thật. Trung thật, là thật chẳng không có cái "có", "không", như thế tức trình bày nhân duyên "có", "không" của Phật, mới là giả danh, vì giả danh, nên có Trung đạo, như kệ dưới đây nói: "vừa là giả danh, vừa là Trung đạo"."

Lại phá Đại, Tiểu này, nói không có Đại, Tiểu như thế, là trung thật này, mới là nhân duyên giả gọi Đại, Tiểu, tức là giả gọi nhân Đại, Tiểu này, làm cho nhận biết đạo chưa từng Đại, Tiểu.

Lại quán sát ý từ đầu đến cuối của luận này, từ phẩm Nhân Duyên, đến trước Tứ đế, người ngoài chấp "hữu", để vấn nạn Luận chủ. Phần đầu phẩm này, người ngoài chấp "không", để vấn nạn Luận chủ. Đầu tiên, chấp "hữu" để vấn nạn luận–chủ, chứng tỏ rằng, người ngòai chẳng hiểu "không". Nay, chấp "không" để vấn –nạn, chứng tỏ người ngoài không biết "hữu", tức mê hai đế, cũng là đầu tiên, chấp Tiểu thừa, vấn nạn, Luận chủ. Nay, chấp Đại thừa, vấn nạn luận chủ, đủ chứng tỏ người mà không biết Đại Tiểu.

Lại, từ đầu đến nay, chấp có tánh để, vấn nạn Luận chủ, chứng tỏ rằng, người ngoài không biết nhân duyên "hữu". Nay, chấp tà không, vấn nạn Luận chủ, chừng tỏ người ngoài không biết"chánh không". Luận chủ vì xót thương nỗi mê, đảo như thế, cho nên phá "không""hữu"này, để nói rốt ráo chẳng có 'không', "hữu" như thế. Về sau, trình bày hai đế"không""hữu" của nhân duyên.

Lại nữa, biểu thị rõ rằng, trên đây, người ngoài chấp "hữu", vấn nạn Luận chủ, chẳng dựa vào "không" để vấn nạn, nên vấn nạn không thành vấn nạn. Nay, họ chấp "không" để vấn nạn luận chủ, chấp tướng "không" để vấn nạn, nên vấn nạn cũng không thành vấn nạn; Chấp

tánh nhất định “không”, “hữu” để nạn mà không thành nạn, chấp nhất định tánh không, hữu đáp không thành đáp.”

Hỏi: “Vì sao căn cứ phẩm này để chỉ rõ ”không”, ” hữu” của người ngoài đều phá Tứ đế?”

Đáp: “Tự biện luận từ đầu đến đây đã phá riêng thế gian, hoặc phá riêng xuất thế, chỉ vì Tứ đế đã thâu nhiếp chung thế gian, xuất thế gian, vì là tông chỉ lớn của Phật, pháp, nên căn cứ phẩm này để chứng tỏ “không”, ”hữu” của người ngoài, đều phá hoại Tứ đế.”

Hỏi: “Luận chủ có xác nhận”có” Tứ đế hay không?”

Đáp: “Luận chủ nhận xét không hề có bốn; cũng chẳng hề không có bốn; cũng bốn, không bốn; chẳng phải bốn, chẳng phải không là bốn, nên phẩm pháp nói: “Thật Tưởng các pháp, tâm, hành, ngôn ngữ dứt.””

Hỏi: “Luận chủ đã không hề có bốn, không có bốn, vì sao kinh Phật nói có bốn đế?”

Đáp: “Dù chẳng phải bốn, không bốn, nhưng vì chúng sinh, phương tiện nói 4, không bốn, nên kệ dưới nói:

“Chư Phật nương hai đế,
Vì chúng sinh nói pháp ”

Kinh Đại –Phẩm nói: “Chúng sinh trong hai đế dù không thể được; Bồ-tát trụ trong hai đế, vì chúng sinh nói pháp.”

Luận giải thích: “Vì kẻ chấp “hữu” nên nói “không”; Vì kẻ chấp không”, nói “hữu”. Nay, cũng thế. Vì kẻ chấp “có” bốn, nên nói “không” bốn; Vì người chấp “không” bốn, nên nói có bốn đế, cuối cùng luận các pháp chưa từng bốn, không bốn.

Phẩm được chia ra làm hai phần:

1/ Người ngoài bắt bẻ luận – chủ chấp “không” là sai lầm.

2/ Luận chủ phá người ngoài chấp “hữu” là lỗi, bởi vì mượn người ngoài để phá chấp “không”, dứt tâm đoạn của người chấp giáo. Căn cứ luận chủ phá “hữu”, ngoại trừ cho rằng tình chấp thường.

Bốn đế đã là tông chỉ lớn của Phật pháp, thâu nhiếp đủ pháp thế gian, xuất thế gian, nên căn cứ phẩm này để phá chấp đoạn, thường, hiển bày Trung đạo, sao cho phát quán trong nhân.

Căn cứ lỗi của người ngoài, trong luận chủ lại chia ra làm hai:

1) Văn xuôi 2) Kệ

Văn xuôi có thể có hai nghĩa:

1/ Sinh khởi từ phẩm điên đảo. Tiếp theo, là lí do có phẩm Tứ đế.

2/ Vì toan muốn đổ lỗi cho "không" của luận chủ, nên trước kia đã lập nghĩa có bốn đế.

Căn cứ kệ, chia làm hai:

Lỗi thứ nhất, luận chủ nói không có Tứ đế, Tam bảo, không có pháp xuất thế.

2/ Lỗi thứ hai, luận chủ nói không có nhân quả; tội phước; không có pháp thế gian.

Phần đầu lại chia làm hai:

1, Nửa hàng trước, là nhắc lại luận chủ chấp "không".

Như thế, thì không có ... trở xuống, là vì Luận chủ sinh lỗi, Lại chia làm hai phần khác nhau:

1/ Nói không có bốn đế.

2/ Tiếp theo, là nói không có Tam Bảo.

Vì không có "sinh", nên không có "khổ", "tập", bởi "khổ" là đối tượng sinh; Tập là chủ thể sinh. Vì không có diệt nên tức không có Đạo, Diệt. Đạo Đế, là chủ thể diệt; Diệt cùng cực là Diệt Đế. Đạo Đế kia đã không diệt thì đâu có Diệt, Đạo.

"Vì không có Tứ đế ... trở xuống, là phần thứ hai, nói không có Tam Bảo. Lại, chia làm hai phần khác nhau:

1.Nói riêng không có Tam Bảo.

2.Nữa hàng tiếp theo, tổng kết "không có ba nói riêng "không có", ba tức là ba biệt.

Căn cứ trong " không có" Tăng Bảo, lại chia làm hai:

1.Hai kệ đầu, là nói riêng không có tăng

2.Nữa kệ tiếp theo, là tổng kết không có tăng

Hai kệ được chia làm hai:

1.Kệ đầu, nói không có bốn hạnh.

2.Kệ tiếp theo, là nói không có Hướng quả văn đều dễ hiểu.

Lại, một kệ đầu nói không có cảnh của bốn đế. Một kệ tiếp theo, không có trí bốn đế. kệ thứ ba, trở đi là nói "không" Tăng Bảo. Cách giải thích này tốt, nên nương theo.

Về sau, luân chủ lại nói về lỗi của người ngoài, cũng có sự khác nhau này.

"Pháp" không" làm hư hoại nhân qủa ... trở xuống, là lỗi thứ hai, lỗi chấp"không" của luận chủ: mất nhân qủa, tội phước"

Hỏi: Trước kia, đã nói không có Tứ đế, Tam Bảo, là phá chung nhân qủa của thế gian, xuất thế gian. Nay, vì sao lại nói nữa?"

Đáp: "Gồm có ba nghĩa:

1/ Trên đây, đã nói về người chấp “không”: không có Phật đến vườn nai. Đã nói Tam Bảo, Tứ đế; Cuối cùng đến giáo Song lâm.

Nay, nói không có Phật mới thành đạo, vì nêu lên thuyết nói là vì có nhân, qủa tội phước của người, lìa, nên người chấp” không”, là phá hết giáo của năm thừa.

2/ Trên đây, đã nói không có nhân quả tội, phước của nội pháp. Nay, nói không có tội, phước, nghĩa là nhân nghĩa, lễ trí v.v... của thế gian Tam Bảo, Tứ đế, là cảnh tội phước, nhân quả của pháp ngoài tin thì sinh phước, chê, sẽ mang tội.

Trong phần đáp có ba mươi bốn bài kệ, đại khái chia làm ba:

1/ Mười ba hàng, nói người ngoài mê “không”

2/ Ở trên, ông đã nói pháp “không” có lỗi ... trở xuống, là phá chấp “hữu” của người ngoài.

3/ Nếu chẳng có không v.v... trở xuống là hai hàng khuyên răn, răn dạy nên từ bỏ “tánh không” nhất định, khuyên hãy chăm học về nhân duyên.

Căn cứ phần đầu, lại chia làm hai:

1) Nói người ngoài mê “không”, sinh ra tà vấn nạn một cách ngang trái :“Ông cho rằng, ngã chấp “không” v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói luận chủ thể ngộ “không”, cho nên không có lỗi.

Hai chương, mỗi chương đều có bốn:

Chương đầu có bốn:

1) Nói người ngoài không hiểu ba pháp, sinh ra hoài nghi, vấn nạn ngang trái.

2) Nói người ngoài vì không nhận biết hai pháp, nên sinh ra vấn nạn tà vạy, ngang trái.

3) Nêu người ngoài vì không hiểu một pháp, nên sinh ra ra vấn nạn tà vạy ngang trái.

4) Do không hiểu ba môn trên, chấp nhất định một pháp, gây trở ngại cho Phật không được sớm nói Đại thừa.”

Hỏi: “Vì sao nói người ngoài không biết ba pháp?”

Đáp: “Hễ muốn trả lời câu hỏi của người ngoài, thì trước phải biết đó có phải là câu hỏi không. Nay, nói việc người ngoài vì không hiểu ba pháp, nên sinh nghi vấn nạn ngang trái, thì không thành hỏi, tức là đáp câu hỏi.

Đầu tiên, nói không biết ba pháp:

1) Chẳng biết “không” ... Người Tiểu thừa dù đã chứng được “người không”, nhưng lại chấp các pháp là “hữu”, không biết bản tánh

“không”.

2)Nhân duyên “không”: ý nói là “không”, Đức Phật vì chữa bệnh “hữu”, cho nên nói “không”. Nếu lại chấp “không”, thì Phật không hóa độ.

3) Nghĩa “không”, người ngoài không hiểu chỗ đặt “không” này. Đức Phật nói đệ nhất nghĩa là “không”, chứ không nói thế đế cũng “không”. Ông không nên nghe nói “không”, rồi cho rằng, mất đi nhân quả, tội phước, nên phẩm Nhân Duyên nói: “Nếu đều rốt ráo “không” thì làm sao có tội phước, báo ứng, v.v..., và như thế thì sẽ không có hai đế. Vả lại, về nghĩa “không”, nói “không”, bất“không”, nên dưới đây nói: “”Không” cũng lại “không”. Vì ông cứ chấp chặt tướng “không”, nên chẳng biết được nghĩa “không”.”

“Chư Phật dựa vào hai đế trở xuống, là phần thứ hai, nói người ngoài vì không hiểu hai pháp, nên khởi lên vấn nạn tà. Vì không biết “có” rõ ràng mà “không có” gì nên không biết Đệ nhất nghĩa, không biết rằng dù không có gì rõ ràng mà vẫn “có”, nên không biết được thế đế, nên mới sinh ra vấn nạn tà ở trên.”

Hỏi: “Người ngoài mất đi hai đế vào thời gian nào?”

Đáp: “Từ đầu luận, đến trước Tứ đế, chấp các pháp có tánh thật, không tin rốt ráo “không”, nên không biết Đệ nhất nghĩa. Từ phẩm Tứ đế, chấp rốt ráo “không”, nghĩa là “không” Tam Bảo, Tứ đế, là không biết được thế đế. Lại, nêu lên thuyết hai đế, lại giải thích thành ba pháp ở trên: Ở trên nói: “Chẳng biết “không”, nghĩa là không biết được Đệ nhất nghĩa bản tánh không. Nhân duyên “không”, nghĩa là Phật ở trong hai đế, vì chúng sinh nói pháp, vì người chấp “hữu”, thì nói “không”; vì kẻ chấp “không” thì nói “hữu”. Nghĩa “không” chính là Đệ nhất nghĩa “không”, chứ chẳng phải là thế đế “không”.

Vả lại, sở dĩ nêu hai đế là vì người chấp “không”, thì sẽ mất thế đế. Đã mất thế đế cũng mất luôn Đệ nhất nghĩa, như đã nêu trong phẩm Nhân Duyên.

Nay, vì đối với người ngoài không có hai đế, nên nói về hai đế. Đó là lí do văn này thuật lại hai đế. Vả lại, nói nêu lên hai đế, tức là luận chủ đã tự tránh khỏi lỗi: “Ta “có” nghĩa hai đế; Đệ nhất nghĩa, tức là trống rỗng “không” Tam Bảo; còn thế đế thì “có” Tam Bảo. Vì vậy, nếu ông căn cứ ở Đệ nhất nghĩa để vấn nạn, thì sẽ thành nghĩa của ta; còn nếu dựa vào thế đế để vấn nạn (bắt bẻ) thế đế của ta có Tam Bảo, thì đâu còn được lập ra vấn nạn: “Không có Tam Bảo ư?”. Vả lại, nói ý hai đế, trên đây, là nói không là “không” pháp nhân quả v.v... mà ông

đã thấy, nên nói “không”, chứ chẳng phải “không” hai đế Nhân duyên của Phật pháp.

Lại, phẩm này nói Tứ đế; hai đế này là dòng loại của đế, nên nói hai đế.

Ba kệ, tức chia ra làm ba khác nhau:

Kệ đầu nói luận chủ biết Phật dựa vào hai đế để nói pháp, nên không có lỗi nói trên.

Kệ thứ hai, là nói người ngoài không biết hai đế, nên đối với “không”, “hữu” đều có lỗi.

Kệ thứ ba, là nói giải thích vấn nạn nghi ngờ.

Đầu tiên, nửa kệ trên, chính là nói dựa vào hai đế để thuyết pháp. Nửa kệ dưới, là nêu ra danh từ hai đế.”

Hỏi: “Vì sao nói rằng Đức Phật dựa vào hai đế để nói pháp?”

Đáp: “Vì dựa vào thế đế nói pháp, thì Tam Bảo, Tứ đế, rõ ràng không mất, do đó sẽ không có lỗi nói trên, tức chứng tỏ rằng, vì người ngoài không biết thế đế, nên đã sinh ra lỗi ngang trái. Vì dựa vào Đệ nhất nghĩa để nói pháp, nên, trên đây, nói tất cả “không”, chứng tỏ người ngoài chấp pháp có tánh, mất Đệ nhất nghĩa.”

Hỏi: “Sao gọi là dựa vào nghĩa hai đế ư? ”

Đáp: “Vì đối với “không”, “hữu” mà p hàm, Thánh hiểu đều thật, nên gọi là hai đế. Vì dựa vào hai thật này mà nói pháp, nên pháp đã nói ra đều thật, cho nên nói rằng: “Dựa vào hai đế để nói.” “

Hỏi: “Thế nào là hai đế? thế nào là đế giáo?”

Đáp: “Đối tượng nương tựa, tức là hai đế. Vì đối với phàm, Thánh đều là thật, nên gọi là hai đế, cũng là đối với hai đế, nơi là sắc chưa từng “không”, “hữu”. Đối với hai hiểu biết là thật, nên nói là hai đế.

Trăm luận dẫn cây táo đều không giả dối so với dây dưa.

Luận Trí Độ dẫn chứng ngón tay vô danh: ngón tay hữu danh của thân đều là thật.

Chủ thể nương tựa tức là đế giáo. Đức Phật đã dựa vào hai đế này, vì chúng sinh nói pháp, đều là lời nói thành đế, nên gọi là thật. “

Hỏi: “Chủ thể nương tựa có khác hay không?”

Đáp: “Dựa vào Đệ nhất nghĩa để nói, đây là thuyết chân thật. Dựa vào thế tục mà nói, đây là phương tiện tùy nghi nói.”

Hỏi: “Nói người, Lìa, và Nhị thừa là phương tiện nói. Nay, nói “người”, “pháp” v.v... của Đại thừa, sao lại nói dựa vào thế tục để nói pháp, đều là phương tiện?”

Đáp: “Thật tưởng không thể nói, mới là chân thật, vì hễ có tất cả

nói năng đều là phương tiện."

Hỏi: "Hai đế là mất, hay là được?"

Đáp: "Một đi đến hai, đều là được: Đối với phàm là thật, nên ở phàm là được; ở thánh là thật, nên đối với thánh, gọi được. Nếu đem phàm Thánh so sánh nhau thì phàm mất; thánh được. "

Hỏi: "Có phàm, thánh đều mất hay không?"

Đáp: "Nếu nói một sắc chưa từng "không", "hữu", thì "không", "hữu" sẽ tự ra ngoài hai tình, phàm, thánh đều có lỗi.

Đoạn văn này là quyết đoán chung phàm, thánh, nên hễ lấy phàm là mất, lấy thánh là được.

Lại nữa, có ba trường hợp:

1) Chỉ mất mà chẳng được: Nghĩa là phàm.

2) Chỉ được mà chẳng mất: Nghĩa là Phật. Như kinh Niết-bàn chép: "Tất cả thế đế, nếu đối với Như lai, thì tức là Đệ nhất nghĩa đế."

3) Vừa được, vừa mất, tức là thánh của hàng Nhị thừa, hình phàm là được, đối với đại sĩ là mất.

Giảng về văn này, thường có thuyết khác hãy thận trọng, chớ vội tin, phải lấy văn xuôi làm chính.

Nửa kệ dưới, nói về danh từ hai đế mà thế tục gọi là đế, đây là đối với người thế tục, vì là thật, nên gọi là thế tục đế, cũng chớ tin lời nói của người.

Đệ nhất nghĩa thì có hai thật:

1) Thể là thật tướng các pháp, nên gọi là thật.

2) Đối với bậc Thánh, liễu đạt "có" đối với sự hiểu biết thật, lại là chân thật. Thể của thế tục không phải chân thật, chỉ có đối với phàm là thật, nên về nghĩa thật của hai đế đều khác nhau nhau. "

Hỏi: "Tục chỉ có đối với tình là thật, hay cũng có thể của pháp là thật ư?"

Đáp: "Căn cứ trong tục, cũng có nhân quả, không thể khác nhau, nên gọi là thật, chỉ so với Đệ nhất nghĩa đều là giả dối, đều là không thật.

Cũng kệ thứ hai, chỉ rõ được, mất: "Người ngoài vì không hiểu được hai đế "không", "hữu", nên mất ba điều lợi ích, nghĩa là: lợi mình, lợi người, lợi chung. Luận chủ vì đã biết hai đế, nên có đủ ba điều lợi:

1) Vì hiểu Đệ nhất nghĩa, nên sinh ba nhã

2) Vì hiểu rõ thế tục, nên sinh phương tiện.

3) Có phương tiện, Ba-nhã thì sinh ra Chư Phật ba đời.

Thế, nên kinh Tịnh Danh nói: "Trí Độ, là mẹ Bồ-tát; phương tiện, được tôn làm cha, tất cả các đạo sư đều do đây sinh ra. "Tự thể ngộ hai đế, gọi là lợi mình; giúp cho người khác được hiểu, là lợi người; đều hiểu, tức lợi ích chung. Lại, hiểu Đệ nhất nghĩa, phát sinh thật tuệ là lợi ích cho chính mình; hiểu thế tục, sinh ra phương tiện, là đem lại lợi ích cho người; hiểu rõ đủ là lợi ích chung. "

Hỏi: "Văn xuôi giải thích thế đế, vì sao nêu "bản tánh không "?"

Đáp: "Vì muốn giải thích thành tựu về nghĩa, nói về lý thật tánh "không", chỉ vì đối với phàm, cho là "hữu", nên gọi là đế. Lại, vì muốn nói do "không", nên "hữu", cho nên giải thích "hữu", mà nêu "không". Dưới đây, sẽ giải thích về Đệ nhất nghĩa, cũng nêu "hữu" để giải thích "không".

Hiền, thánh đã hiểu rõ sáu đường điên đảo, bản tánh là "không", nếu đối với thánh, là thật là đế.

"Nếu cho rằng, tất cả pháp bất sinh ... trở xuống, là phần thứ ba, nói hai đế giúp nhau, hoặc vì so với cách giải thích hoài nghi của Trăm luận cho nên có, người ngoài nói:" Đệ nhất nghĩa có hai thật:

1) Vì đạo lý là thật tưởng nên gọi là thật.

2) Đối với bậc Thánh, vì được hiểu như thật, nên gọi là thật.

Đủ hai thật này, được gọi là Đế.

Lại, Đức Phật có thể dựa vào hai thật này để nói pháp, bởi Phật mười phương ba đời đều muốn cho con người được lợi ích chân thật. Vì thế tục có hai nghĩa, nên chẳng phải thật:

1) Không phải cảnh thật.

2) Không phải hiểu biết thật."

Hỏi: "Sao gọi là đế? Vì sao Đức Phật lại dựa vào đế để nói pháp ư?"

Hỏi: "Hai thật của Đệ nhất nghĩa, văn xuất xứ từ chỗ nào?" * Đáp:"Văn trước kia đã nói: "Đối với thánh là thật, đây là hiểu thật.". Văn ở đây nói: "Tất cả pháp vốn bất sinh, là Đệ nhất nghĩa, đây là cảnh thật. Đệ nhất nghĩa đã là hai thật; hai không thật của thế tục có thể biết.

Nửa kệ trên, chính là đáp câu hỏi:"Thế tục dù là hai không thật, nhưng chủ yếu là nhân thế tục làm phương tiện để được làm sáng tỏ nghĩa Đệ nhất. Như lý dù không có ba, nhưng cần phải nhờ ba làm phương tiện để được thể ngộ "một". "

Hỏi: "Thế tục làm phương tiện là sao? "

Đáp: "Tất cả lời nói đều là thế tục. Vì nhờ lời nói của thế tục mà

được không lời, nên lấy lời không lời nói làm thế tục; không lời làm Đệ nhất nghĩa. "

Hỏi: "Có bao nhiêu thứ lời nói?"

Đáp:"Có hai thứ lời nói:

1) Nói lời trong thế tục, như bình, áo, v.v..., cũng biểu thị đạo vô ngôn (không có lời nói) của Đệ nhất nghĩa, nên kinh Niết-bàn chép rằng: "Vì muốn cho chúng sinh nhận thức sâu sắc về Đệ nhất nghĩa, nên giảng nói thế đế.

2) Dùng lời có nói để nói về lời không lời, tức là lập danh từ Đệ nhất nghĩa, gọi là Đệ nhất nghĩa. Nhờ lời nói này, muốn biểu thị rõ "không có lời nói", nếu không nói về "không có lời nói", thì do đâu chúng sinh biết được lý "không lời" ư?"

Hỏi: "Trong hai lời nói, nay dùng lời nói nào? "

Đáp: "Lời nói sau là chính. Nếu theo lời đáp của Trăm luận, thì dù cho thế tục có đủ hai không thật, nhưng vì đối với phàm là thật, nên gọi Đế. Nếu dựa vào văn ở đây mà có kệ này, thì ta đã biết tục là đế phàm, chỉ nên lập thánh đế, đâu cần lập đế phàm tục ư?"

Hỏi:"Nghĩa này có khác gì vớinghĩa xưa không?"

Đáp: "Xưa là nghĩa của Long Thọ, sao lại hỏi có khác với nghĩa xưa? Hỏi người khác cũng lập ra cách giải thích này, thì làm sao khác được ư?"

Đáp:"Phải biết rằng, dù thế đế nói mà không hề nói, dù chân không có nói mà giáo vẫn đầy khắp pháp giới.

Nửa kệ dưới nói: "Không được Đệ nhất nghĩa thì cũng không được Niết-bàn", cũng là giải thích khác v..v.

Nay, nói: do thấy Đệ nhất nghĩa sinh Ba-nhã, vì dứt các phiền não nên được Niết-bàn Hữu dư, diệt báo thân được Niết-bàn vô dư ".

Hỏi: "Niết-bàn có khác gì với Đệ nhất nghĩa?"

Đáp: "Không dám tin lời của người ngạo mạn. Phẩm Niết-bàn nói: "Cũng gọi Niết-bàn như Pháp tánh, thật tế, đủ biết Niết-bàn là tên khác của Đệ nhất nghĩa, vì chỉ đối với thế tục, nên gọi là Đệ nhất nghĩa; vì đối với sinh tử, nên gọi Niết-bàn.

"Không thể chánh quán "không" ... trở xuống, là kệ thứ ba, nói về người có đối tượng chứng đắc, không hiểu một pháp, sinh ra lỗi một cách ngang trái. Một pháp, nghĩa là một thật tướng "không", vì chẳng khéo thấu đạt "Không", nên tự rơi vào lỗi không có Tam Bảo, Tứ đế, do đó, bị hại bởi chấp, "Không", chứ chẳng phải nghĩa "Không", là phá Tam–Bảo, Tứ đế. Vì thế, nên lỗi là ở người ngoài, chứ không phải

là ở Long Thọ, nên kinh nói:" Thà khởi chấp thân chứ chẳng ác thủ "không", không do thân kiến đọa trong đường ác".

"Thế tôn biết pháp này v.v... trở xuống, là kệ thứ tư, nói về người có đối tượng chứng đắc, không khéo thấu đạt ba môn ở trước nên đã gây trở ngại cho Như lai khi mới thành đạo, không được sớm nói về pháp không có đối tượng chứng đắc của Đại thừa.

Trên đây, đã nêu lên việc người ngoài gây trở ngại cho Bồ-tát không được nói pháp không có đối tượng chứng đắc. Nay, nêu rõ việc người ngoài gây chướng ngại cho Phật không được nói pháp không có đối tượng chứng đắc.

Lại, tiếp theo văn trên nảy sinh, nghĩa là trên đã nói về chú thuật khó tạo tác, chẳng bằng không làm. Nay, pháp tướng khó nói, chẳng bằng không nói.

Nửa kệ trên, chính là nói về nghĩa "không" rất sâu sắc. Như kinh Pháp Hoa nói: "Ta đã được trí tuệ mầu nhiệm bậc nhất. Kinh Đại Phẩm nói: "Khi vừa thành Phật, ta thường yên lặng, không thích nói Pháp."

Nửa kệ dưới, là nói chúng sinh căn cơ chậm lụt, đã gây trở ngại cho Phật không được sớm nói pháp Đại thừa. Cũng như Pháp Hoa nói:"Chúng sinh các căn chậm lụt, đã bị mù quáng bởi chấp mắc thú vui si mê. Các loại như thế đó, làm sao hóa độ được?"

Có người nói:" Luận này chỉ giải thích Ba-nhã, không giải thích Pháp Hoa", là vì họ không xem luận đó thôi.

Ông cho rằng:" Ta chấp "không" ... trở xuống, là phần thứ hai, luận chủ đã thể ngộ "không", tự tránh khỏi lỗi.

- Bảy kệ cũng được chia làm bốn:

1) Nói về nghĩa "không" chẳng mất.

2) Nói về nghĩa "không" là được.

3) Tóm tắt nêu ra có lỗi.

4) Dẫn kinh chứng "không" là được.

- Phần đầu lại chia làm hai:

1) Nói "không" chẳng mất.

2) Nói "không" là được.

Nửa trên của kệ đầu, là nhắc lại nửa kệ dưới, chính là nói luận chủ tránh khỏi lỗi:

"Nếu là "không" của tà kiến thì đó là có lỗi. Nếu là Nhị thừa "đãng không", thì "không" này cũng có lỗi. Nay, là "không" của vô sở đắc, "không" chẳng trụ "không", vì thế, nên "không", "hữu" đều lìa, cho nên không lỗi. Vả lại, pháp không hư hoại này được nói là "không",

cho nên không có lỗi.

Nửa trên của kệ thứ hai, là nói vì "không" nên tất cả pháp thành tựu, đủ chứng tỏ luận chủ "không" có lỗi.

Nửa kệ dưới, là nói chẳng có nghĩa không, tất cả không thành, chứng tỏ rằng người ngoài có lỗi."

Hỏi: "Do "không", tất cả đều hoàn thành là sao?"

Đáp:" "Không" của kệ trước cũng lại là "không", cho nên là "chẳng phải không", "chẳng phải hữu". Nay, nói chẳng phải "không", chẳng phải "hữu", mà "không" hữu được thành nên nói là: "Tất cả thành". Vả lại, do Đệ nhất nghĩa "không", nên có thế đế, hai đế thành thì tất cả thành. Nếu chẳng có "không", thì Đệ nhất nghĩa sẽ không thành, thế đế cũng không thành, do đó, tất cả đều hoại!

Lại do "hữu", "không", tất cả đều thành tựu, nghĩa là do Đệ nhất nghĩa không nên phát sinh Ba-nhã, do Ba-nhã dứt bặt phiền não mới có Phật ba đời. Vì Phật nên nói tất cả giáo của thế gian, xuất thế gian, nên Văn xuôi nói:" Thế gian, xuất thế gian đều thành".

"Nay, ông tự có lỗi ... trở xuống, là phần thứ ba, giải thích sơ lược về lỗi chấp "hữu".

Ba kệ được chia làm hai:

1) Kệ đầu nói người ngoài có lỗi không tự biết quay về với Luận chủ.

2) Hai kệ thứ hai, tóm tắt nêu ra lỗi của người ngoài để cho họ được biết.

Nửa trên của bài kệ đầu, là pháp thuyết; nửa kệ dưới, là thì thuyết. Thí thuyết nói: "Người cưỡi ngựa, tự quên đi con ngựa mà mình đã cưỡi lại cho rằng người khác cưỡi." Người ngoài tự có lỗi cho rằng không có Tam Bảo, Tứ đế v.v... mà không hề biết, rồi cho rằng người khác có lỗi không có tội, phước.

"Nếu ông thầy cac pháp ... trở xuống, là hai kệ thứ hai, giải thích lỗi chấp hữu vi, tức hai.

Kệ thứ nhất, lược nói về lỗi "không có nhân duyên":

"Ông thấy pháp có tự thể, thì không cần nhờ nhân duyên, nên phá nhân duyên; pháhân duyên là phá "không"; phá "không" tức là phá hai đế và Trung đạo.

Kệ thứ hai, giải thích lại kệ trước, nói rộng có ba thứ lỗi:

1) Phá nhân quả.

2) Phá "người", "pháp", hai thứ này là thể của phá.

3) Nửa kệ dưới, là phá tướng.

“Pháp do các nhân duyên sinh ... trở xuống, là phần thứ tư, dẫn kinh chứng tỏ lỗi “hữu” của tánh nhất định có đối tượng chứng đắc ở trước, làm sáng tỏ cái “không” chẳng có đối tượng chứng đắc của Luận chủ không cớ lỗi.

Hai kệ được chia làm hai:

1) Kệ đầu, nói về pháp do nhân duyên sinh lìa lỗi “đoạn”, “thường”.

2) Kệ thứ hai, là nhiếp pháp, chỉ rõ “hữu” của tánh nhất định của người ngoài là lỗi.

Giải thích một kệ này có nhiều thứ hình thế. Nay, lược kể vài điều:

1) Căn cứ phá bệnh, từ bỏ dần, để giải thích.

Pháp do nhân duyên sinh: vì phá tự tánh, nên lại nói nhân duyên, đây là một ý chuyển.

“Ta nói tức là “không”.”, người mê lầm lại cho rằng:”Là không có tánh “hữu” mà có nhân duyên”, nên nay nói: nhân duyên sinh là “không”.

Vào thời gian nào, mà nhân duyên sinh là “có”? Đây là hai chuyển.

“Cũng vì là giả danh”, kẻ mê lầm lại nói rằng: “Đã là “không” tức hiểu là “không”, nên nay nói: “chỉ “không” là giả”. Vì sao?—Vì sư Luận Thành Thật nói về “không” của chân đế chẳng phải giả, nên nay lại ném trả lại; “chỉ “không” tức là giả.”, tức tâm “bác bỏ không”. Sư luận Thành Thật vội nói rằng:”Nếu vậy là hai đế “tương tức”, “hữu” trước “tức” “không””. Nay “không” “tức” “hữu”, vì chỉ là nghĩa của hai đế “không”, “hữu”, nên nay nói: đây là Trung đạo.

Thời gian nào là hai đế? - Mượn “trung” để bác bỏ hai, hai bỏ thì không hai cũng bỏ, tức liễu ngộ.

Tiếp theo, dựa vào nghĩa chính nhân duyên để giải thích, nghĩa là nói pháp do nhân duyên sinh, kinh nói: “Nhân duyên hoặc ly, hoặc hợp, đều làm tên nhân, giống như Phật tánh; đều tạo ra tên “duyên”, giống như bốn duyên, vừa “người”, vừa “duyên”, như mười hai nhân duyên, như vô minh đối với “thể” của hành chưa có mà bị phân tích bởi vô minh. Nghĩa gần là nhân. Hành khởi đối với vô minh, chẳng phải ngã đều “không”, chỉ giả mượn ông để khởi, nên vô minh là “duyên”, cho nên, vô minh vừa là nhân, vừa là duyên. Nay, nói về nghĩa tùy duyên ly hợp, không nhất định.

Pháp sở sinh: Người Số luận nói: “Sáu nhân, bốn duyên sinh là

pháp thật.”

Luận Thành Thật nói: “Ba nhân, bốn duyên là “đối tượng sinh”.“

“Đây tức là “không”: “Vì “đối tượng sinh” là đối tượng của “chủ thể”, “đối tượng” của “chủ thể” không tự “đối tượng”. Không “tự” thì không là “đối tượng”, cho nên “đối tượng” “không”.“

“Cũng vì là giả danh”: Đối tượng “không” vì không tự đối tượng, nên không là đối tượng; “không” của đối tượng vì chẳng tự “không” nên chẳng là “không”, chẳng biết lấy gì để gọi, nên nói rằng giả gọi nói đối tượng của “không”, giả gọi là “không” của đối tượng. Đối tượng “không”, “không” đối tượng này, đều là Phật vì dẫn dắt chúng sinh nên gọi giả danh, không có trong danh tướng.”

Hỏi: “Vì sao giả gọi nói đối tượng “không”, “không” của đối tượng ư?”

Đáp: “Vì muốn cho nhân “không” mà thể ngộ không phải đối tượng. Do “không” của đối tượng mà thể ngộ bất “không”, nên nói: “Cũng là nghĩa Trung đạo.”

Vì đối tượng “không” không là đối tượng; “không” của đối tượng, không là “không”, nên tức Trung đạo.

Tiếp theo, căn cứ nghĩa “trung giả” để giải thích: “Pháp do nhân duyên sinh”, đây là nhắc lại thế đế.

“Ta nói tức là “không”, là nói Đệ nhất nghĩa đế.”

“Cũng vì là giả gọi”, giải thích hai đế trên, đều là giả.

Đã nói rằng:” Pháp do mọi duyên sinh ra, ta nói tức là “không”, đây là “hữu” rõ ràng mà “không”, nên “không” chẳng tự “không”, gọi là “không” giả. “Không” rõ ràng mà “hữu”, “hữu” chẳng tự “hữu”, gọi là “hữu” giả, cũng là nghĩa Trung đạo, nghĩa là nói “không” “hữu”, giả gọi là biểu thị Trung đạo.Nói vì “hữu” giả, không trụ ở “hữu”, nên “hữu” chẳng phải “hữu”; vì “không” giả chẳng trụ ở “không”, nên “không” không chẳng phải “không”. Chẳng phải “không”, chẳng phải “hữu”, tức là Trung đạo.

Tiếp theo, dựa vào văn xuôi, căn cứ ở nghĩa “tam thị” (ba là) để giải thích. “Nghĩa là pháp do nhân duyên sinh, ta nói tức là “không” v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói về nhân duyên là nghĩa “ba thị”.

Người Tiểu thừa có đối tượng chứng đắc, nghe pháp do nhân duyên sinh, chỉ biết là “hữu”, không biết nhân duyên là ở “ba thị”._ Nay, chỉ bày pháp do nhân duyên sinh là ở “ba thị”.

Pháp nhân duyên sinh “là” rốt ráo “không”. Vì sao? _ Vì nếu

chúng có tự tánh thì sẽ không từ nhân duyên, đã từ nhân duyên sinh, tức là không có tự tánh, cho nên, "là" "không".

"Cũng vì là giả gọi": Chỉ bày "thị" thứ hai, nói về pháp nhân duyên sinh cũng "là" giả gọi, sở dĩ gọi giả là vì trước kia, nói: "Pháp do nhân duyên sinh", ta nói "là" "không" _ Tuy nhiên, nhân duyên đã vốn chẳng phải "hữu", nay cũng là bất "không", chẳng phải "không", chẳng phải "hữu", vì không biết lấy gì để gọi, nên giả gọi nói "hữu", cũng giả gọi là "không".

"Cũng là nghĩa Trung đạo", chỉ bày "thị" thứ ba, nói pháp do nhân duyên sinh cũng "là" Trung đạo. Pháp do nhân duyên sinh vì không có tự tánh, nên "không", cho nên chẳng phải hữu. Pháp kia đã chẳng phải "hữu", cũng chẳng phải là "không". Vì chẳng phải "hữu", chẳng phải "không", nên gọi Trung đạo. Tuy nhiên người Tiểu thừa không biết ba là nên có ba mất: mất "không", mất "giả", mất "trung".

Nếu chấp tự tánh các pháp, thì cũng không biết nhân duyên, nên có bốn mất .

Nửa trên của kệ thứ hai, nói về pháp nhiếp._ Vì e rằng người ngoài không tin nhân duyên, cho rằng có tánh trong các duyên, nên Luận chủ nói về pháp nhiếp (pháp thâu nhiếp).

Nửa kệ dưới, kết "ba thị": Đã chưa từng có một pháp nào không từ nhân duyên sinh, cũng chưa từng có một pháp nào chẳng phải "là" "không"; không "là" "giả"; không "là" "trung", nay tóm tất nêu một."

Hỏi:" Luận chủ dẫn chứng kinh, kệ ở chỗ nào? "

Đáp: "Là kinh Hoa thủ, do Phật tự nói, nên gọi "Ta nói", tức là "không"."

Văn xuôi chép rằng: Trên, ông đã nói ... trở xuống, là đây là sinh ra đoạn thứ hai, lại có lỗi của người với tánh nhất định có đối tượng chứng đắc.

Lại, chia ra hai khác nhau:

1) Nhắc lại nghĩa của người ngoài.

2) Suy lỗi, về người ngoài, tức đối với hai chương trước.

"Như thế thì "không" ... trở xuống, là là suy lỗi về người ngoài."

Văn, chia làm hai:

Đối với hai chương trên, trả lại cho người ngoài lỗi không có nhân quả, tội phước. Nhưng chớ đem có tánh này chỉ đặt trên Tát-bà-đa, nay có người Đại, Tiểu thừa có đối tượng chứng đắc, hễ chấp "có" một mảy may thể của pháp, tức là đã phá tất cả pháp thế gian, xuất thế gian.

- Phần đầu lại chia làm hai:

1) Đối với chương trước, lại lỗi không có lỗi Tứ đế.

2) Lại lỗi không có Tam Bảo.

- Căn cứ phần đầu lại chia làm ba:

1) Nói chung không có Tứ đế.

Nói riêng không có Tứ đế.

Tổng kết không có Tứ đế.

Vì không có sinh, nên không có Khổ, Tập. Vì không có diệt, nên tức không có diệt, Đạo. Chấp có tự tánh, tức là không có Tứ đế.

Hỏi: "Luận chủ nói:" "Không", vì "không" có thể chẳng có sinh diệt, nên không có Tứ đế. Người ngoài chấp "có" là "có" sinh diệt, bèn có Tứ đế, vì sao "không" bốn đế sinh diệt? "

Đáp: "Vì không có đối tượng chứng đắc, không có tánh nhất định, chưa sinh, có thể được sinh, bất diệt có thể được diệt. Có đối tượng chứng đắc, đã là tánh nhất định, thì vị lại nhất định chưa sinh, không thể làm cho sinh, nên "không" sinh. Vị lại kia đã không thể làm cho sinh, há được có diệt ư? Thí dụ như:Nhất định không có, "không" chẳng thể làm cho "có", đã nhất định "có" thì cũng không thể làm cho "không", nên không có sinh diệt.

"Nỗi khổ không từ duyên sinh ... trở xuống, là bốn bài kệ thứ hai, nói riêng không có Tứ đế, tức là giải thích môn chương ở trước. Người Số luận chính là dùng con dao vô thường để cắt năm ấm hữu lậu, nên là khổ. Dao vô thường cũng cắt đứt năm ấm vô lậu, nhưng vô lậu bị cắt, thuận hướng đến Niết-bàn, cho nên không khổ. Cố nhiên, chủ thể cắt thì có cả lậu, vô lậu; đối tượng cắt thì có khổ, không khổ. Nay, phá rằng:

"Năm ấm hữu lậu đã có tánh nhất định, vô thường không thể cắt, nên không khổ. "

Sư Luận Thành Thật nói ba khổ, mỗi khổ đều có chung, riêng. Cảm giác khổ não là khổ khổ riêng, nhận lãnh "duyên" bất giác là chung cho khổ. Khổ, lạc thọ hư hoại, là hoại khổ riêng. Bị dời đổi bởi vô thường là chung cho khổ hoại. Tâm sau theo đuổi, gây tai hoạn cho tâm trước là hành khổ riêng; bị vô thường sai khiến là chung cho hành khổ. Nay, dùng hai nghĩa để phá:

1) Tạo ra nghĩa của sáu khổ chung, riêng không thành, như phẩm Khổ ở trước, đã dẫn luận Câu-xá để giải thích. Do khổ thọ vì đủ hai thời điểm khổ, nên gọi khổ khổ. Lạc thọ hư hoại chỉ khổ một lúc, gọi là khổ hoại. Xả thọ bị vô thường sai khiến, gọi là hành khổ, hành khổ thì

chung. Hai khổ còn lại thì riêng, sao lại nói 3 khổ đều có chung riêng?

Hỏi: “Nếu hành khổ chung thì vì sao chỉ y cứ xả thọ?”

Đáp: “Vì xả thọ không có khổ của hai thời trước, và vì chỉ có hành khổ, nên căn cứ nói riêng, chung mà thôi.

2) Giả sử ông có sáu khổ chung, riêng: vô thường là hai khổ cụ hành, hoại, trước kia đã có vô thường, chưa có khổ, thì vô thường đã sai khiến cái gì ư? Nếu tức vô thường là khổ thì sao lại nói rằng vô thường là khổ cụ ư?

“Nếu nỗi khổ có tánh nhất định ... trở xuống, là là phá không có Diệt đế... Sư Luận Thành Thật nói: “Hữu dư diệt hai tâm; vô dư diệt tâm “không”, nên diệt ba tâm, gọi Diệt đế.

Hỏi: Vì hư hoại có được Diệt hay là vốn có Diệt? Nếu vốn có Diệt thì đồng với Số luận; nếu vì hư hoại mà có được Diệt, thì mới bắt đầu sinh.

Hỏi: “Diệt đã vốn có là vì có nhân, hay vì không có nhân? Nếu không có nhân thì tự nhiên, đồng với ngoại đạo; còn nếu có nhân thì vô thường. “

Hỏi: “Tỳ-đàm nói Diệt là vốn có. Khổ, Tập đã có tánh nhất đựng thì không thể diệt, làm sao diệt khổ, Tập mà được vốn có diệt ư?”

“Nếu không có Khổ đế ... trở xuống, là phần thứ ba, tổng kết, “không” Tứ đế. Quán sát văn này là trùng phá Đạo đế.

“Nếu nỗi khổ nhất định có tánh ... trở xuống, là phần thứ hai, lại lõi không có Tam Bảo của người ngoài kia.

Văn, chia làm hai:

1/ Nói chung, không có Tam Bảo.

2/ Nói riêng không có nhân quả của Đại thừa.

Không có Tam Bảo, tức là ba khác nhau. Trong không có Tam Bảo thì mỗi phần đối với trên. Trước hết, là nói riêng không có Tăng Bảo. Tiếp theo, là tổng kết không có Tăng Bảo.

Đầu tiên, một hàng gồm mười hai chữ, nói không có bốn hàng. Nếu như phần trên, thì ở đây không có trí bốn đế; theo kịp bốn quả, mới là không có Tăng Bảo.

Hỏi: Ông cho rằng “Xưa nay có cảnh, lẽ ra cũng xưa nay có trí. Nếu xưa không thấy mà nay thấy, thì cũng xưa không cảnh, mà nay cảnh; nếu xưa cảnh mà nay cũng cảnh thì cũng xưa không thấy, nay không thấy. Nếu tâm có lý đáng tu, nếu có lý thì là “có”, nay không cần tu, mà hiện nay đã cần phải tu, thì biết không có lý.

Hai là, nếu nhờ phá trước, thì vốn do cảnh sinh trí, trước kia, tìm

cảnh đã không được, thì trí do đâu sinh?

“Và, bốn quả ... trở xuống, là phần thứ hai, lại người ngoài không có bốn quả.

“Nếu không có bốn quả ... trở xuống, là trả lại người ngoài lỗi không có tám hiền, Thánh.

“Vì không có tám thánh, nên ... trở xuống, là lại người ngoài, kết không có Tăng Bảo.

Tiếp theo, một hàng kệ nói không có Tam Bảo, như văn.

Hỏi:”... Trở xuống, là phần thứ hai, nói riêng không có nhân, quả của Đại thừa. Nay, quán sát văn này cũng là Phật thừa trong Tiểu thừa, gọi nghĩa Đại thừa mà thôi, trước hỏi, tiếp theo là đáp.

- Phần hỏi có hai:

1/ Lãnh thọ “không” ở trước.

2/ “Đạo rốt ráo ... trở xuống, là lập hữu sau.

- Trong lập được chia làm hai:

1) Lập pháp cùng cực.

2)”Vì nhân là đạo ... trở xuống, là lập chí nhân.

- Hai kệ trong phần đáp, được chia làm hai:

1) Phá “người”, “pháp” của Tiểu thừa.

2) Phá không có nhân quả của người Tiểu thừa.

Ý đáp rằng: “Ông lập “người”, “pháp” tự không thành, cho nên ông là người phá “người”, “pháp”.

Trong Đại luận quyển thứ tư, Cu Chiên Diên nói: “Trước hết, có quả Bồ-đề, khiển trách trí tuệ, tin ở ngữ thân, nói rằng: “Hãy tu ba mươi hai tướng trang nghiêm thân, sau đó, ta đến. Đây là trước có quả, sau tu nhân. Trước đã có quả, chưa có nhân, là quả gì ư? Lại dùng gì để tu nhân ư? Lại nữa, vì trước đã có Bồ-đề, chưa có Phật, nên ông nói không do Bồ-đề mà có Phật. “

Hỏi: “Chỉ bác bỏ nhân quả của Tiểu thừa, hay cũng đã phá người Đại thừa có đối tượng chứng đác ư? “

Đáp: “Chính là phá Đại thừa có đối tượng chứng đắc, bác bỏ Tiểu thừa là phụ.”

Hỏi: “Phá nhân quả của Đại thừa là thế nào?”

Đáp: Ông nói tâm Kim cương là phần vị sinh tử vô thường; tâm sau là Niết-bàn quả vị thường của Phật. Sinh tử dứt hết trước; quả Phật khởi sau, là nhân diệt, không có quả trước; quả khởi sau không có nhân, há là nhân quả ư? Vì nhân quả không thành, nên tức tự phá Tam Bảo, nào có liên quan gì đến cách phá của ta? Lại hỏi:

"Nhân quả có nhất định là hai hay không?"

Đáp: "Nhân vô thường, há là quả? Quả thường, há là nhân?"

"Nếu vậy, kinh nói: "Các hữu có hai, nghĩa là không có đạo, không có quả. "

Hỏi: "Kinh nói: "Thực hành nhân được quả Bồ-đề, đắc quả rồi, vào sinh tử, giáo hóa chúng sinh, sao lại là "không"?

Đáp: "Bồ-tát không vì nhân hạnh mà nhận lấy quả, mà chỉ vì dẫn dắt chúng sinh, nên nửa đêm, vượt thành, từ bỏ tham dục., sao cho thể ngộ "không có đối tượng chứng đắc", mà thôi. Nếu ở địa vị Bồ-tát, thì đâu từng nói "có" sinh tử, cũng không nói "có" Niết-bàn; cũng không nói có nhân; cũng không nói có quả, mà đều là vì mục đích giáo hóa chúng sinh, nên chia làm hai thôi. Lại hỏi:

Ông thực hành Nhân được Bồ-đề, là chí quả hay không phải chí quả? Chí quả thì thường, không phải chí quả là đoạn diệt, đều không có nhân, quả. Lại, vào lúc nào, là nhân quả? "

Đáp: "Không phải nhân giả danh mà gọi là nhân; không phải quả giả gọi, gọi đó là quả. Cũng không phải bốn, 5; không có bốn, năm quả, gọi là 4, 5, nên nói là năm Bồ-đề. Vì cạn, sâu, giả gọi cạn sâu, nên phát tâm là cạn, Phật là sâu; Bốn là nhân, Phật là quả. "

"Mặc dù siêng năng, tinh tiến ... trở xuống, là phá nhân, quả, nói: "Ông cho rằng, phàm phu tu nhân được quả Phật."_ "Lúc còn là phàm phu thì chưa có Phật; khi thành Phật lại không còn phàm phu nữa. Nếu khi còn là phàm phu, nhất định không có Phật, thì cho dù có siêng năng tu hành đi nữa, sau cùng vẫn không được thành Phật. Do không được nhất định, nên chẳng được "không" Phật, nhất định không có Phật, sau cũng sẽ không được thành Phật.

Vả lại, đây là dùng Đại thừa để bác bỏ nghĩa của Tiểu thừa. Đại thừa nói tất cả chúng sinh đều có Phật tánh, đều sẽ thành Phật; còn người Tiểu thừa thì không nói tất cả chúng sinh đều có Phật tánh."

"Nếu vậy, đã không có Phật tánh thì dù lại tu hành, chung qui vẫn không thành Phật. "

Hỏi: "Người Tiểu thừa cũng nói rằng:"Tất cả chúng sinh đều có tánh ba thừa. Đến thời pháp nhẫn, hai tánh còn lại, vì không phải thường xuyên Diệt, nên sẽ tùy thành một thừa trong ba thừa, vì sao lại nói không nói Phật tánh? "

Đáp: "Trong Đại thừa, nói chỉ co Phật tánh, không có tánh nào khác nên được thành Phật. Tiểu thừa không nói chỉ có Phật tánh, tức là phá nghĩa Phật tánh của Đại thừa, đã không có Phật tánh của Đại thừa,

thì làm sao thành Phật được? Hơn nữa, người Tiểu thừa có Phật tánh, Phật tánh là vô thường, phá bỏ nghĩa Phật tánh thường của Đại thừa, nên không được thành Phật. “

Kệ này là giải thích văn kinh Niết-bàn, vì thế không nên nói chỉ trình bày Ba-nhã, lại, dựa vào văn giải thích kệ này, người Tiểu thừa cho rằng:” Tánh của sáu đường luôn không phải Phật tánh. Tánh, nghĩa là “thể”, là bản chất. Vì thế, nên “thể” của phàm, và thánh khác nhau.”Nếu vậy, không phải nhất định không phải khác, nhất định khác, thì làm sao không được thành là phàm, được thành thánh ư? “Lại hỏi:

“Người Đại thừa nói có Phật tánh, có được thành Phật hay không?”

Đáp: “Người Đại thừa có đối tượng chứng đắc, giải thích Phật tánh đều không thành. Như dù có mười nhà giải thích Phật tánh, đều nói rằng:” Phật tánh nhất định là thường.”, chỉ tương lai, hiện tại là khác, mà chúng sinh và tâm đều là vô thường, nên tâm và chúng sinh thường không phải Phật tánh, thì làm sao thành Phật được? “

“Nếu các pháp bất không v.v ... trở xuống, là phần thứ hai, lại là lỗi không có tội phước của người ngoài. Lại chia ra làm hai khác nhau:

Nói không có nhân quả, tội phước.

Nói không có pháp thế tục, đối lại với hai thứ trước.

Văn đầu, lại chia làm hai:

1/ Trước, nói không có “người” tạo tội phước.

2/ Tiếp theo, hai kệ, là nói không có pháp của tội phước.

Vả chăng, nói về tội, phước, không ngoài “người”, “pháp”. “người”, “pháp” đã “không”, thì đâu có tội, phước. Ông nói rằng: “Ta nói “không”. “, tức là không có người năng giết (chủ thể giết), cũng không có đối tượng giết; cũng không có dao, gậy, nên không có tội; cũng không có chủ thể Bố thí, người được Bố thí , cũng không có vật thí cho nên không có phước. Nếu nay, ông đã có tánh nhất định hay giết, bị giết và dao, gậy, đều trụ tự tánh không được lay động, nên không có tội; đều trụ tánh không được thí cho, cũng không có phước.

“Ông ở trong tội phước ... trở xuống, là phần thứ hai, nói về pháp không có tội, phước, hai kệ được chia làm hai:

1/ Nói nhân, quả lìa nhau, không có tội phước.

2/ Tiếp theo, là nói nhân, quả không lìa nhau, cũng không có tội phước. Hễ có tội, phước thì không ngoài hai thứ này, vì hai thứ này đã “không”, cho nên biết không có tội phước.

Nửa trên của kệ đầu, là nhắc lại. Nói bất sinh: đây là chưa sinh

hay bất sinh?

Nửa kệ dưới, là bác bỏ trong nhân tội, phước, chưa có quả thì tức là nhân quả lìa nhau, làm sao nhân có thể sinh ra quả được.

Lại nữa, bởi vì người ngoài chấp có tánh cố định, cho nên quả báo không nên từ tội, phước. Nếu không từ tội, phước sinh, thì lìa tội phước mà có quả báo. Văn kệ chính là như vậy.

Kệ thứ hai, là nói thẳng nhân quả không lìa nhau, tức là do nhân có quả, thì quả không có tự tánh; cho nên quả "không"; do quả có nhân, nhân cũng "không".

Lại, giải thích hai kệ, hailần chia ra, để phá:

"Ông nói có quả của tội phước, là từ nhân sinh ra quả, hay từ nhân mà sinh?

Kệ đầu, bác bỏ không xuất xứ; kệ thứ hai, bác bỏ xuất xứ.

"Ông phá tất cả pháp ... trở xuống, là phần thứ hai, lại lỗi của thế tục.

Ba bài kệ được chia làm hai: Kệ đầu là chung, hai kệ sau là riêng.

Nay, hỏi qua nghĩa của người khác:

Thế đế củaông có nhân quả. Chân không có nhân, quả, tức là một bên có, một bên không; một bên phá, một bên không phá. Nếu nói chân, thì phá nhân quả của thế đế; nói thế đế thì phá chân đế không có nhân quả. Nếu nhân quả không có hai lý nhân quả đồng đều, thì như hai chiếc sừng, lại như vẽ trên đá. Nếu chân, tục lẫn lộn thành một vật, thì đều mất hai đế.

"Nếu phá nghĩa "không" v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nói riêng. Không có thế tục.

Kệ đầu, là nói không có thể của "người", "pháp".

Kệ tiếp theo, là nói mất đi tướng của van vật, trong pháp thế tục không ngoài thể tưởng.

Lại nữa, kệ đầu nói không có lỗi tạo tác; kệ sau có lỗi thường trú, kệ, rất dễ hiểu. Nay, hỏi về nghĩa của người khác:

"Nhân của ông nếu không có quả, là nói nhân sinh quả, thì lẽ ra đem cái "không" làm "có", lấy sừng thỏ làm sừng bò. Nếu ông không đem, không tạo tác cái "có", thì tức là đem cái "có" để làm cái "có", mà đã "có" rồi, thì đâu cần tạo ra cái "có" nữa. Như đã có nhân rồi, chẳng lẽ lại tạo ra nhân nữa? Đã có quả rồi, thì đâu cần sinh nữa?

Lại nữa, nếu nhân không có quả mà không có tạo tác cái có ấy, thì sắc lẽ ra làm tâm; tâm lẽ ra làm sắc; thường tạo ra vô thường; vô

thường tạo ra thường. Nếu "có" tạo ra cái "có", thì đã "có" rồi, đâu cần tạo nữa? Như thế, đều tạo ra cái "có". Cái "có" không tạo ra cái "có"; vừa có, vừa không, cũng không tạo ra cái "có".

Lại nữa, ông nói từ sinh tử vô thường, tạo ra quả Phật thường, thì quả Phật thường lẽ ra lại tạo nên sinh tử, vô thường? Nếu không như vậy, thì há không phải là tánh cố định?

Người khác hỏi tôi: "Người", "pháp" là thế đế giả có, lúc nào là tánh? Tôi hỏi danh tự của ông là giả, hay thật, là có cái giả này hay không? Nếu thật sự có cái "giả" này, thì há không phải là tánh nhất định? Nếu nói không phải tánh có thể được giả tạo ra nghĩa không giả có phải chẳng?"

Kệ tiếp theo, là nói về vô tướng (như văn)

"Nếu chẳng có "hữu" "không" ... trở xuống, là thứ ba trong phần luận chủ đáp, tổng kết, khuyên răn.

Phẩm này, vì đả phá đủ pháp thế gian, xuất thế gian, nên phải nói về sự khuyên răn.

Lại, được, mất là ở đại sự, như Ba-nhã nói: "Ba-nhã vì đại sự nên khởi, cái gọi là chỉ bày là đạo, không phải đạo."

Nay, ở đây cũng thế, chỉ bày tánh nhất định có đối tượng chứng đắc, điều này không phải đạo, mà chỉ bày nhân duyên không có đối tượng chứng đắc, mới được gọi là Đạo, vì thế, nên tiếp theo, sẽ nói về sự khuyên răn.

Kệ trước, là nói về răn; kệ tiếp theo nói về lời khuyên nhủ.

Kệ trước, răn bảo phải từ bỏ tánh nhất định của tất cả đối tượng có chứng đắc:" Nếu ông chấp có tánh nhất định thế gian, xuất thế gian, tất cả đắc, thì sẽ bất đắc; tất cả đều mất thì sẽ không mất, do đó, phải xả bỏ tánh.

Do vì tánh nhất định trong bài kệ, nên chưa được thì không được, không dứt trừ phiền não và hết khổ.

Kệ tiếp theo, nhân duyên khuyên Học: Tất cả được, nghĩa là được tất cả mất, nghĩa là đều mất phần lược. Nói thấy nhân duyên trong bài kệ có hai thứ lợi ích:

Thấy "người", tức là thấy Phật.

Tiếp theo, thấy pháp thì thấy Tứ đế.

Văn xuôi chép rằng:"Thấy nhân duyên, thì thấy Pháp thân, nghĩa là nhân duyên tức là tánh vắng lặng, tánh vắng lặng thì lập bày bốn quan điểm, vượt qua trăm phi, nên phẩm Như lai lấy ắng lặng làm Pháp thân. Lại, chỉ trượng sáu, tức là Pháp thân, nên cao trượng sáu mà không thấy

đỉnh đầu của thân. Như lai, vậy thì thấp, há nhất định là thấp ư? Nếu nói về chiều cao của Pháp thân Phật kia, thì đâu chỉ có trượng sáu, mà nên biêt rằng, không cao, không thấp, không phải biên, vô biên, nên luận sư Tăng Triệu nói: "Há bỏ trượng sáu mà xa tìm Pháp thân."

Kinh Niết-bàn chép rằng:" Nay, thân này của ta, tức là Pháp thân. "

Hỏi: "Thấy nhân duyên, chỉ thấy Pháp thân hay cũng thấy Ứng thân? "

Đáp: "Thấy sự vắng lặng của nhân duyên, tức là thấy Pháp thân; thấy nhân duyên vắng lặng, tức thấy Ứng thân. Nếu nói về nghĩa của ba thân, thì thấy thân bảy thước là thấy đủ cả ba thân. Bảy thướcvốn vắng lặng, tức Pháp thân thấy Pháp thân; tương ứng với Pháp thân tức Ứng thân, mà bảy thước rõ ràng, cho nên là Hóa thân.

Thấy Tứ đế, nghĩa là thấy nhân duyên vắng lặng, tức thấy Khổ, Tập. Thấy sự vắng lặng của nhân duyên, tức thấy Diệt, Đạo.

Kinh Niết-bàn chép: "Thấy duyên khởi là thấy pháp, thấy pháp là thấy Phật; thấy Phật, thấy Phật tánh, chính là sự dẫn chứng của luận này. "

Hỏi: "Vì sao luận chủ nói thấy nhân duyên? "

Đáp:" Vì phải hiểu đại ý của luận này và tông chỉ lớn của Phật pháp, chính là phá tánh, trình bày nhân duyên.

Trên, đã phá tánh "hữu", tánh "không" rồi. Nay, chỉ bày nhân duyên "hữu" nhân duyên hữu tức rốt ráo, không nên là nhân duyên"không", phải lấy nhân duyên "không" này làm chính.

PHẨM NIẾT BÀN THỨ HAI MƯƠI LĂM

Hỏi:” Vì sao tiếp theo phẩm Tứ đế là phẩm Phá Niết-bàn? “

Đáp:” Vì hai thừa Đại, Tiểu đều có bốn đế, một đế. Tiểu thừa nói bốn tông hữu lượng, đồng qui một đế. Đại thừa nói bốn vô lượng, cũng qui tông về một Diệt đế.

Sở dĩ Đại, Tiểu thừa đều quy tông về một Diệt là vì ba đế đều là hữu vi, chỉ một Diệt đế này là vô vi thường trú. Hơn nữa, vì Diệt đế này là quả cùng cực vô dư rốt ráo, cho nên ba đế đồng qui một cùng cực này, nên trước phá bốn đế, nay, quán Niết-bàn. Lại, do bẩm thọ giáo của Tứ đế, phát sinh thắng giải, nhờ dứt trừ phiền não, nên chứng đắc Niết-bàn, đó là lí do trước quán Tứ đế, sau quán Niết-bàn.

Vả lại, người Luận Thành Thật nói:” Bốn đế bình đẳng tức là Niết-bàn. “

Kinh Đại Phẩm có nói nhiều về thuyết này, nên phẩm trên, là nói Tứ đế “không”, tức cho rằng “không” là Niết-bàn. Cho nên, phẩm này sẽ nói về bốn quan điểm đều không phải Niết-bàn, đâu được lấy “không” làm Niết-bàn ư? “

Hỏi:” Vì sao phẩm hai mươi lăm sau cùng là phá Niết-bàn ư?”

Đáp:” Vì người ngoài cho rằng:” Niết-bàn là ngôi nhà xưa an thần, nơi phàm, thánh đồng qui nên Luận sư Tăng Triệu nói:” Chín dòng chảy giao qui ở đây. Quần thánh đều thầm tụ hội nơi đây.” Các kinh Phương Đẳng cũng nói nhiều về pháp này, nên kinh Pháp Hoa nói:” Tướng thường vắng lặng của Niết-bàn cứu canh, chung qui là về “không”. “Chính vì lẽ đó, nên sau cùng, là luận về Niết-bàn.

Hai là, luận về đại ý xuất thế của Phật, là vì muốn cho chúng sinh từ bỏ sinh tử được Đại Niết-bàn.”

“Nếu vậy, thì pảhi có sinh tử để bỏ; có Niết-bàn để được”, lý này không khác. Vì quyết định có, nên luận sau cùng.

Ba là, vì người ngoài cho rằng:” Long Thọ xuất thế, soạn luận, phá bệnh, chỉ bày tông chỉ lớn của kinh, cũng nhằm cứu giúp chúng sinh thoát khổ sinh tử, được vui Niết-bàn. Nếu không vì thoát khổ sanh tử, khiến được Niết-bàn, thì việc gì luận chủ phải phá bệnh, trình bày Phật giáo ư? Nên biết được mục đích soạn luận của luận chủ, chung qui là chứng đắc Niết-bàn, nên luận sau cùng.

Kinh Tứ Y nói: “Tại Long Lâm, sau cùng Phật nói kinh Niết-bàn, cho nên, luận chủ luận sau cùng.

Giải thích Niết-bàn, không dồng: Bảy vị giáo chủ ngoại đạo, hai

thuyết của Tiểu thừa và bốn chấp của Phương Đẳng.

Bảy vị giáo chủ ngoại đạo:

1/ Chấp Niết-bàn chẳng khác với không có phiền não.

2/ Chấp Niết-bàn là không có nhân phiền não.

3/ Lập Niết-bàn là không có quả phiền não.

4/ Nói rốt ráo không có cho nào gọi là Niết-bàn. Như thế, là phẩm Phá thường của Trăm luận nói.

Tiếp theo, Bà-la-môn Chiên-Đề chấp thân này tức là Niết-bàn, không cần diệt nữa. Đây là nói cõi Dục là Niết-bàn.

A-la-hán chấp vô tưởng là Niết-bàn. Đây là chấp cõi Sắc là Niết-bàn.

Uất-Đầu-lam Phất chấp Phi tưởng là Niết-bàn, đây là chấp cõi Vô sắc là Niết-bàn.

Ba ngoại đạo này lấy ba hữu làm Niết-bàn, hợp với trước là bảy thứ.

Hai sư Tiểu thừa:

- Tỳ-đàm, chấp Niết-bàn vô vi là thường, là thiện, vốn tự có ở ngoài phiền não. Về sau, dứt trừ phiền não, khởi sự chứng đắc, chứng đắc rồi, thuộc về hành giả.

Thành thật, nói Niết-bàn chỉ là pháp không, chẳng phải thuộc về ba tánh, từ nhân thiện được nghĩa, nói là thiện.

Đại thừa có bốn hạng:

1/ Nói về tánh của Niết-bàn là pháp thế đế. Vì sao?– Vì đào luyện Tiểu trí, sau cùng thành Đại giác. Phiền lụy đều vắng, các đức đầu tròn, nên Niết-bàn được gọi là pháp "hữu". "

2/ Giải thích rằng:" Lấy "không" làm Niết-bàn, tức là thật tướng, thật tướng, gọi Đệ nhất nghĩa đế."

3/ Giải thích:" Niết-bàn không phải chân, không phải tục.Thế đế là cái "có" thô; chân đế là cái "không" mầu nhiệm. Niết-bàn khác với cái có thô kia; cũng không đồng với cái không mầu nhiệm, nên vượt ngoài hai đế."

4/ Giải thích:" Bốn quan điểm nội tại, dều không phải cùng cực, vượt ngoài bốn quan diểm mới là Niết-bàn.

Nhưng bốn sư không đồng với Đại thừa, nói hai hạng:

Người thành thật nói hai thứ Niết-bàn: Bản, hữu và thỉ hữu.

Sự Thập địa nói vế Tánh Tịnh, phương tiện tịnh. Phương tiện tịnh do tu nhân mà được, còn tánh tịnh thì thường có xưa nay. Nhưng phương tiện tịnh cũng là tên khác của "thỉ hữu", còn tánh tịnh là tên gọi khác

của “Bản hữu”.

Luận Nhiếp Đại thừa nói:”Có bốn thứ Niết-bàn:

- Bản tánh vắng lặng.
- “Hữu dư”.
- Vô dư.
- Vô trụ xứ.

Giải thích về vô trụ xứ có hai:

Theo phẩm Ba Thân: Pháp thân không trụ sinh tử; Ứng, Hoá thân không trụ Niết-bàn.

Dùng hai vô ngã, lý ba vô tánh và vô sở trụ xứ làm vô trụ xứ.

Lại nữa, bốn luận sư này đồng giải thích:” Niết-bàn đủ cả ba đức: Pháp thân, Bát nhã, Giải thoát.

Sở dĩ lập ba đức làm Niết-bàn, là vì tóm tắt có bốn nghĩa:

1/ Sinh tử đối với Niết-bàn. Sinh tử có ở ba chướng, đó là phiền não, nghiệp, khổ. Vì đối với báo chướng nên nói về Pháp thân; vì đối với nghiệp chướng, nên nói về giải thoát; vì đối với phiền não chướng, nên nói Bát-nhã.

2/ Muốn hiển bày ba nghiệp tự tại của Như lai: Vì có Pháp thân, nên thân nghiệp tự tại; vì có Bát-nhã, nên khẩu nghiệp tự tại và vì có giải thoát, nên ý nghiệp tự tại, cụ thể như phẩm Niết-bàn Tứ Tướng đã nói.

3/ Dù đức vô cùng, nhưng với ba nghĩa sau đây sẽ tóm tắt đủ: không có cảnh, không soi, gọi là Bát nhã; không có cảm, không ứng, gọi là Pháp thân và không có phiền não buộc ràng bất tận thì gọi là giải thoát.

4/ Vì đối với Nhị thừa, ba đức không tròn; vì còn có thân, trí thì “thời giải thoát” chưa đủ. Nếu giải thoát đủ, thì sẽ không có thân, trí nữa, nên nói ba đức của Như lai viên mãn.”

*Hỏi:” Vì sao phẩm này phá Niết-bàn?”

* Đáp:” Nói sơ lược bốn nghĩa:

1/ Người mê “hoặc” vì chấp phi Niết-bàn là Niết-bàn, nên cần phải phá chấp đó.—Vì sao? Vì Niết-bàn không như cái là kẻ mê lầm nói là các thứ tìm tòi, bài xích, chấp ngang trái Niết-bàn, do đó, cần phải đả phá lối chấp ấy.

2/ Người mê “hoặc” chấp Niết-bàn là phi Niết-bàn. Vì sao? – Vì sinh tử vốn là Niết-bàn, mà cho rằng sinh, tử không phải là Niết-bàn, nên cần phải phá chấp đó. Vì thế, nên văn dưới sẽ nói: “Mé Thật của sinh tử, và mé Niết-bàn, hai mé như vậy, không có mảy may khác

nhau.”

Kinh Hoa Nghiêm chép rằng:” Sinh tử không phải ồn náo; Niết-bàn không phải vắng lặng.

3/ Dù có trong, ngoài, Đại, Tiểu bất đồng, nhưng đồng nói là có Niết-bàn. Nếu vậy, thì sẽ thành chấp “có”, tức là sinh tử, không gọi Niết-bàn. Vì thế, nên đối với người có đối tượng chứng đắc, hoặc sinh tử, hoặc Niết-bàn, đều là sinh tử. Nay, đã tìm kiếm sinh tử, Niết-bàn này không thể được, mà gượng gọi là Niết-bàn.

Vả lại, hễ nói “có” sinh tử thì bị sinh tử trói buộc; chấp “có” Niết-bàn, thì bị buộc ràng bởi Niết-bàn, mà Niết-bàn được gọi là giải thoát, đã là ràng buộc, thì sao gọi Niết-bàn? Nay, phẩm này đã tìm sinh tử, Niết-bàn không thể được.Phải cởi bỏ hai trói buộc, gọi là giải thoát mới là Niết-bàn.

4/ Muốn giải thích nghĩa Niết-bàn mà các kinh luận Đại thừa đã nói, như kinh Đại phẩm chép:”Nếu có pháp nào vượt qua Niết-bàn, thì pháp ấy cũng như trò ảo thuật, chiêm bao. Vì sao? – Vì các pháp không hề sinh tử, cũng không phải Niết-bàn, chỉ vì chúng sinh, giả dối không thật, nên thành sinh tử; vì dừng sinh tử nên gượng nói Niết-bàn. Nếu sinh tử đã được dứt trừ thì Niết-bàn cũng dứt, nên Hoa Nghiêm rằng:” Sinh tử và Niết-bàn, cả hai đều là không thể được, vì là pháp không thể chỉ bày, bởi trạng mạo ngôn từ đều vắng lặng.”

- Phẩm này được chia thành ba chương:

1/ Luận về Niết-bàn.

2/ Luận về sinh tử.

3/ Tổng kết.

- Chương đầu được chia làm hai:

1/ Luận về chứng Niết-bàn chánh và tà.

2/ Luận về người, chủ thể chứng Niết-bàn chánh và tà.

- Phần A lại chia làm hai:

1/ Lược phá tà Niết-bàn, trình bày chánh Niết-bàn.

2/ Phá rộng tà Niết-bàn, trình bàt chánh Niết-bàn.

Sở dĩ chia ra hai chương này là vì các kinh Phương Đẳng phần nhiều đều nói Niết-bàn dứt bặt trăm phi về phương tiện không gian; vượt qua bốn quan điểm về mặt thời gian, không có phiền lụy nào không vắng lặng, các đức đều viên mãn.

Phần đầu, lược phá tà Niết-bàn, trình bày chánh Niết-bàn, là nói dứt hẳn trăm phi về mặt không gian.

Kế là phá rộng tà Niết-bàn, nói chánh Niết-bàn về thời gian, vượt

qua bốn quan điểm.

- Môn đầu được phân làm hai:

1/ Tắt bác bỏ tà Niết-bàn.

2/ Tóm tắt trình bày chánh Niết-bàn.

- Phần A được chia làm hai:

1) Dựa vào người ngoài, phá "không" phi Niết-bàn.

2) Y cứ ở luận chủ chỉ bày rõ ràng "hữu" không phải Niết-bàn.

Sở dĩ phá hai loại này là vì "không", "hữu" là gốc rễ của các kiến; lại vừa là gốc chướng ngại Đạo, lại là đối tượng chấp của Đại, Tiểu thừa: Người Đại thừa phần nhiều chấp "không", người Tiểu thừa đa số chấp "hữu" rất thịnh hành ở đời.

Nửa trên của kệ đầu, là nhắc lại nghĩa "không", nửa kệ dưới, chính là phá "không":

Nếu tất cả pháp "không", thì sẽ không có phiền não sinh ra, nên không có đối tượng dứt trừ, tức là không có Hữu dư. Nếu tất cả pháp không thì sẽ không có năm ấm sinh, vậy diệt cái gi?, nên gọi là vô dư. Lời vấn nạn này chung cho cả người Đại, Tiểu thừa:

Tiểu thừa dứt bốn trụ "hoặc", diệt thân phần đoạn, gọi là hai Niết-bàn. Đại thừa dứt năm trụ, "hoặc" diệt hai sinh tử, gọi là Đại Niết-bàn.

Nay, đã nói, không có sinh, không có diệt, tất nhiên, sẽ không có hai thứ Niết-bàn của Đại, Tiểu thừa này, vì đây là tà kiến.

Hỏi:" Phẩm trên đã nói:" Tất cả không có sinh, diệt, vì sao nay lại hỏi nữa?"

Đáp:" Bởi nghĩa rốt ráo "không" rất khó hiểu, khó nhập, vì việc soạn luận sắp xong, nên thường luận. Như sau kinh Đại Phẩm, pho sách đã bỏ, Phật nói Bát nhã sắp xong, Thiện Cát Tần hỏi:

"Nếu các pháp rốt ráo "không" thì sao lại có sáu đường? Nếu các pháp rốt ráo "không" thì sao có ba thừa, hiện nay, cũng thế? "

Đáp:" ... trở xuống, là phần thứ hai, y cứ ở luận chủ phá "hữu" không phải Niết-bàn.

Nửa kệ trên, là nhắc lại "hữu", nửa kệ dưới phá "hữu":

"Nếu như vậy, nội, ngoại Đại, Tiểu thừa vừa có một mảy may pháp, tức là tánh nhất định, thì không thể đoạn diệt, nên cũng không có hai Niết-bàn."

Văn xuôi chép rằng:" Cái gọi là Niết-bàn, nghĩa là phát ra ... trở xuống, là chỉ bày tóm tắt vhánh Niết-bàn. Nhưng, trước kia, đã bác bỏ tà, cũng chính là trình bày chánh. Do phá hai kiến chấp "có", "không",

nên được thoát khỏi hai kiến, tức là giải thoát, gọi là Niết-bàn. Nay, trình bày chánh Niết-bàn, cũng là phá tà Niết-bàn. Vì sao?—Bởi vì chánh Niết-bàn đã trở thành tà Niết-bàn, tức là phá. Như các kinh Phương Đẳng nói thẳng về nghĩa không có đối tượng chứng đắc của nhân duyên, mà có đối tượng chứng đắc, tức là liền phá. Vả lại, trên là dựavào duyên giả để phá, chính là đã tìm Niết-bàn "có", "không" đều "không" thành. Nay, là đối với duyên giả để phá, trình bày chánh Niết-bàn đối lập phá tà thuyết. Ở tà đã loại bỏ, chánh cũng không giữ lại. Hơn nữa, trước kia, vì bác bỏ "có" Niết-bàn, nên nói là "không", tức không có cái ông thấy. Nay, phá cái "không" của ông, nên nói "có", đều là đối với duyên giả để phá.

Không có được, cũng không có đến, nghĩa là y cứ nghĩa Tiểu thừa, thì quả hữu vi gọi là "được" (chứng đắc), quả vô vi, gọi "đến". Đều nối tiếp nhau, là "đoạn"; không dời đổi, gọi "thường". Các hành bắt đầu khởi là sinh; các hành sau cùng là diệt. Nay, đều không đúng, nên nói rằng:" Không có "được", không "đến", cho đến không sinh, không diệt.

Nếu phá người Đại thừa, thì Như lai là người của chủ thể được; ba đức Niết-bàn là pháp của đối tượng chứng đắc; nhân Đạo đế của tâm Kim cương là chủ thể đến; quả Phật là đối tượng đến. Năm trụ "hoặc" dứt là "đoạn"; quả thường, lạc là "thường"; tâm trước của hai tử hết là "Diệt" và quả Phật khởi là sinh. Vì Niết-bàn đều không như thế, nên nói rằng:" Không có được, không có đến v.v...."

Niết-bàn đã bặt không gian "trăm phi", đáng lẽ cũng nói rằng chẳng phải hữu dư; chẳng phải vô dư; không phải tánh tịnh; không phải bất bản tịnh, không phải bản, không phải thỉ. Nay, chỉ không phải sáu thứ này phá bệnh được khắp, mà so sánh như tám bất.

Lại nữa, "Kinh nói:" Niết-bàn ... trở xuống, là phá rộng tà Niết-bàn, trình bày chánh Niết-bàn.

Ở trước, Văn xuôi phát khởi, tức dẫn kinh làm môn chương. Kệ dưới đây, sẽ giải thích kinh, tức giải thích về môn chương.

Sở dĩ dẫn kinh, là vì tất cả người ngoài đều không tin lời nói của luận chủ, có đủ hai ý:

1/ Nói Niết-bàn dứt bặt bốn quan điểm, tức là phá bốn quan điểm của tà Niết-bàn, trình bày dứt bốn quan điểm của chánh Niết-bàn.

Diệt bên trong: Dựa vào Kinh Lăng-già nói:" Thật ra không có bốn cảnh "có", "không" ở bên ngoài để diệt, mà chỉ do nội tâm khởi lên bốn quan điểm, mới thấy cảnh ngoài có bốn mà thôi.

Nay, thôi dứt bốn kiến của nội tâm, tức là Niết-bàn, nên gọi diệt trong. Văn kệ có hai ý:

1) Đối với lược phá tà Niết-bàn ở trước, nay, nói phá rộng tà Niết-bàn.

2) Đối với lược trình bày chánh Niết-bàn trước kia, nay trình bày rộng chánh Niết-bàn.

Nay, với hai môn này, thường cổ hai nghĩa:

Trong phá tà, tức trình bày chánh.

Trong trình bày chánh, tức phá tà.

Không có riêng văn trình bày chánh, vì sao?—Vì luận này phá có hai môn:

Môn phá khác hẳn.

Môn phá tà tức trình bày chánh.

Trong môn trình bày chánh cũng có hai môn:

Môn trình bày khác hẳn.

Trình bày chánh, tức môn phá tà.

Trên đây, phần nhiều căn cứ môn phá khác hẳn và trình bày. Phẩm này kèm thêm môn phá trình bày. Nếu có ai không tin ở ý của môn này, thì hãy thử tìm xét văn, sẽ tự thấy rõ.

Sở dĩ phá bốn quan điểm là vì ở trên đã phân tích dứt bặt không gian về "trăm phi", nay, nói vượt thời gian về bốn quan điểm, thì ra đối với phá đã lược trình bày hết. Phá bốn quan điểm, lẽ ra là bốn biệt. Nay, lấy sự giống nhau để so sánh, chia làm ba chương:

I. Bảy kệ đầu, phá "có", "không" là Niết-bàn.

II. Bốn kệ thứ hai, là bác bỏ "vừa có", "vừa không" là Niết-bàn.

III. Hai kệ thứ ba, phá "chẳng phải có", "chẳng phải không" là Niết-bàn.

- Bảy kệ đầu được chia làm hai:

A. Năm kệ trước, phá riêng "có", "không" là Niết-bàn.

B. Hai bài kệ thứ hai, kết hợp phá "có", "không" là Niết-bàn.

Năm kệ được chia làm hai:

Ba kệ đầu, phá "có" là Niết-bàn.

Hai kệ tiếp theo, bác bỏ "không" là Niết-bàn.

Ba kệ tức là ba khác nhau:

Kệ thứ nhất, tạo ra tướng mạo già, chết để phá.

Kệ thứ hai, tạo ra hữu vi để phá.

Kệ thứ ba, tạo ra có thọ lãnh để phá.

Tạo ra tướng mạo già, chết để phá: Nếu phá ngoại đạo, thì đây là

phá Niết-bàn của ba hữu.

Ba luận sư như trên: Đàn Đề muốn Niết-bàn hữu vi, cho đến chấp Phi tưởng, lấy hữu vi vô sắc làm Niết-bàn. Niết-bàn đã là ba hữu, tức là già chết. Nếu phá nghĩa có đối tượng chứng đắc của pháp nội, thì phải nói "có" Niết-bàn, tức là nghĩa có chứng đắc, nghĩa "có" chứng đắc tức là hai mươi lăm "hữu", nên "có" già tử. Nếu phá sư Địa luận cũng "thô", có thể là "có"; "diệu", có thể chẳng phải có (phi hữu).

Lại nữa, nếu "có" mà không phải già chết thì lẽ ra già chết mà chẳng phải có. Nếu già chết phải "có", thì cũng phải có già chết. Lại, quả Phật có "sinh", có "sinh", thì có diệt, tức là có già chết. Nếu người kia nói:" Quả Phật sinh là "thường" sinh, không phải sinh trong ba tướng, lẽ ra cũng "thường" già, không phải già trong ba tướng. Nếu nói già là pháp suy nhược, tàn tạ, nên không có già, thì lẽ ra cũng "sinh" là pháp khởi động, tức là không có sinh. Nếu nói thường sinh chẳng khởi động, thì lẽ ra cũng thường già không phải suy yếu, tàn tạ."

Tiếp theo, sư Địa luận nói:" Niết-bàn tánh tịnh của "ngã", xưa nay thường nhất định, không khởi, không diệt, nên không có lỗi trên."

Hỏi:" Đã không khởi, diệt, thì có ẩn, hiển hay không?"

Đáp:" Có ẩn, hiển."

Hỏi:" Niết-bàn tánh tịnh của "ngã" kia đã không sinh lẽ ra cũng không hiển lộ. Nếu nhận lấy không có "hoặc" vọng làm hiển bày, thì cũng nhận lấy không có "hoặc" vọng làm "sinh". Nếu sinh, luận về thể, thì "sinh" cũng hiển bày, luận về thể hiển bày. Đã là nghĩa có đối tượng chứng đắc, giả sử có lời nói thông suốt, mà về lý, giáo, cuối cùng chịu khuất phục."

Hỏi:" Trong đây chỉ phá khác xa, "hữu" là Niết-bàn. Vậy ở chỗ nào nói bày chánh Niết-bàn không phải là "hữu" ư?"

Đáp:" Phải hiểu tường tận, văn kệ, kệ rằng:

"Niết-bàn không gọi "hữu"."

Văn kệ này tức là kèm theo bày tỏ chánh mà phá tà. Ý của Văn xuôi cũng vậy.

Kệ thứ hai, phá hữu vi. Nghĩa là phá nghĩa của ngoại đạo đã là ba hữu, tức là hữu vi. Phá nghĩa nội: Nếu chấp Niết-bàn là "hữu", thì có đắc" (có đối tượng chứng đắc). Vì có đối tượng chứng đắc nên không lìa hữu vi. Luận Trí độ quyển 31 nói:" Có người xả bỏ hữu vi, mà chấp vô vi, vì chấp vô vi, tức thành hữu vi. Quyển 55 nói:" Vô vi của ông từ đâu mà được? Nếu nhân hữu vi mà được vô vi, thì cũng nhân vô vi mà được hữu vi. Nếu như vậy, thì hai thứ này nhân nhau, tức lại vì nhau,

nên đều là hữu vi.”

“Nếu bác bỏ nghĩa “thường”, nghĩa là đã gọi “diệu hữu”, thì lẽ ra là “diệu vi”. Nếu vì “diệu” nên không phải vi, thì cũng vì “diệu” nên chẳng phải “hữu”?”. Người kia nói:

“Hữu” là thể của pháp; “vi” tức là “tướng”. Quả vị Phật là cái “có” của thể pháp. Vì đã lìa tướng sinh, diệt, nên chẳng phải là “vi”, đều nói rằng:” Nếu Niết-bàn vì lìa tướng, nên không phải “vi”, thì Niết-bàn lẽ ra cũng vì lìa “thỉ”, nên không phải “sinh”. Nếu vì mới khởi, nên gọi “sinh” thì cũng bắt đầu khởi nên gọi “vi”. Lại đều nói:” Nếu “hữu” mà không phải “vi” thì cũng “vi” mà không phải “hữu”.

Văn xuôi chép rằng:” Lấy lý để tìm tòi, dùng pháp vô thường còn không có, nghĩa là hiện tại vô thường, tìm kiếm còn không có dấu vết, huống chi thường là cái không hề thấy mà là “có” ư? Phải biết rằng, chính là phá nghĩa “thường” có đối tượng chứng đắc, người xưa không nên ngạc nhiên, nay vấn nạn.

Kệ thứ ba, là phá “có” thọ.

“Nếu Niết-bàn là “hữu”, thì là thọ “có”, thọ là gốc rễ của phiền não, sao gọi Niết-bàn?”

Hỏi:” Niết-bàn là “có”, sao gọi “thọ”? “

Đáp:” Nếu ông tạo ra “có” hiểu, tức “thọ” chấp “có”; nếu không tạo “có” hiểu thì không nên nói “có” là Niết-bàn, chỉ có hai nghĩa này.

Nửa kệ dưới, là nói không có thứ ba. “không” thứ ba, nghĩa là “không” cái “có”, không tạo ra “thọ” chấp mà là “có”, môn các thọ chấp mắc dưới đây đều nói lên ba ý này.

Kinh Đại Phẩm nói:”Bồ-tát được tam muội Vô “Thọ”. “Hành” cũng không “thọ”, cho đến “không thọ” cũng không “thọ”. Nay, ông bèn “thọ”, “có”, đây là “thọ” trong “thọ” sao nói là “không có “thọ”?”

Hỏi:” Niết-bàn “diệu hữu” của tôi vì dứt hẳn “trăm phi”, nên là không “thọ”?”

Đáp:” Dù dứt hẳn “trăm phi”, nhưng vì tâm ông vẫn còn “có” cái “có”, nên sau cùng vẫn là “thọ”.”

Hỏi rằng:” v.v... trở xuống, là sinh “không” thứ hai là Niết-bàn. Trước hỏi, tiếp theo là đáp.

Trong phần hỏi, trước, nhận lãnh có “phi”, tiếp theo, là lập không có “thị”. Nếu áp dụng theo nghĩa của hai ngoại đạo, thì ba ngoại đạo trước đồng lập “có” là Niết-bàn. Nay, một ngoại đạo lại lập “không” là Niết-bàn, nên Trăm luận nói:”Người ngoài nói rằng:” “Có” Niết-bàn

là “không”.”

Nếu căn cứ theo nghĩa nội ngoại, thì trước đã nói ngoại đạo lập ba hữu làm Niết-bàn. Nay, Tiểu thừa. Số luận của pháp nội lập tiêu diệt ba hữu làm Niết-bàn.

Nếu soạn luận Đại, Tiểu thừa thì trước kia, Tiểu thừa đã lập sự đoạn vô vi, tức là thế đế gọi là “có”. Nay lập chân không Đệ nhất nghĩa đế, gọi là Niết-bàn.

Nếu nay, xưa đồng nói thì trước kia đã chấp ”diệu hữu” (có mầu nhiệm) của hiện nay, ở đây chấp dứt “không” của xưa. Lại, người ngoài nói: “” thô hữu”, “diệu hữu” đã không phải Niết-bàn; không có thô, không có diệu, lẽ ra là Niết-bàn?”

Hai kệ trong phần đáp, được chia làm hai:

1. Phá so sánh nhau.

2. Phá “hữu”, “thọ”.

Phá so sánh nhau nghĩa là “không” và “có” đều là các kiến chấp. Chấp có đã “phi”; chấp không há là “thị”?

Lại nữa, “có” là ban đầu; “không” là sau, cho nên “có” là gốc của “không”. Gốc còn là “phi” huống chi ngọn là “thị”?

Lại, “có” “diệu hữu” này còn “phi”; “không” là cái “không” đứt đoạn của Tiểu thừa thì đâu là “thị”?

Lại, trong “có”, có phát Niết-bàn hãy còn “phi”; trong “không”, chẳng có pháp, thì làm sao là Niết-bàn?

Lại, “có” là gốc của “không”; gốc còn “không”, mà “không” là ngọn của “có”, ngọn đâu “có” ư?

Lại, nói thẳng là “có” Niết-bàn còn không thể, huống chi dùng cái “không” để làm Niết-bàn ư?

Nửa kệ trên, mượn “có” để so sánh với “không”, tức là dùng tà phá tà.

Nửa kệ dưới, là nói Niết-bàn đều lìa “có”, “không”, tức là bày chánh, phá tà.

Kệ thứ hai, là phá “thọ” chấp lại đồng với phá trước. “thọ” chấp ở trước là “có”; “thọ” nay chấp là “không”.”

Hỏi:” ... trở xuống, là sanh phần thứ hai, hợp phá thì “có”, “không” là Niết-bàn:

Hỏi:” Hai quan điểm “có”, “không”, vì sao phải đủ hai thứ ly, hợp mới phá ư?”

Đáp:” Vì “có”, “không” là gốc rễ của kiến, là cội nguồn chướng ngại chánh quán, chứng bệnh này khó phá trừ, nên cần hai môn. Hơn

nữa, vì người Tiểu thừa cho rằng, không có ba hữu là Niết-bàn; ngoại hữu chấp ba đạo là Niết-bàn. Đây là tai hại không nhỏ của nội, ngoại, nên cần phải hội đủ hai môn ly, hợp.

Tiếp theo, là đáp, ý hỏi rằng: ngoại đạo chấp ba hữu không phải Niết-bàn. Pháp Phật nói tiêu diệt ba hữu, lại không phải Niết-bàn. Vậy, lìa hai ý này, thế nào là Niết-bàn ư?

Lại nữa, "diệu hữu" của ngày nay; dứt không của ngày xưa đều không phải, vậy thì ngoài hai thứ này, còn chỗ nào có Niết-bàn ư?

Hơn nữa, người Đại thừa có đối tượng chứng đắc, nghe nói "có", "không" chẳng phải Niết-bàn, bèn cho rằng, chân đế rỗng suốt trừ khiển, nên "có", "không" đều "phi". Nếu vậy, thế đế phải "có".

Lại, đây là người ngoài nêu vấn nạn bên trong. Nếu "có", "không" đều "phi", thì tức là Phương Quảng.

Lại, "có", "không" đều không phải hành đạo, vậy, đặt tâm ở chỗ nào? Xuất gia mong cầu cái gì ư?

Lại, người ngoài nói:" Hai "thứ", "thô hữu", "diệu hữu" đều cùng "phi", hai "thứ": không có thô, không có diệu, lai "phi" thì thế nào là Niết-bàn?"

Đáp:" ... trở xuống, là hai bài kệ, được chia làm hai:

Kệ đầu, là giải thích trực tiếp.

Kệ tiếp theo, dẫn kinh chứng minh cho giải thích.

Giải thích thẳng: Giải thích về ý "có", "không" đều phi.

"Thọ" đối với "có", "không" của Đại, Tiểu trong, ngoài v.v... xưa nay, tức gọi sinh tử; không thọ nhận "có", "không" v.v..., tức là Niết-bàn. Nhưng thọ sinh tử đã là sinh tử; thọ đối với Niết-bàn, Niết-bàn cũng trở thành sinh tử. Thọ vừa sinh tử, vừa Niết-bàn, cho đến năm quan điểm, đều là sinh tử. Không thọ nhận năm quan điển này, mới là Niết-bàn.

Lại, năm quan điểm của "thọ" này đều là sinh tử; năm không thọ đều là Niết-bàn, không phải chỉ có Niết-bàn là Niết-bàn mà sinh tử cũng là Niết-bàn.

Trên, ông nói đặt để tâm ở chỗ nào? Là vì ông muốn đặt để tâm ở chỗ "có", "không" bèn không phải Niết-bàn, nên phải phải rửa sạch "có", "không". Vì đối với "có", "không" của ông, nên nói "chẳng phải có", "không". Không nói không phải có, chẳng phải không là Niết-bàn. Vì thế, nay nói:

"Vừa động tâm thì sinh tử; không dộng là Niết-bàn. Như Hoa Nghiêm nói:" Lưu chuyển thì sinh tử; không lưu chuyển, tức Niết-bàn,

chỉ đối với chuyển là “phi” nói không chuyển là “thị”, nhưng hiểu rõ chuyển đã “phi”; không chuyển cũng “phi”, nên chẳng phải chuyển, chẳng phải không chuyển, có thể nói là tổn hại, lại tổn hại.”

Hỏi:” Vì sao tạo ra trăm, ngàn chuyển này ư?”

Đáp:” Vì phải dũ các kiến chấp của chúng sinh, “phi”, “thị” được trừ sạch. Nhưng Giảng Pháp Hoa rằng:” Tiểu thừa là Hoá thành, không biết Đại thừa cũng là Hoá thành. Vì so với Đại, nên nói Tiểu là hóa; so với chẳng phải Đại, chẳng phải Tiểu thì đều là hóa, cho đến Thập địa, và cả Ma-La, đều là Hoá thành, vì thế, nên nắm tay “không” độ tất cả.”

Kệ thứ hai, dẫn kinh làm chứng để phá.

Hỏi:” Vì sao phẩm này thường dẫn kinh?”

Đáp:” Vì nay muốn luận Đạo, lời nói này không dễ dàng. Lại, Niết-bàn là gốc quy thú của các Thánh. Nếu nghĩa này chánh thì mọi nghĩa tự sáng tỏ, nên phải dựa vào kinh. Hơn nữa, biện luận sắp xong, nói không có lỗi tự sáng tác. Bắt đầu từ tám bất, sau cùng là Niết-bàn đều do Phật nói.

Sở dĩ không nêu riêng các kinh như Bát nhã, Niết-bàn v.v... mà nương tựa chung vào kinh là vì tất cả kinh Đại thừa đều hiển bày đạo không có hai, nên không cần phải dẫn riêng. Nếu dẫn riêng thì e rằng ý các kinh không đồng, giả dụ cho là ý kinh Tiểu thừa chung qui cũng đồng với thuyết này, như các thừa đồng qui về nhất thừa. Nói hoặc “có”, hoặc “không” đều bị gián đoạn, cho nên biết rằng, Niết-bàn sở đắc là sinh tử không có sở đắc; Phật có sở đắc là chúng sinh tội lỗi không có sở đắc. Tuy nhiên, đã dứt “có”, dứt chẳng phải “có”, nghĩa là cũng dứt vong, không vọng, dứt thường, vô thường, muôn nghĩa đều so sánh.

* Hỏi rằng:” v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá “vừa có”, “vừa không có” là Niết-bàn. Trước hỏi, tiếp theo đáp. Phần hỏi có hai:

Lãnh thọ “không” ở trước.

Lập cái “có” sau.

Trang Nghiêm nói rằng:” Niết-bàn nay, xưa khác nhau: Xưa, là dứt “không” nay là “diệu hữu”.”

Nay, sẽ nói kỹ về nghĩa này: Niết-bàn này và xưa chỉ là hai chấp “có”, “không”. Xưa, tiểu Niết-bàn là “không”; gọi là kiến “không”; Niết-bàn ngày nay là “có”, tức là chấp “có”; chấp “có” “tức thường”; chấp “không” là “đoạn”. “Có”, “không”, “đoạn”, “thường”, chính là sinh tử, há là Niết-bàn ư?”

Lại nói:” Ba đức viên mãn, gọi là Niết-bàn, cũng là “có”, “không”

hợp chung, gọi là Niết-bàn.”

Khai Thiện nói:” Niết-bàn nay, xưa chỉ là một quan điểm. Căn cứ vào thể, dụng của Niết-bàn để nói về khác nhau:” Ngày xưa, chỉ biểu thị giải thoát, vô vi, chưa được nói về “thể”.

Ngày nay, mới nói nói “diệu hữu thường”, “lạc”, đây lại là hiển bày “thể” của Niết-bàn thời xưa. Đây tức là “có”, “không” kết hợp chung làm Niết-bàn.

Lại, Khai Thiện nói:” Nghĩa đến mất càng tồn tại, nghĩa càng tồn tại là “có”, đến mất là “không”, cũng là “có”, “không” hợp chung.”

Đáp rằng v.v... trở xuống, là bốn bài kệ thứ hai, tức bốn:

1/ Bác bỏ giải thoát.

2/ Phá “hữu”, “thọ”

3/ Phá hữu vi

4/ Phá trái nhau.

Nửa trên của kệ đầu, là nhắc lại.

Nửa kệ dưới, là phá. Ý phá rằng:” Lúc ràng buộc, không có giải thoát, lúc không có ràng buộc, cũng có khi chẳng có cái “không”, không có khi nào “không”, lẽ ra chẳng nên “có”, “không” hợp chung mà thành Niết-bàn.

Lại, kinh chép rằng:” Niết-bàn gọi là giải thoát, tức thoát khỏi “có”, “không”, làm sao gọi “có”, “không” là giải thoát? Đây chính là lấy ràng buộc làm giải thoát.

Lại nữa, nếu lấy “có”, “không” làm giải thoát, thì lẽ ra cũng giải thoát “có”, “không” làm ràng buộc.

Lại, Niết-bàn là tên khác của giải thoát, mà giải thoát chính là không có hệ lụy, chẳng phải là nghĩa “có”, “không”, không nên cho giải thoát là “không”.

Nửa trên của bài kệ thứ hai, là nhắc lại nửa kệ dưới là phá về ý phá đồng với trước.

Nửa kệ trên của kệ thứ ba, là nhắc lại để bác bỏ chung.

Nửa kệ dưới, chính là tạo ra hữu vi để phá:

“Ông thọ nhận “có”, “không” của có “sở đắc này”, tức đều là pháp hữu vi, không tránh khỏi sinh, già chết.

Lại nữa, “có”, “không” này đều là hệ lụy, há không phải hữu vi? Lại, nhân hữu vi, có vô vi. Vô vi kia đã có nhân, thì là hữu vi như Trăm luận chép:” Vì ông có nhân nên nói là thường, hay không có nhân mà nói là thường ư? Nếu có nhân thì vô thường, nếu không có nhân thì nói là thường, cũng có thể nói là vô thường.

Nửa trên của bài kệ thứ tư, là nhắc lại để bác bỏ.

Nửa kệ dưới, là phá.

"Có", "không" hại nhau, đều không có hai pháp tự phá Niết-bàn, lấy gì để kết hợp chung làm Niết-bàn ư?

Câu dưới, là nói ánh sáng, bóng tối trái nhau. Luận Thành Thật nói:" sáng, tối cùng ở một chỗ lá nghĩa của người An-Đà-Hội.

* Hỏi rằng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá chẳng phải có, chẳng phải không là Niết-bàn, trước hỏi, tiếp theo, là đáp:

Phần hỏi có hai:

1/ Lãnh thọ trước.

2/ Lập sau.

Đây là sự trung giả v.v... dùng chẳng phải có, chẳng phải không làm Niết-bàn, cũng là lập Niết-bàn ngoài hai đế, gọi chẳng phải có chẳng phải không lại là thể của pháp giới "chẳng phải có", "không" của Sư Địa Luận.

Và, Nhiếp Luận Sư nói vô trụ Niết-bàn, có hai cách giải thích, đều là chẳng phải "có", "không".

Đáp rằng:" v.v ... trở xuống, là hai kệ được chia làm hai:

Kệ đầu, trách phân biệt, để phá.

Kệ thứ hai, là nhận lấy ý để phá.

Nửa trên của kệ đầu; là nhắc lại.

Nửa kệ dưới, là trách nói phần thứ tư, chẳng phải có, chẳng phải không là luận ngu si, như người ngu ở đời không biết phân biệt xấu, tốt, thiện, ác, nên nói rằng:" Lấy gì mà phân biệt?"

Sư Đàm Ảnh nói:" Lời nói:" Song phi"này, đối với mất, thì có thừa; còn thì không đủ; vì sao? Vì hễ tâm có thể tao, thì không ngoài hai thứ này, ngoài hai thứ này, thì "không có tâm để yên định. Không có tâm để yên định, thì nên bài trừ, mà còn nói "có", cuối cùng là vật gì? Nên nói rằng:" Lấy gì mà phân biệt?"

Nay, dựa vào ý giải thích của Văn xuôi:" Đây là trách lí do chẳng phải có, "không" để phá chẳng phải có, "không".

Hai kệ được chia làm bốn:

Nửa kệ đầu, là nhắc lại.

Nửa kệ, kế là trách.

Nửa kệ, kế là nói chung.

Nửa kệ, sau là phá.

Nửa kệ đầu, là nhắc lại, dễ hiểu. Tiếp theo, là trách cứ: Nghĩa là nêu xa hai quan hệ:

Nếu nhân “có”, “không”, mà phân biệt, nghĩa là đã phá “có”, “không” rồi không được nhân chúng nữa.

Nếu nhân dứt bốn quan điểm, nghĩa là dứt bốn quan điểm không đáng làm nhân. Đã không được nhân hai thứ này, thì làm sao phân biệt được “chẳng phải có”, “không” ư?

Nửa trên của kệ thứ hai, là nhắc lại cái chung của người ngoài.

Hửa kệ dưới, chính là phá chung. Ý phá rằng:” Vì nhân “có”, “không” trước kia, nên có “chẳng phải có”, “chẳng phải không có”. Đây, tức là phân biệt chẳng phải có, “không” vì sao nói không thể phân biệt là luận ngu si ư?”

Nửa kệ dưới, dùng ba câu trước để phá, nghĩa là nếu có cái “có”, “không” để làm nhân, có thể phân biệt được “chẳng phải có”, “không”. Rốt ráo không” có”, “không” có thể nhân; thì làm sao được phân biệt chẳng phải có, chẳng phải không ư?

Luận Trí Độ quyển sáu mươi lăm, giải thích phẩm Vô Tác, đã dùng hai nghĩa để bác bỏ chẳng phải có, chẳng phải không:

1) Dùng ba quan điểm trước để bác bỏ, đồng với kệ thứ hai.

2) Dùng môn thật tướng để phá, vì thật tướng dứt bặt bốn quan điểm, nên chẳng có “phi hữu”, “phi vô”.

Nay, luận rằng:” Niết-bàn dứt bặt bốn quan điểm tức là thật tưởng. Nay, hỏi chung ông:

“Vì lấy chẳng phải có, “không” để làm công dụng của thuốc hay vì đạo lý có phi hữu vô này ư? Nếu dùng làm công dụng của thuốc, thì khi bệnh hết, thuốc cũng bỏ, nếu đạo lý có phi hữu vô, thì ta cũng dùng đạo lý có “có”, “không”. Nếu nói tìm “có”, “không” không thể được, thì ta cũng tìm chẳng phải có “không” không thể được!

Lại, sở dĩ có bốn quan điểm là vì Niết-bàn dứt bặt bốn quan điểm (tứ cú). Bốn quan điểm là biểu trưng cho cửa Niết-bàn, thì làm sao dùng cửa để làm Niết-bàn ư? “

Luận sư Tăng Triệu dùng luận Niết-bàn để phá “phi hữu”, “phi vô” rằng:” Nếu “có” “phi hữu”, vô này thì thuộc về nhập cái “có”; nếu “không” “phi hữu” vô này, thì thuộc về nhập cái “không”, cho nên, chỉ thấy “có”, “không”, chẳng có hai” phi”.”

“Như lai diệt độ ... trở xuống, là phần thứ hai, căn cứ môn “người” để phá Niết-bàn:

Dùng “người”, chủ thể chứng, để hiển bày pháp, sở chứng. “người”, chủ thể chứng đã không phải bốn quan điểm, thì nghĩa của pháp, sở chứng cũng đồng như vậy.

Lại, Luận Thành Thật chép rằng:” Như lai ở đời còn chẳng phải “có”, “không”, huống chi đã diệt độ? Tiểu thừa còn biết Như lai chẳng phải là “có”, “không”, huống chi người học Đại thừa lại nói Phật ở bốn quan điểm?”

Hỏi:” Vì sao dùng Như lai để chứng minh Niết-bàn?”

Đáp: “Phẩm Như lai đã hiển bày Như lai không phải bốn quan điểm rồi, chính vì lý do đó, nên đem “người” đã sáng tỏ để chứng minh cho “pháp” chưa tỏ rõ.”

Hỏi:” Vì sao chỉ nói Như lai không ở bốn quan điểm trong hai đời?”

Đáp: “Vì quá khứ, hiện tại đã khởi, cho nên nói; vị lai chưa khởi, nên không nói.”

Hỏi:”Nếu vậy, thì vị lai chưa khởi, sẽ không có các kiến?”

Đáp: “Vì hiện tại nói vị lai, nên kiến ở vị lai.”

Hỏi:” Nếu vậy, hiện tại nói vị lai, thì lẽ ra nói Như lai của vị lai?”

Đáp: “Nay, luận về Thích ca, chính là nói hai đời; vị lai là Di-lặc-cho nên không nói đến vị Phật ở vị lai. Phật Hiện tại, nói ly lìa bốn quan điểm; sau Phật diệt độ, người người bẩm thọ giáo lại chấp bốn quan điểm. Vì thế vị lai chưa có “người”, “pháp”, nên không nói, cũng có thể tồn tại lý do đơn giản khác.

“Niết-bàn và thế gian ... trở xuống, trên đây, là chương thứ nhất, đã chính là phá tà Niết-bàn. Nay, chương thứ hai, tiếp theo, sẽ biện luận về sinh tử.

Người có đối tượng chứng đắc trong, ngoài Đại, Tiểu thừa, nghe nói Niết-bàn cao vời, vượt ngoài “trăm phi”, cho là sinh, tử tồn tại trong bốn quan điểm. Cho nên, nay sẽ nói: chỉ sinh tử tức là Niết-bàn, như thế, mới biết được sinh tử.

Lại, sở dĩ có chương này, là vì lẽ trên đây, đã phá tà Niết-bàn. Nay, sẽ chỉ bày chánh Niết-bàn. Người ngoài nói:” “Pháp”, sở chứng, “người”, năng chứng, đều không phải bốn quan điểm, nay sẽ dùng cái gì để làm Niết-bàn?” Cho nên, nay sẽ chỉ bày tóm tắt về tướng Niết-bàn:

Vì muốn biết được Niết-bàn, tức sinh tử, nên chương này chỉ bày chánh Niết-bàn.

Hỏi:” Văn này là nói sinh tử, Niết-bàn không hai, sao lại gọi chỉ bày chánh Niết-bàn?”

Đáp: “Vì so sánh với phẩm Như lai thì sẽ biết. Phẩm Như lai trước

phá tà Như lai; sau, chỉ bày chánh Như lai, nên nói:” Tánh sở hữu của Như lai, tức là tánh thế gian. Nay, ở đây cũng vậy, trước phá tà Niết-bàn, nay, chỉ bày chánh Niết-bàn. Tánh sở hữu của chánh Niết-bàn, tức là tánh thế gian, gọi là chánh Niết-bàn. Chương Diệu tồn của luận sư Tăng Triệu cũng đồng ý với ý này.”

Vả lại, thấy sinh tử, Niết-bàn là hai, thì đó là sinh tử; thấu đạt không hai, gọi là Niết-bàn, nên kinh Niết-bàn nói:” Người trí liễu đạt, tức là không hai, tánh không hai tức là thật tánh.”

Lại sở dĩ có văn này là vì đôi khi nói “người”, “pháp” của xuất thế gian trên đã dứt bốn quan điểm, rồi nói là “người”, “pháp” của thế gian ở nơi bốn quan điểm. Nếu như vậy thì lại hai chấp kiến thế gian, xuất thế gian. Nếu là hai kiến, thì sẽ thành sinh tử. Vì thế, nên nay mới nói:

“Không phải chỉ “người”, “pháp” xuất thế là dứt với bốn quan điểm, mà ngay cả “người”, “pháp” của thế gian cũng dứt bốn quan điểm . Ngộ được như thế tức là Niết-bàn chăng?”

Căn cứ văn, chia làm hai:

1) Nói thế gian, và Niết-bàn là bình đẳng.

2) Nói Niết-bàn bình đẳng với các kiến.

- Phần đầu, lại chia làm hai:

1) Kệ trước nói thế gian, Niết-bàn bình đẳng

2) Nói hai bờ mé bình đẳng.

Sở dĩ thế gian và Niết-bàn không hai, là vì từ phẩm Nhân Duyên đến phẩm Thành Hoại, đã tìm bốn quan điểm cuả thế gian mà không thể được. Từ phẩm Như lai, đến phẩm Niết-bàn, tìm kiếm bốn quan điểm của pháp xuất thế gian không thể được. Thế và xuất thế đã đồng dứt bốn quan điểm, cho nên thế gian và xuất thế gian không hai. Đã biết không hai, thì phải biết hai. Ngộ hai không hai, gọi là Bát nhã phương tiện. Hiểu rõ không hai mà hai, gọi là phương tiện Bát nhã. Pháp Hoa nói: “Tri kiến của Chư Phật có bốn trí.

Liễu sinh tử, Niết-bàn là hai mà không hai, nói là Như lai trí. Thể ngộ không hai mà hai, gọi là trí Phật. Hai trí này nhậm vận hiện ở trước, nghĩa là tự nhiên trí không có công dụng. Ba trí này không từ thầy được, gọi là trí vô sư. Bốn trí này chính là tri kiến của Chư Phật. Vì muốn mở bày cho chúng sinh đều được ngộ nhập bốn tri kiến này, nên Phật xuất hiện ở thế gian.”

Hỏi: “Y cứ vào đâu để luận về hai không hai?”

Đáp: “Đối với Đạo, chưa từng hai; đối với duyên, chưa từng một.

Đối với Đạo, chưa từng hai: sinh tử mà thường Niết-bàn; đối với duyên chưa từng một: Niết-bàn mà thường sinh tử.

Kệ tiếp theo, nói hai mé để không hai, nghĩa là kệ trước ở lời nói vẫn còn xa, chương này luận gần không hai, nên nói hai mé không có riêng khác.

Người khác nói: "Từ địa ngục Vô gián lên đến tâm Kim cương của Đại thừa là giai đoạn vô thường hành khổ, tâm Kim Cương sau là phần vị thường lạc, nên nói rằng hai mé thường khác nhau, nay dứt hai chấp này nên nói là không hai. Lại, vì đối với nhà thể khác của chân tục, kinh nói: ""sắc" tức là "không"; "không" tức là "sắc", mà hai thể thường khác, tức là hai thể thường riêng, chỉ vì không lìa nhau, nên gọi là "tức".

Vì thế, nên nay nói: hai mà không hai, thì hai thể không khác nhau.

■

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 10 (Phần 2)

PHẨM NIẾT-BÀN THỨ HAI MƯƠI LĂM (TIẾP THEO)

Sau khi diệt độ, "có", "không" v.v... Trở xuống, là phần thứ hai, nói về các kiến và Niết-bàn bình đẳng.

Lý do có chương này, gồm có năm nghĩa:

1/ Các thứ biểu thị môn không hai. Như Tịnh Danh, hơn ba mươi Bồ-tát đã nói về pháp môn không hai nay cũng vậy.

2/ Trên đã nói thế gian, Niết-bàn không hai, nay nói các kiến chấp và Niết-bàn không hai, hai là trên nói chung là không hai. Do thế gian là chung, các kiến là tên khác của thế gian, nên trước kia đã nói chung không hai. Nay, sẽ nói riêng không hai.

3/ Trên đã nói thế gian, Niết-bàn không hai, nay nói tà, chánh không hai.

Hỏi: "Thế gian có khác gì với tà?"

Đáp: "Thế gian chưa hẳn là tà. Thế đế, gọi là thế gian. Nay nói riêng tà kiến khác hẳn với thế đế trên, nên nói lại"

Hỏi: "Vì sao các kiến tức là Niết-bàn?"

Đáp: "Kinh Tịnh Danh nói: "Sự giải thoát của Chư Phật đã phải tìm ngay trong sáu mươi hai kiến." Ở đây, vì muốn nói về tà, chánh không hai, triệt tiêu tâm "khác".

4/ Đây là nêu các kiến để làm thí dụ. –Do giải thích nghĩa thế gian, Niết-bàn không hai ở trên, người Đại, Tiểu thừa trong Phật pháp đều biết sáu mươi hai kiến rốt ráo "không", nhưng không biết thế gian tức là Đại Niết-bàn. Vì thế, nên nay nêu các kiến để làm dụ:

"Ông đã biết các kiến rốt ráo "không" kinh Niết-bàn cũng rốt ráo không. So sánh như kinh Đại Phẩm thường nêu "ngã" để dụ cho sắc, cho đến chủng trí."

Hỏi: "Ở chỗ nào văn nay giải thích vấn đề này?'

Đáp: "Đã được giải thích ở văn xuôi, thử tìm văn sẽ tự thấy."

5/ Trên đã nói Niết-bàn, thế gian bình đẳng, không có hai. Kẻ mê "hoặc" bèn nói: "Do liễu ngộ, nên bình đẳng. Người không liễu ngộ, thì không bình đẳng, mà khởi lên hai kiến mê, ngộ cho nên nay nói chẳng những hai mé không khác mà mê ngộ cũng không hai vì các pháp chưa từng mê, ngộ.

Văn, chia làm hai:

1/ Kệ đầu, là nêu các kiến.

2/ Hai kệ tiếp theo, là nói các kiến là không.

Kệ đầu lại chia làm hai:

a) Nửa kệ trên, là nói về "thể "của các kiến.

b) Nửa kệ dưới, là nói chỗ khởi các kiến.

- Nữa kệ trên, là nói "thể " các kiến được chia làm hai:

1/ Câu đầu, là nói khởi bốn kiến trong người xuất thế.

2/ Câu tiếp theo nói về tám kiến trong pháp thế gian.

Sở dĩ đều nói hai pháp này là vì chúng sinh khởi kiến, đều không ngoài thế gian, xuất thế gian.

Nữa kệ dưới, là nói chỗ khởi kiến, là nói về bốn kiến của xuất thế, dựa vào Niết-bàn khởi."

Hỏi: "Chấp Như lai "có", "không", là dựa vào Như lai mà khởi, sao lại dựa vào Niết-bàn khởi ư?"

Đáp: "Kẻ mê "hoặc" thấy Như lai Niết-bàn, cho nên, đã tìm tòi, phân tích, hoặc cho rằng, Niết-bàn rốt ráo không cùng Như lai; hoặc nói Pháp thân thường trú vẫn có ở Phật. Lại nói: "Ứng thân "không", Pháp thân "có" - Lại nói vì Phật là Trung đạo, nên chẳng phải "có", chẳng phải "không", nên đã chấp Như lai "có", "không" từ Niết-bàn khởi. Dưới đây, sẽ nói tám kiến dựa vào hai đời mà khởi:

Hỏi: "Vì sao kệ này lấy hai kiến thế gian, xuất thế gian kết hợp có một chỗ để nêu ư?"

Đáp: "Trong đây, nêu các tà kiến, bốn kiến v.v... của Niết-bàn, đều là một loại, nên đều phá hết. Trong phẩm Như lai cũng vậy, trước nói về bốn kiến "không", bất không của Như lai; tiếp theo, là tám kiến như thường biên v.v..., kết hợp để nêu. Như trong kinh nói: "Kiến Phật, kiến pháp và kiến "đoạn", "thường" đều là một loại."

Văn xuôi chia làm bốn:

1/ Trước, giải thích văn kệ.

Tiếp theo giải thích ý kệ. Trước giải thích nửa kệ trên, nói ba thứ mười hai kiến: bốn kiến xuất thế; tám kiến thế gian, ba thứ này mười hai.

2/ ""Có", "không" v.v... sau Như lai diệt độ v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích ý nửa kệ dưới, nói chỗ khởi kiến đồng, nên biết bình đẳng. Bốn kiến đã rốt ráo "không", Niết-bàn cũng vậy.

3/ Từ "sau Như lai diệt độ, "có", "không"v.v... chẳng thể được ...

Trở xuống, là nói dùng chánh quán xem xét, đều không thể được.

4/ Cho nên trở xuống v.v... là tổng kết: "Vì không khác nên bình đẳng".

"Vì tất cả pháp "không" ... trở xuống, là hai kệ thứ hai, nói các kiến "không", tức nêu "một", "khác", "một", "khác" là gốc; các kiến là ngọn, xưa nay đều "không".

Các pháp không thể được v.v... trở xuống, nguyên nhân có kệ này có ba ý xa gần:

1/ Tổng kết hai mươi lăm phẩm, nói về ý quán của Đại thừa nên văn xuôi chép rằng: "Từ sau phẩm Nhân duyên, đến phẩm Niết-bàn, đã phá ngang hai mươi lăm điều, dọc thì cùng tận bốn quan điểm đều không thể được, tức là thật tướng các pháp, gọi là Trung đạo, nên nói rằng: "Các pháp không thể được". Vì trong nhân phát quán, nên diệt ngang hai mươi lăm điều, dọc trừ hí luận của bốn quan điểm.

"Không có "người": ... Nửa kệ dưới, lượt kết không có năm sự:

1/ Không có chúng sinh đã hóa độ trong chín đường. Không có xứ, nghĩa là năm thứ cõi nước không có tịnh, uế. Năm thứ là:

1/ Thuần tịnh

2/ Thuần Bất tịnh

3/ Trước tịnh, sau bất tịnh

4/ Trước bất tịnh, sau tịnh

5/ Cõi nước lẫn lộn tịnh, uế

Mỗi báo, ứng đều có năm, gọi là mười quốc độ.

Phật: 3/ Là nói, không có các hóa chủ của mười phương ba đời, cũng không có người đã: 4/ Không có môn giáo đối tượng hóa độ, lược có năm thừa. Rộng thì tám vạn pháp tạng, đều không thể được.

5/ Nói không có thời gian ba đời (câu này xuất xứ ở văn xuôi).

Hai là, phần thứ ba của phẩn này, hai môn trước, lược, rộng phá tà Niết-bàn, bày chánh Niết-bàn, ở nghĩa đã xong. Nay là phần thứ ba, tiếp theo, là nói về đại ý tổng kết phá trình bày.

Nửa kệ trên, trở lại nên phá chung, như giải thích trước; nửa kệ dưới, kết riêng năm việc:

1/ Không có người bẩm thọ Niết-bàn.

2/ Không có chỗ nói giáo Niết-bàn.

3/ Không có thời gian nói giáo Niết-bàn.

4/ Không có giáo chủ nói Niết-bàn.

5/ Không có Niết-bàn để nói.

Ba là kết gần hai kệ trước, phá sáu mươi hai kiến.

- Văn xuôi giải thích ba kệ, được chia làm hai:

1/ Trước, giải thích hai kệ đầu

2/ Tiếp theo giải thích kệ thứ ba

Giải thích "tất cả pháp" của kệ đầu, cho rằng sinh tử, là Niết-bàn.

Tất cả thời gian, là thời gian ba đời. Hai thứ này nêu pháp sở quán.

Tất cả thứ, là nói về môn quán. Vì môn quán vô lượng, nên nói là tất cả thứ. Như luận Trí Độ giải thích: "Nhất thiết chủng biết tất cả pháp". Luận rằng: "Môn trí tuệ gọi là chủng".

"Từ các duyên sinh rốt ráo "không", nghĩa là hai cầu đầu nói "không", tức là "duyên" đã hết ở quán. Nhất thiết chủng "không", nghĩa là quán hết ở duyên, nên chẳng phải duyên, chẳng phải quán, duyên, quán đều vắng lặng.

"Trong pháp như thế ... trở xuống, là giải thích ba câu sau của kệ:

Sao là hữu biên, nghĩa là pháp không. Ai là người hữu biên? Đó là nói "người không".

Sao là thường? Là giải thích kệ thứ hai Trước nêu chung các kiến.

Từ câu "sáu mươi hai kiến như thế ... trở xuống, là nói các kiến "không". sáu mươi hai kiến, trong phẩm Phạm Động của A-Hàm nói bản kiếp, bản kiến, mạt kiếp, mạt kiến, đếm nét chữ trên giấy, không thể nói hết. Nay dụa vào Trí Độ luận 70 quyển, giải thích phẩm Phật Mẫu, lía mười bốn vấn nạn thành sáu mươi hai kiến – Bốn biên như thường, vô thường; vô biên bốn; như khứ, bất như khứ bốn, hợp thành mười hai – và, thân, thần là "một", thân khác, thần khác là mười bốn vấn nạn".

Hỏi: "Mười bốn vấn nạn này căn cứ vào đời nào để luận?"

Đáp: "Giải thích khác v.v... – Nay, nói về tám câu như biên thường v.v..., nói thẳng về "thể: của thần, vì không căn cứ vào đời, nên nói "thể" của thần là thường, vô thường v.v..."

"Như khứ, bất như khứ", đây là nói riêng đời sau. Sở dĩ nói riêng là vì luận Trí Độ nói: "Việc đời sau chủ yếu là kẻ hoặc mê nhiều, cho

nên nói riêng.

Chia ra sáu mươi hai: Một ấm bốn câu, năm ấm thành hai mươi; thường, vô thường hai mươi, biên, vô biên, như khứ, bất như khứ cũng hai mươi, nên thành sáu mươi; "một", "khác" là gốc; thành sáu mươi hai.

"Những người có sở đắc đều dứt v.v.... trở xuống, là giải thích kệ thứ ba".

Từ phẩm Nhân Duyên đến phẩm Niết-bàn, dứt ngang "trăm phi", khởi dọc bốn quan điểm, gọi là thật tướng các pháp, tức là Trung đạo. Cũng gọi Niết-bàn, nghĩa là do vượt qua bốn quan điểm, dứt hẳn "trăm phi", tức là lụy phiền đều vắng lặng, các đức đều tròn, do đó, các lụy phiền đều vắng lặng thì không thể là có các đức đều tròn, chẳng thể là không – chẳng phải có; chẳng phải không thì là Trung đạo, pháp Trung đạo được gọi là Niết-bàn. Lại các đức đều viên mãn, gọi là bất "không". Lụy phiền đều vắng lặng, gọi là "không", tức là "không" và bất "không"của trí kiến, , cũng gọi Phật tánh. Do chúng sinh khởi ngang "trăm phi", sinh dọc bốn kiến, che lấp thật tướng, nên gọi là Phật tánh. Nếu biết "trăm phi" vốn "không", bốn quan điểm thường vắng lặng, tức Phật tánh hiển lộ, gọi là pháp thân, nghĩa là: chân như; pháp tánh; thật tế; pháp giới; và pháp thân.

Nay, luận nêu năm tên gọi danh từ, đầu tiên, gọi là thật tướng, tiếp theo, là như; pháp tánh; thật tế và Niết-bàn."

Hỏi: "Có mấy thứ bốn quan điểm?"

Đáp: "Tịnh Danh Huyền nghĩa nói mười thứ bốn quan điểm"

Nay, tóm tắt nêu ra ba:

1/ Nói riêng bốn quan điểm, như văn này nói"

"Sinh tử, Niết-bàn tất cả "có", sinh tử, Niết-bàn tất cả "không"; vừa có, vừa không; chẳng phải có, chẳng phái không có.

2/ Nói kép bốn quan điểm: có cái "có", có cái "không", gọi là "có", không có cái "có", không có cái "không", gọi là "không", cũng có cái "có", "có", "không", cũng không có cái "có", không có cái "không", gọi cũng có, cũng không có; chẳng phải có cái "có" "có", "không"; chẳng phải không có cái "có", không có cái "không", gọi chẳng phải có, chẳng phải không.

3/ Lập lại bốn quan điểm kép, có bốn quan điểm gọi là "có"; không có bốn quan điểm, gọi là "không"; cũng có bốn quan điểm, cũng không có bốn quan điểm, gọi là vừa có, vừa không; chẳng phải có bốn quan điểm, chẳng phải không có bốn quan điểm, gọi là chẳng phải có,

chẳng phải không.

Nay, tìm ba thứ ba quan điểm này không thể được, nên gọi là Niết-bàn thật tướng.

PHẨM MƯỜI HAI NHÂN DUYÊN THỨ HAI MƯƠI SÁU

Luận có hai phần: hai mươi lăm phẩm trước, phá “người”, “pháp” của Đại thừa, nói quán hạnh của Đại thừa.

Nay, hai phẩm thứ hai, phá “người”, “pháp” của Tiểu thừa, nói quán hạnh của Tiểu thừa.

Lúc Phật còn ở đời, chúng sinh căn cơ nhạy bén, bẩm thọ hai giáo, đồng ngộ một đạo. Với căn chậm lụt đới mạt này, nghe hai giáo, đều khởi mê. Vì thế, nên Bốn y xuất thế, phá cả hai mê, đều bày tỏ hai giáo. Đức Phật nói cả hai; Luận chủ thì tỏ bày cả hai, tức là biết được bốn y cũng như Phật.

Hỏi: “Người khác cũng nói rằng: “Hạnh quán của Đại, Tiểu thừa xưa có khác gì với hiện nay không?”

Đáp: “Đạo lý khác thì thật có Đại thừa, chỉ Tiểu thừa là phương tiện mà thôi!

Nay, nói: chánh đạo chưa từng có Đại, Tiểu, mà vì chúng sinh nên nói Đại, Tiểu. Một khi Đại, Tiểu so sánh nhau thì Tiểu là phương tiện; Đại là chân thật. Nếu đối với Đạo thì không phải Đại, không phải Tiểu, tức là Đại, Tiểu, đều là phương tiện nên không đồng với hạnh quán xưa”.

Hỏi: “Hễ chia ra Đại, Tiểu, thì có Tiểu khác Đại, có Đại khác Tiểu hay không?”

Đáp: “Xưa, chỉ khống cho nhân của Đại, cho là khác với Tiểu, nên gọi là nhất Phật thừa, phương tiện nói có ba, thật sự thì không có Tiểu khác Đại. Nay trở lại “không”, điểm quả của Tiểu làm nhân của Đại, gọi là gom ba về một, cũng không có Đại khác với Tiểu. Trước, luận về Đại, sau luận về Tiểu, cụ thể như phẩm đầu đã nói.

Nay, lược nói một ý, dù không có nói hai quán triệt, nhưng vì việc thể ngộ, đều có lý do của nó, nên nói hai giáo, mà người chấp tướng, chưa thể mong được hội quy, bèn nhận lấy niềm tin về pháp không của Đại thừa mà mình đã thấy, nghe, vì không chịu tin nhận, nên lại căn cứ vào những điều mà họ đã thấy để nói về pháp không.

- Hai phẩm tức chia thành hai ý:

1/ Bày chánh

2/ Phá tà

Bày chánh, tức là biểu thị lỗi của sinh tử. Phá tà, để nói dứt trừ “hoặc”, nhập đạo, mục đích của Tiểu thừa chỉ là hai môn này”.

Hỏi: “Vì sao hạnh quán của Đại thừa có đến hai mươi lăm chương;

còn Tiểu thừa chỉ có hai phẩm?”

Đáp: “Vì chỉ bày sự sâu kín, của Đại thừa, cho nên phải có nhiều văn; còn Tiểu thừa cạn hẹp nên chỉ có hai phẩm. Lại, vì biểu thị chánh luận của Đại thừa, nên có nhiều phẩm, vì bày tỏ phụ Tiểu thừa nên có hai chương.”

3/ Do phá tất cảtà trong Đại thừa ở trên, để nói tất cả quán. Quán của Tiểu thừa, tà của Tiểu thừa, có nói rộng trong đó. Nay, chỉ nói tóm tắt, thì về nghĩa là đủ, cho nên, chỉ có hai phẩm.

4/ Đức Phật nói Tiểu thừa, chỉ có hai ý:

a/ Biểu thị lỗi của sinh tử.

b/ Khiến cho dứt “hoặc” được Đạo.

Người bẩm thọ giáo, không tìm tòi rễ của sinh tử kia, làm cho chi phái chia ra thành năm trăm bộ. Nay, vì muốn cho họ bỏ ngọn, trở về gốc, nên chỉ nói hai phẩm.

Nói phẩm quán mười hai nhân duyên:

Hỏi: “Các luận của Tiểu thừa đã nói về quán mười hai nhân duyên, vì sao luận chủ lại nói nữa?”

Đáp: “Vì phá không có nhân, tà nhân, nên Đức Phật nói mười hai duyên sinh. Đây là mượn vọng để dứt vọng. Đương thời, dùng mười hai duyên sinh này để liểu ngộ; trong đời mạt này lại chấp chấp mắc. Tìm kiếm tướng nhất định của mười hai duyên sinh kia, chẳng phải chỉ dùng chung cho Tiểu thừa, mà cũng áp dụng mười hai duyên sinh này để giải thích chung giáo Phương Đẳng. Vì thế, nên Luận chủ phải biện luận lại lần nữa”.

Hỏi: “Vì sao các bộ đều chấp mười hai duyên sinh này ra sao?”

Đáp: “Tỳ-Bà-Xà-Bà-Đề chấp nhất định mười hai là pháp vô vi; bộ khác đều nói là pháp hữu vi. Trong hữu vi còn có ba bộ:

1/ Độc Tử bộ dù nói mười hai nhân duyên nhưng lại chấp có “ngã”, pháp.

2/ Tát-bà-đa, dù biết mười hai vô ngã nhưng cũng chưa biết mười hai nhân duyên cũng “không”.

3/ Luận Thành Thật v.v... nói mười hai sinh nhau không có “ngã”, không có “pháp”.

Ba bộ này là ba phẩm nhạy bén, chậm lụt trong Tiểu thừa. Đầu tiên chưa được hai “không” gọi là phẩm hạ. Tiếp theo, là “ngã” “không”, “pháp” “hữu”, gọi là căn cô bậc trung. Tiếp theo, không có “ngã”, không có “pháp”, được gọi là căn cơ phẩm thượng.”

Hỏi: “Nay, Luận chủ nói hạnh quán của Tiểu thừa là nhân bộ

nào?"

Đáp: "Ba bộ trước đều chấp một biên, xảy ra tranh luận lẫn nhau. Luận chủ biết phương tiện hóa độ thích hợp của Phật không đồng, đều có thể tùy thời mà vận dụng. Như kinh Đại Tập nói: "Dù có năm bộ, nhưng không trở ngại Pháp giới kinh Văn-Thù Vấn thập bát và bản nhị đều sinh ra từ Đại thừa. Ba mươi cuộc tranh luận của kinh Niết-bàn, Luận chủ đã trình bày những phương tiện của Phật, đều cần dùng, đều là chấp mắc, vì thế, nên phải phá, chỉ vì chúng sinh đời mạt, sinh ra nhiều trở ngại của bệnh "hữu", nay cần nói "không", nên trong phẩm Phá tà kiến sau đây sẽ Phá cả "người" "pháp"."

Hỏi: "Dùng đoạn văn nào để chứng minh cụ thể hai "không" "người", "pháp"?

Đáp: "Luận Trí Độ giải thích sinh "không", pháp không của Tiểu thừa, dẫn kinh Đại Nhân Duyên rằng: "Những gì trong đây là già chết? Ai là già chết?– Ai là già tử? tức "sinh không" – thế nào là già tử? đó là "pháp không "."

Hỏi: "Luận chủ vì chúng sinh trong đời mạt, thường chấp "hữu", nên nói 2 "không". Kinh Phật nói về Tiểu thừa ra sao?"

Đáp: "Cũng nói hai "không", như phẩm Tín Giải của Pháp Hoa đã nói: "Pháp không" của Thanh Văn là không có sinh; không có diệt; không có Đại, không có Tiểu." kinh Đại Phẩm nói: "Tu Bồ-đề không thấy đàn, không thấy người hành đàn."

Hỏi: "Vì sao kinh, luận đều nói hai "không"?"

Đáp: "Vì tất cả phàm phu, từ vô thỉ đến nay, thường chấp "hữu"."

Hỏi: "Nếu Tiểu thừa nói đủ hai "không" "người", "pháp" thì có khác gì với Đại thừa không?"

Đáp: "Mặc dù Tiểu thừa nói hai "không", nhưng đa số đều nói về "sinh không", ít biết "pháp không", không nói bản tánh các pháp là vắng lặng. Trên đã luận đủ, cho nên là khác. Nay, nói lại: Đại thừa biết vô minh vốn tự bất sinh. Lúc bấy giờ, thấy hai thứ "không":

1/ Có đối tượng, chẳng "không", nghĩa là vô minh không thể được.

2/ Thấy Phật tánh rốt ráo thanh tịnh, không có phiền não, cũng gọi là "không", Đây cũng là hai nghĩa: thấy "không", bất "không".

Thấy hai thứ "không", gọi là thấy "không"; tức thấy Phật tánh (diêu hữu) gọi là thấy bất "không" Tiểu thừa đều không thấy ba việc này, họ chỉ phân tích "hữu" vô minh, vì thế, nên nói "không" mà thôi.

Hỏi: Vì sao người Tiểu thừa chẳng thấy vô minh là không? Đáp: Vì dứt vô minh trong bốn trụ thì chưa dứt vô minh trụ địa, cho nên vô minh bất không.

Hỏi: "Người trí thấy bất "không", có khác gì với Tiểu thừa hay không? Tiểu thừa cũng thấy bốn trụ "không", có khác gì với Đại thừa hay không?"

Đáp: "Giải thích như trên, chỉ phân tích bốn trụ, nên nói là "không". Người trí hết bốn trụ vốn "không".

Nay, chánh quán nhân duyên nhập hai "không", vì mười hai duyên diệt được Niết-bàn, nên dùng mười hai để gọi phẩm, phẩm được chia làm hai: trước hỏi; kế là đáp.

Trong phần hỏi, được chia làm hai:

1/ Lãnh hội Đại ở trước

2/ Hỏi Tiểu sau

"Mà nói là người muốn nghe nói pháp Thanh văn nhập Đệ nhất nghĩa": đã muốn nghe Tiểu, phải biết rằng người đó chính là người căn cơ chậm lụt, không có khả năng thọ nhận pháp Đại thừa, vẫn dùng nghĩa này để bác bỏ không có Tiểu thừa.

Hỏi: "Các ba bộ trên đều nhập Đệ nhất nghĩa phải không?"

Đáp: "Độc Tử bộ nói: "Khi chưa nhập quán, thì bộ này tức có "ngã", nếu đã nhập chân quán rồi thì không còn chấp "ngã", nên lấy vô ngã làm Đệ nhất nghĩa".

Người Tát-bà-đa vốn không chấp "ngã" vì khi nhập quán thì biết không có ngã." Luận Thành Thật nói nhập chân không, biết không có "pháp", không có "ngã". Ba người nhập đệ nhất nghĩa này, tức là sâu có, cạn có: nếu so với Đệ nhất nghĩa của Đại thừa thì ba người trên chỉ được phần ít của Đại thừa, nên luận Trí Độ nói: "Người nhị thừa được hai "không", như lỗ chân lông trống rỗng; Bồ-tát chứng đắt hai "không" như hư không khắp mười phương".

"Đáp: ... trở xuống phần thứ hai chính là nói mười hai nhân duyên quán."

Hỏi: "Vì sao Thanh văn nhập Đạo, quán mười hai nhân duyên ư?"

Đáp: "Vì muốn nói ba thức đồng vượt qua sông mười hai duyên, nên đồng quán mười hai duyên này".

Hỏi: "Có bao nhiêu thứ quán mười hai nhân duyên?"

Đáp: "Căn cứ người ba thừa, cũng được tức thành ba phẩm. Lại nữa, luận Trí Độ giải thích phẩm Vô Tận, cũng nói ba:

1/ Phẩm hạ tức phàm phu xuôi theo sông mười hai nhân duyên.

2/ Phẩm trung, cái gọi là Nhị thừa đi ngược dòng sông mười hai duyên

3/ Bồ-tát, phẩm thượng, ngộ nhập mười hai duyên nên không sinh, không diệt, chẳng phải ngược, chẳng phải thuận nên khác với phàm, thánh kia gọi là pháp của riêng Bồ-tát".

Hỏi: "Bồ-tát vì từ quả quán mười hai hay từ nhập quán?"

Đáp: "Luận Trí Độ rằng: "Người ái nhiều, thì quán từ "quả", thấy già, bệnh chết phá tâm ưa thích dục lạc. Người kiến nhiều thì từ "người" quán, biết nhân quả sinh nhau, không phải tà kiến. Bồ-tát là căn nhạy bén vì chúng sinh, nên cũng quán từ quả."

Bà-sa hỏi: "Bồ-tát, là căn cơ trên hết trong tất cả căn, vì sao lại quán quả trước ư?"

Một cách giải thích: "Vì thuận theo pháp, nên Bồ-tát thấy già, bệnh, chết bèn nghĩ rằng: "Già, bệnh, chết này do đâu mà có? Vì biết từ sinh có nên quán quả trước".

Cách giải thích đồng với cách giải thích của luận Trí Độ".

Lại giải thích: "Vì người mới học, nên trước, quán quả, Bồ-tát đối với sinh sau cùng, gọi là mới học. Dù đã từng quán về nhân duyên trong vô số kiếp, nhưng đôi khi quán, lại từ gốc khởi, như người dù thường trèo lên cây, nhưng về sau đôi lúc lại từ rễ trèo lên."

Hỏi: "Đây là những Bồ-tát nào?"

Đáp: "Ở đây cũng là nói về Bồ-tát Tiểu thừa trong ba tạng. Nếu vốn là Bồ-tát Đại thừa thì sẽ quán nhân, quả không có định, cũng không tạo ra nhân, quả để quán. Như kinh Niết-bàn nói: "mười hai nhân duyên có đầy đủ mười không?"

Hỏi: "Nếu Bồ-tát Tiểu thừa đã từ quả quán mười hai, thì hiện nay, sao văn này lại nói từ nhân quán ư?"

Đáp: "Trong pháp Thanh văn tự có người căn cơ nhạy bén, chận lụt. Vì từ quả quán nên bốn mươi bốn trí, nghĩa là quả của già chết; tập của già tử; Diệt của già tử và Đạo của già chết. Vì một chi có bốn nên thành bốn mươi bốn trí. Người căn nhạy bén quán mười hai, có bảy mươi bảy trí.

Vô minh "duyên" hành, đây là sinh pháp trí. Không phải không có vô minh "duyên" hành, đây là pháp trí sâu.

Một đời có hai, ba đời thành sáu, sáu này là trí pháp trụ, đều là Trí Nê hoàn, nên gọi là bảy. Vì một chi có bảy, nên hợp thành bảy mươi bảy. bốn mươi bốn trừ Vô minh; bảy mươi bảy trừ già chết.

Văn, chia làm hai:

1/ Nói về quán thuận.

2/ Thyết minh về quán nghịch.

- Quán thuận được chia làm hai:

1/ Nói riêng mười hai duyên quán.

2/ Tổng kết.

Nói mười hai chi, tức mười hai khác nhau:

Chúng sinh bị si mê che lấp: đây là thứ nhất nói về chi vô minh. Nói vô minh nghĩa là từ đối tượng không có thọ nhận mà gọi nghĩa là không có ánh sáng của tuệ, gọi là Vô minh." Hỏi: Nay chia ra mười hai tương sinh để giải thích tên gọi, nói về thể, có khác gì với Số luận hay không?

Đáp: "Kinh nói: "Thể tánh của Vô minh vốn không có do nhân duyên vọng tưởng hòa hợp mà sinh, vì không thật có, nên giả gọi Vô minh, thế nên ta gọi là Vô minh."

Nay, phân biệt "không", nghĩa là chúng sinh vì điên đảo luống dối nên đã tạo ra nhân quả ba đời, đây là vì trong không có phân biệt, đã khéo phân biệt, nên muốn cho chúng sinh luống dối nhờ sự phân biệt này mà thể ngộ vô phân biệt, dứt tâm luống dối, nhưng chúng sinh điên đảo đã có mười hai lưu chuyển, nay lại còn chấp cò tánh nhất định nữa, mà tìm kiếm, phân tích, không phải chỉ mười hai không trừ, mà còn thêm mười hai nữa! Do nhân duyên này nên không đồng với cách giải thích khác"

Hỏi: "Đã không đồng với giải thích của Số luận, thì lẽ ra không dùng Số –luận để gọi là giáo giải thích phẩm này ư?"

Đáp: "Trong pháp Tiểu thừa cũng có bốn quan điểm:

1/ Nếu pháp mà ba tạng không có, các sư tạo ra ngang trái thì bỏ qua mà không nhận lấy.

2/ Nếu xem kinh, miệng thánh được lời nói thích ứng với hóa độ, thì nhận lấy mà không phá.

3/ Học giáo, khởi mê, được lời, mất ý, thì phá tình năng mê của họ thu hồi giáo của đối tượng mê "hoặc" của họ.

4/ Nếu đối với môn đạo thì trong bốn quan điểm không có đối tượng phá bỏ nhận lấy, nay dùng hai trong số đó:

a/ Nếu dùng kinh Phật gọi giáo, giải thích phẩm này, thì nhận lấy mà không phá

b/ Nếu dùng Số luận để giải thích văn của họ thì vừa phá, vừa nhận lấy, "

Hỏi: "Vô minh trong mười sử; Vô minh trong ba độc có khác chi Vô minh hay không?"

Đáp: "Vô minh trong mười sử chỉ lấy sử Vô minh làm Vô minh; Vô minh trong ba độc trừ hai sử tham, sân; ngoài ra đều là vô minh. Nay, trong đây lấy chung tất cả phiền não làm Vô minh, vì phát nghiệp, nên dù thông qua tất cả phiền não này, nhưng vì bảo cho biết Vô minh là gốc của sinh tử, nên chỉ nói Vô minh.

Vì ba hành khởi sau: phần thứ hai, tiếp theo, là nói về chi hành. Hành, nghĩa là lấy khởi tác làm nghĩa, tức là khởi tạo quả sinh tử, tức ba hành không thân, miệng, ý, cũng là ba hành bất động v.v... của tội phước."

Hỏi: "Vô minh đã hội đủ hai nghĩa nhân duyên, vì sao trong kinh chỉ nói Vô minh "duyên" hành, không nói "người" hành?"

Đáp: "Bà-Sa chép rằng: "Cũng được nói "người", như kinh Ma-ha-ni-đà chép rằng: "Như "sinh" làm nhân cho già, chết, cho đến Vô minh làm "tác nhân" cho "hành"".

Lại giải thích: "Nếu nói Vô minh "người" "hành", thì chỉ nói là nhân duyên. Nay, nói Vô minh "duyên""hành" được đủ bốn duyên".

Người Luận Thành Thật nói: "Nghĩa "người" sinh ra từ pháp vô nghĩa "duyên" tức hai "hữu" do nhau. Nay nói "hữu" "hữu" lôi kéo liên tục, tức sinh tử không dứt, nên nói "duyên" "hành", không nói "người" "hành". Lại, nhân "gần", duyên "xa". "Xa" đã lôiI kéo liên –tục không dứt, tức nghĩa "người" không cần nói."

Hỏi: "Kinh Đại Tập nói: "Vô minh làm "người", "hành" làm "duyên", nghĩa này thế nào?"

Đáp: "Nhưng vô minh đã đủ hai nghĩa nhân duyên; "hành" cũng đủ Nghĩa như vậy, nhưng hai đều nêu một bên, thế nên nói lẫn nhau".

Hỏi: "Vì sao nói Vô minh "duyên" hành, không nói hành "duyên" Vô minh?"

Đáp: "Bà-Sa chép rằng: "Vì mười hai trước sau sinh nhau: trước làm "duyên" cho sau, chứ không phải sau làm "duyên" cho trước, nên chỉ Vô minh sinh ra "hành", "hành" không sinh ra Vô minh".

Hỏi: "Vô minh đều làm tác duyên của mười hai, vì sao chỉ nói "duyên" "hành"?"

Đáp: "Gần là "hành" làm duyên; xa, là mười hai làm duyên. Nay, nói gần, không nói xa."

Hỏi: ""Hành" trong năm ấm; "hành"trong bốn thức trụ;Phật và "hành" trong nhân duyên này, cả ba chỗ có khác nhau không?"

Đáp: ""Hành" trong năm ấm, bốn thức, trừ bốn ấm, ngoài ra, tất cả pháp hữu vi đều là "hành". Trong đây, nếu nhận lấy riêng "thể" của "hành", thì chỉ nhận lấy hai nghiệp thiện, ác. Nếu thông qua tướng mạo để nói, thì cũng thâu nhiếp tất cả pháp thiện, ác, hữu vi v.v..., vì khởi là "hành", theo "hành" rơi vào sáu cõi, nghĩa là tùy tội "hành", sẽ đọa vào ba đường ác; tùy phước không có hành động, cà hai cũng vào ba đường "thiện". "Do các nhân của "hành" "duyên" thức, thọ nhận thân của sáu đường", phần thứ ba, nói về chi thức:

Thức là đương thể thọ nhận danh.

Hỏi: ""Thức" trong năm ấm, "thức" của mười hai nhân duyên, "thức" trong bốn cách ăn, "thức" trong sáu đại, và "thức" trong tứ không, có gì khác nhau không?.

Đáp: ""Thức" trong năm ấm thâu nhiếp chung tất cả hữu lậu, vô lậu, đều là thức ấm, vì lý do nói pháp thâu nhiếp. "Thức" trong sáu đại, bốn cách ăn chỉ nhận lấy hữu lậu, vì hình thành thân phàm phu, dẩn dắt "hữu", nên luận rằng: "Thức vô lậu không lập bốn cách ăn này trong sáu cõi. Nói tất cả hữu lậu, vì nuôi lớn "hữu" ở tương lai, nên nói bốn cách ăn.

"Thể" của thức xứ trong bốn không là bốn ấm. Vì "duyên" thức, nên gọi là Thức xứ. Thức của đối tượng duyên có cả hữu lậu, vô lậu. Trong đây, nói chỉ một niệm thức nhiễm ô này là vì nói sự thọ sinh. Nếu y cứ vào thời gian để luận, thì tất cả các pháp đồng thời với thức, đều gọi là Thức".

Luận Thành Thật nói: "Thức trong năm ấm, gọi là liễu biệt thức. Chi thức gọi thức đắm nhiễm."

Hỏi: "Vì sao thức này phải là nhiễm ô?"

Đáp: "Vì thức này nương dựa vào sinh, tất nhiên, tương ứng với phiền não, nên là thức nhiễm ô."

Hỏi: "Nếu vậy thì tại sao lại nói rằng chi thức là báo ư?"

Đáp: "Vì thời gian thức gá sinh là mạng căn của trung hữu; chủng loại của chúng sinh và tinh huyết, đây là pháp báo, mà thức không phải báo. Nay nói rằng báo, nghĩa là ghi nhận mạng căn v.v... là báo. Tinh, huyết v.v... cũng như sợi lông nhẹ, phải nhờ vào sự thấm nhuẫn của "hoặc", sau đó mới được lập".

Hỏi: "Trung ấm thuộc về chi nào?"

Đáp: "Chi "thức" thuộc về sinh ấm; Trung ấm thuộc về chi "hành"."

Lại giải thích: "Mặc dù Trung ấm chưa cảm thọ sinh báo nhưngvẫn

thuộc về chì thức.

“Vì có thức chấp đấm v.v... trở xuống, là phần thứ tư, nói về chi danh sắc:

1/ “Bốn ấm, gọi “danh”, sắc ấm, gọi là “sắc”, đúng vào thời gian của chi danh sắc, bốn ấm rất nhỏ nhặt, yếu ớt, vì vứa mới có cái tên của nó, nên gọi là danh. Kinh A-hàm nói: “Thống, tưởng thọ nhận niềm vui, tư duy là “danh’; được bốn đại tạo ra là sắc, nên biết như vậy.” Tiếp theo nói: “Tức dùng sắc ấm làm Danh sắc, nói “sắc” này thọ nhận danh từ chúng sinh thứ, khác, không phải là “sắc” của chúng sinh, nên Luận Thành Thật dẫn kinh rằng: “Tâm dựa vào danh sắc.”

Hỏi: “Hoá sinh làm sao thức “duyên” danh sắc?”

Đáp: “Luận Bà-sa chép: “Thức “duyên” danh sắc, đây là nói thai sinh, không nói hóa sinh.” Bình luận rằng: “Hoá sinh cũng thức “duyên” danh sắc, như người hóa sinh, đầu tiên được các căn, khi chưa mạnh mẽ, nhạy bén, thì gọi là “thức”, nếu các căn đã mạnh mẽ, nhạy bén, thì gọi là “danh sắc”.

Hỏi: “Chi danh sắc có đủ bao nhiêu thời kì trong mười thời kì?”

Đáp: “Bà-sa nói: “Chưa sinh bốn thứ sắc căn, sáu nhập chưa đủ, chỉ có thân căn. Năm Giai đoạn có:

1/ Ca-la-la.

2/ A-Phù-đà.

3/ Tỳ-thi.

4/ Già-na.

5/ Bà-la-xa.

Thời kì này, gọi là chi sinh sắc.

“Vì danh sắc tăng trưởng ... trở xuống, là phần thứ năm, chi sáu nhập tức là sáu căn sinh sáu thức, là chỗ mà sáu thức đã nhập.

Số luận nói rằng: “Sáu căn, chủ thể phát ra thức, gọi là “nhập”; phát là công năng của căn, sáu là danh số, nên chi sáu nhập, dựa vào hai nghĩa: tâm sở và công năng, được danh sắc tăng trưởng, sanh ra bốn căn nên có năm nhập. Vì gọi là tăng trưởng nên có ý nhập.

Tình trần, thức hòa hợp v.v... trở xuống, là phần thứ sáu, về chi “xúc” ... Xúc, lấy xúc đối làm nghĩa.

Tỳ-Đàm nói rằng: “Đâu có tâm sở xúc riêng, có thể hòa hợp căn, trần và thức, khiến cho căn, thức đối với trần, nên gọi là “xúc”.”

Người của Luận Thành Thật nói: “Không có tâm sở xúc riêng, chỉ nói tâm pháp xúc đối với duyên trước”.

Luận Bà-Sa chép: “Các căn đã có thể làm đối tượng nương tựa

cho "xúc", nhưng chưa thể phân biệt khổ, vui, chưa thể tránh được lửa, rắn, thuốc độc và các thứ bất tịnh, đây gọi là xúc.

"Vì nhân sáu xúc trở xuống v.v..., là phần thứ bảy nói về chi "thọ". – Thọ lấy sự nhận lãnh làm nghĩa, có nghĩa là nhận lãnh duyên trái, thuận" v.v...

Luận Bà-sa chép: "Thế nào là "Thọ"? – Nghĩa là có thể phân biệt được khổ, vui, có thể tránh khỏi lửa, rắn, bấy giờ, chỉ biết khởi lên yêu thích cái ăn", tức kinh Niết-bàn chép rằng: "Tập nhiễm một yêu thích – không khởi dâm dục, đối với tất cả vật không sinh đắm nhiễm bấy giờ, gọi là "thọ".

Luận Bà-sa hỏi: ""Thọ" và "xúc"là pháp khởi chung tương ứng, sao nói "xúc" duyên "thọ", không nói "thọ" "duyên" "xúc"?"

Đáp: "Dù là pháp khởi chung tương ứng, nhưng "xúc" là nhân của "thọ", như đèn và sự chiếu sáng, dù cùng lúc, nhưng đèn là nhân của sự chiếu sáng, chứ không phải tác dụng chiếu sáng là nhân của đèn".

Lại giải thích: "Trong đây nói pháp trước, sau: "Xúc" là sinh trước; "thọ" là sinh sau, nên không phải là "thọ" khi "xúc", chỉ nói thọ sau xúc, cho nên xúc là nhân của thọ.

Vì ba "thọ" ... trở xuống, là thứ tám, tiếp theo, nói về chi "ái". "Ái" lấy đắm nhiễm làm nghĩa. Nhưng ba "thọ" đầu lấy "ái" làm "duyên" vì bị "khổ thọ" gây bức xúc, nên tham lam, tìm kiếm thú vui.

Vì "lạc tho", nên bị "ái" sai khiến. Không khổ, không "lạc thọ", cũng có thể sinh "ái", cho đến nhu Tứ thiền trở lên, bất khổ, bất lạc thọ có thể sinh "ái".

Hỏi: "Ba thứ "thọ" sinh ra bao nhiêu thứ "ái"?"

Đáp: "Có năm thứ: ở trong "lạc thọ" sinh ra hai thứ "ái":

1/ Chưa từng sinh ra "lạc thọ", vì muốn cho sinh, nên sinh ra "ái".

2/ "Lạc thọ" đã sinh, vì tâm không muốn lìa, nên sinh ra "ái".

- Đối với "khổ thọ sinh ra hai thứ "ái":

1/ Vì chưa sinh, muốn cho không sinh, nên sinh ra "ái".

2/ Đã sinh "khổ thọ", vì muốn cho tiêu diệt, nên sinh ra "ái".

Ở "xả thọ" cũng sinh ra 2 "ái":

1/ Vì chưa sinh, muốn cho không sinh, nên sinh ra "ái".

2/ Vì đã sinh, nên muốn cho không mất, nên sinh "ái".

Hai thứ này được gọi là chủ thể sinh ra sự ngu si, nên có năm".

Hỏi: "Vì sao quá khứ lấy Vô minh làm gốc? Hiện tại lấy "ái" làm gốc?"

Đáp: "Bà-sa nói: "Vô minh có bốn việc:

1/ "Duyên" chung hữu lậu, vô lậu.

2/"Duyên" chung làm vô vi.

3/ "Duyên" chung "sử" khắp, không khắp của ba đời.

4/ Vì "duyên" chung giới của mình, giới của người, nên ở trước, "ái" chỉ "duyên" hữu lậu; chỉ "duyên" hữu vi; nhưng "sử" không khắp; chỉ có "duyên" của giới mình, nên ở sau. Mặc dù không sinh ra bốn việc, nhưng vì sinh ra khổ ở vị lai là hơn, nên nói là gốc của vị lai".

Hỏi: "Ái" có gì khác với "thọ"?

Đáp: "Vì chi "thọ" chỉ có ăn, ái; chi "ái" lại còn có "dục ái", cho nên khác nhau.

"Nhân "ái" có bốn "thủ"... trở xuống, là chi "thủ" thứ chín vì giúp cho "nghiệp" thọ lấy quả, nên gọi là "thủ"."

Hỏi: ""ái" khác với "thủ" ra sao?"

Đáp: Luận "Bà-sa nói: "Mới sinh, gọi là "ái"; "ái" tăng trưởng, gọi là chi "thủ"." Lại nói: "Thọ là nhân, "ái" là quả. Ái làm nhân, lại lấy "thủ" làm quả, vì đây chỉ là một chi, nên chia làm hai".

Người Thành thật nói: ""Sử" tham là "ái", chín "sử" còn lại, gọi "thủ"."

Văn luận này nói: "Bốn "thủ", phẩm năm ấm đã giải thích".

Luận Bà-sa chép rằng: "Sao gọi là "Thủ"? – Vì tham cảnh, nên đeo đuổi tìm kiếm bốn phương, nên gọi là "thủ". "Thủ" này vì theo đuổi tìm kiếm bốn phương, nên gọi "bốn thủ". Vì "thủ" nên có "hữu", là chi "hữu thứ mười: hay "có" khả năng có quả sau, gọi là "hữu". Lại, vì có thể làm cho ba "hữu" đời sau tiếp nối nhau, nên gọi là "hữu", tức là từ quả đặt tên"

Luận Bà-sa chép rằng: "Lúc theo đuổi, tìm kiếm, bèn khởi lên ba nghiệp, đây gọi là "hữu". Nếu người nhận lấy mà không nhận lấy, tức giải thoát, không có "hữu", ý này đã sáng tỏ. Nếu người nhận lấy mà không nhận lấy, thì liền giải thoát, không còn có chi "hữu".

Từ "hữu" mà có sinh: chi sinh thứ mười một. Người Số luận nói: "Sinh lấy "khởi" làm nghĩa, nên nói rằng: "Vì trong thế gian khởi, nên "sinh"."

Luận Thành Thật chép: "Là nghĩa xưa "không", nay "có"."

Người Số luận lại nói: "Sinh là tướng "sinh", từ tướng mạo mà được tên gọi.

Từ "sinh có già chết v.v... trở xuống, là chi thứ mười hai. – Suy yếu, cằn cỗi là già, cùng tận chết".

Người Số nói: "Già chết là hai tướng "Dị", "Diệt", từ tướng mạo đặt tên. Vì từ già tử, nên có các khổ nãi, lo buồn. Bốn thứ này vì lìa ra trong chi già chết, nên không lập chi riêng." kinh nói: "Khi sắp chết, người ta cảm thấy lưu luyến, nẩy sinh tưởng sợ chế, gọi là ưu; cất tiếng khóc than gọi là bi. Năm căn đối nhau gọi là khổ; ý căn đối nhau gọi là não.

"Các việc như thế v.v... trở xuống, là trên đây, đã nói riêng mười hai chi. Nay, phần thứ hai, tổng kết tai hại lỗi lầm. Nhưng văn tổng kết này, được phân biệt rộng mười hai".

Hỏi: "Vì Sao mười hai chi là ba đạo?"

Đáp: "Vô minh quá khứ; ái, thủ hiện tại, gọi là tạo phiền não."Hành" của đời quá –khứ;"hữu"của đời hiện tại; gọi là nghiệp đạo, năm quả hiện tại, hai quả vị lai, gọi là khổ đạo."

Hỏi: "Vì sao hai đời đồng là phiền não, mà tên gọi không đồng? Nghiệp, khổ cũng đặt ra câu hỏi này?"

Đáp: "Phiền não quá khứ tướng dụng vì dứt nên đã là ấm, chỉ từ không có mà tha được, gọi là Vô minh; tưởng dụng hiện tại rõ ràng, gọi là "ái".Nghệp quá khứ, vì dùng nghĩa đổi dời, chuyền đi rõ ràng, nên gọi là "hành". Vì hiện tại giao khởi mê đấm lẫn nhau, nên y cứ quả đặt tên, gọi đó là "hữu". Quả hiện tại giao nhau khởi, nhưng dụng có trình tự thêm, bớt, nên đầu tiên trình bày "thức", cho đến gọi là "thọ". Vả lại, quả sau chưa khởi, tướng mạo đã ẩn, nên nhờ vào tướng, trình bày danh, gọi là sinh tử."

Lại giải thích: "Sinh" và "già", "tử" là tên của tám khổ, tâm chúng sinh câu nệ, hiện tại vì thọ nên không thể dứt nữa. Từ nêu riêng danh, nghĩa là thức, danh sắc, thọ v.v... không nói già chết, nên kinh nói: "Lúc nhân, có thể ngăn ngừa; lúc quả không có khả năng đề phòng, làm sao vị lai, nói sinh, già chết?. Lấy việc này để dọa chúng sinh, sao cho không khởi ba nhân hiện tại.

Hỏi: "Vì sao quá khứ, vị lai trong ba đời đều lập hai chi; hiện tại tám chi ư?"

Đáp: "Quá khứ đã diệt, vị lai chưa khởi, vì tướng dụng đã nhỏ nhặt, nên chỉ lập hai; vì hiện tại hiểu hiện, nên lập tám chi. Lại nữa, quá khứ chỉ nhân; vị lai chỉ quả, nên đều lập hai; vì là nhân quả chung của hiện tại nên lập ra tám".

Hỏi: "Vì sao như thế?"

Đáp: "Nghĩa nhân ở trước; nghĩa quả ở sau. Vì quá khứ ở trước, nên chỉ có nhân; vì vị lai ở sau, nên chỉ có quả. Hiện tại, báo đáp cả hai

chỗ; vì báo đáp trước nên lập quả, vì chiêu cảm sau cho nên lập nhân. Do đó, nói cả nhân, quả.”

Hỏi: “Vô minh có nhân, già tử có quả hay không?”

Đáp: “Luận Bà-sa nêu ra hai giải thích:

1/ “Vô minh có nhân, nghĩa là sự nhớ nghĩ không chân chánh. Già chết có quả, đó là ưu, bi, khổ não, nhưng không nói riêng trong mười hai nhân duyên.

2/ Vô minh có nhân; già chết có quả, cũng nói ở trong mười hai nhân duyên. Vô minh có nhân, cái gọi là già chết; già chết có quả, cái gọi là Vô minh. Ái, thủ hiện tại là Vô minh quá khứ. Danh sắc hiện tại là sáu nhập, xúc, thọ. Bốn thứ này, nếu ở vị lai gọi là già chết. Như nói “thọ” “duyên” ái. Phải biết rằng, vì nói già chết “duyên” Vô minh, nên mười hai duyên như bánh xe quay vòng”.

Hỏi: “Ba đời đều có đủ tám chi. Ba nhân, năm quả, tức thành hai mươi bốn. Nay, vì sao chỉ nói mười hai?”

Đáp: “Vì căn cứ một thân, nên nói mười hai, thật ra là đủ hai mươi bốn.”

Hỏi: “Ba cõi có đủ mười hai không?”

Đáp: “Luận Bà-sa đưa ra một cách giải thích: “Trong đây nói thai sinh cõi Dục có đủ mười hai. Lại giải thích: “Cõi Dục có đủ mười hai, cõi Sắc có 11, trừ chi danh sắc. Cõi vô sắc có mười, trừ danh sắc, sáu nhập”.

Bình luận: Ba cõi đều có đủ mười hai, như chúng sinh mới sinh lên cõi Sắc, các căn chưa, bén nhạy, gọi là danh sắc. Cõi vô sắc dù không có sắc mà có danh, dù không có năm nhập mà có ý nhập, nên nói thế này: “Thức “duyên” danh; gọi là “duyên” ý nhập; ý nhập “duyên” xúc”.

Hỏi: “Trong mười hai nhân duyên, có bao nhiêu nhân duyên là “một niệm” và bao nhiêu nhân duyên là nối tiếp nhau?”

Đáp: Luận “Bà-sa chép rằng: “Thức của đời hiện tại, sinh ở đời vị lai chỉ là một niệm, ngoài ra, đều là nhân duyên nối tiếp nhau”.

Kinh Tăng nhất A Hàm 30 quyển chép: “Chi “thức” đủ sáu thức, thì thời tiết lâu dài, không phải một sát na. Nếu cũng nhờ gởi vào sự sinh, thì chỉ một ý và thân thức, không có bốn thức. Người phước đức lớn, gá thai thì có có sáu thức. Chi “thức” của hóa sinh, thì có đủ sáu thức, sáu căn, liền đủ.

Kinh Đại Tập nói: “Trước bốn mươi chín ngày, thuộc về chi “thức”.

Luận Trí Độ nói: “hai mươi mốt ngày, thuộc về chi “thức”.

Hỏi: “Trong năm quả, có mấy quả ở trong thai?”

Đáp: “Hai quả xúc, thọ ở ngoài thai; ba quả còn lại, ở trong”.

Hỏi: “Địa ngục Vô gián có bao nhiêu chi?”

Đáp: “Ít nhất có tám chi, nhiều nhất là mười một chi”.

Hỏi: “mười hai chi có đủ năm ấm không?”

Đáp: “Luận Bà-sa chép rằng: “mười hai chi lấy năm ấm làm “thể”.”

Luận Trí Độ rằng: “mười hai thời điểm đều đủ năm ấm, nhưng vào thời của chi “thức”, danh sắc chưa thành thục, vì chưa có đối tượng công năng, nên không nói; các chi còn lại cũng vậy”.

Hỏi: “Kinh Thập Địa nói: “mười hai nhân duyên hội đủ ba khổ là sao?”

Đáp: “Từ Vô minh đến sáu nhập là khổ Hành; xúc, thọ là khổ khổ; từ ái, thủ, đến già chết là khổ Hoại”.

Hỏi: “mười hai đều là “khổ”, cũng được đều là “Tập” phải không?”

Đáp: “Cũng được, sinh trước là “tập”; sinh sau là “khổ”.”

Hỏi: “Ba đạo vì luận đều là khổ, hay cũng được đều là nghiệp, đều là phiền não ư?”.

Đáp: “Nay, nói đều là khổ, nghĩa là không phải khổ trong ba đường, chính là nói tất cả hữu vi đều khổ, nên không so sánh”.

Hỏi: “Bốn quả có đủ bao nhiêu chi ư?”

Đáp: “Vì La-hán không khởi ba nhân, nên không có hai quả, chỉ có bảy chi trước, ba quả có đủ mười hai”.

Hỏi: “Người hóa sinh vì sao có già?”

Đáp: “Dù không có cái già đầu bạc, cũng có cái già niệm niệm già”.

Hỏi: “Giải thích nghĩa tám khổ, đã được chia già chết làm hai khổ. Nay sao lại hợp thành một chi?”

Đáp: “tám khổ, vì muốn nói về nghĩa khổ, nên chia ra thành tám. Nay, vì nói chung về lỗi, nên hợp thành một chi”.

Hỏi: “Vì sao trong ba tướng chia già chết làm hai tướng, “sinh” làm 1 tướng? Nay, lại dùng “sinh” làm một chi, già chết làm một chi ư?”

Đáp: “Vì trong ba tướng muốn nói về tướng khác nhau, đều có nghĩa công dụng, nên chia làm ba. Nay, ở đây, nói chung về lỗi , nên hợp làm một chi”.

Hỏi: “Vì sao bệnh không lập chi?”

Đáp: “Nay ở đây, tất cả chúng sinh, tất cả thời gian, tất cả xứ đều có lập chi, vì bệnh không phải tất cả đều có, như Bạc-Câu-la nói rằng: “Tuổi của ta đã hơn tám mươi, chưa từng bị bệnh nhức đầu.” Trong cõi Dục còn có người không bị bệnh, huống chi là hai cõi trên ư?, nên bệnh không phải tất cả có, cho nên không lập chi”.

Hỏi: “mười hai sinh nhau, sáu nhân, bốn duyên là đủ bao nhiêu ư?”

Đáp: “Nay, vả căn cứ ở sáu nhân để giải thích, thì bốn duyên có thể hiểu. mười hai đã là trước, sau, lại sinh nhau, tương ứng, cộng hữu là đồng với nhân quả thế gian, không phải là nhân duyên của mười hai chi. Có bốn nhân: sở tác, tự phần, biến và báo.

Nếu Vô minh sinh ra ba nghiệp thân, khẩu, ý bất thiện, là ba nhân: sở tác, tự phần và biến làm nhân duyên.

Hành sinh ra thức: hai nhân sở tác và báo làm nhân duyên.

Thức sinh ra danh sắc: hai nhân sở tác và tự phần làm nhân duyên.

Danh sắc sinh ra sáu nhập, cho đến “xúc” duyên “thọ” nghĩa là hai nhân sở tác, tự phần làm nhân duyên.

Thọ sinh ái: chỉ có nhân sở tác làm nhân duyên.

Ái sinh “thủ”: Hai nhân sở –tác, tự phần làm nhân duyên.

“Thủ sinh “hữu”: đồng với Vô minh sinh ra “hành”. Hữu sanh ra sanh: đồng với hành duyên thức.

“Sinh” sinh ra già chết: đồng với “thức” duyên “danh sắc”.”

Hỏi: “ Mười hai tướng sinh có đi suốt qua ba tánh không?”

Đáp: “Nếu chính là “thủ”, theo trình tự tương sinh ra chi thủ, nghĩa là có cả hai tánh trong chi Vô minh; thân kiến, biên kiến trong chi Vô minh của cõi Dục, là Vô Ký; tánh còn lại đều bất thiện. Vô minh của cõi trên chỉ là Vô kí.

Nếu nói theo thời gian, thì lúc chi Vô minh khởi, thì các pháp đồng thời đều là chi Vô minh, nên cũng có thiện, ác, vô kí đồng thời nối tiếp nhau, đều thuộc về chi Vô minh.

Chi Hành cũng có cả ba tánh, chỉ riêng thiện, ác.

Chi Thức nếu nhận lấy một niệm gá thai, thì thức là bất thiện, Vô ký.

Nếu căn cú vào thời gian thông suốt qua ba tánh, thì danh sắc, 6 nhập, xúc, thọ riêng, chung đều thâu nhiếp cả ba tánh. Ái, thủ đồng với thuyết Vô minh có thuyết đồng hành; “sinh” đồng với thuyết của thức

đã nói, già tử đồng với bốn quả còn lại.

Hỏi: “Mười hai có bao nhiêu hữu lậu, vô lậu? Bao nhiêu hữu vi, vô vi, bao nhiêu hữu học, vô học? Và bao nhiêu nhiễm, vô nhiễm?”

Đáp: “Đồng là hữu lậu, đồng là hữu vi, đồng là phi hữu học, vô học”.

Luận Bà-sa nói: “Trong mười hai này, nếu là pháp tâm, tâm sở nhiễm ô, thì pháp khác có cả nhiễm, bất nhiễm”.

Hỏi: “Sao mười hai nhân duyên như cây?”

Đáp: “Cây có rễ, thể, hoa, quả: Hai nhân là rể, năm quả là thể; ba nhân là hoa; hai quả là quả. Người học phàm phu có hoa, có quả. La-hán không có hoa, không có quả”.

Hỏi: “Mười hai nhân duyên làm sao phá trừ mười sử?”

Đáp: “Nói mười hai này chính là diệt trừ hai kiến: thân, biên kiến, nói hai nhân quá khứ, năm quả hiện tại, phá thường kiến của người kia. Nếu là thường thì há từ nhân sinh ư? Ba nhân hiện tại, hai quả vị lai, phá đoạn kiến của người ngoài kia. Hiện tại đã có nhân sinh ra quả vị lai, Thế nào là đoạn? Tám chi hiện tại chỉ là các duyên nên không có “ngã”.

Đều cùng phá tan mười sử, nghĩa là mười hai đã là nhân qua, nên phá trừ tà kiến.

Giới thủ, cho rằng khổ là đạo. Vì mười hai đều là khổ, nên chẳng phải là đạo, nghi có khổ, không khổ, đã có mười hai, tức là nhân quả rõ ràng, nên phá trừ tâm nghi. Ỷ cậy thân này, ngạo mạn với người khác, đã là pháp sinh tử, thì đâu đáng tự cao; đã là pháp sinh tử, thì không đáng tham, cho nên phá trừ tham, chỉ cần phải sớm diệt mười hai, vì sao lại nổi giận?”

Hỏi: “Duyên sinh có khác với duyên khởi hay không?”

Đáp: “Bà-sa nói: “Nhân là duyên khởi, quả là duyên sinh”. Lại nói: “Nên tạo ra bốn quan điểm:

1/ Duyên khởi không phải duyên sinh, vì là pháp của đời vị lai.

2/ Duyên sinh không phải duyên khởi, La-hán của quá khứ, hiện tại, sau cùng là năm ấm tử.

3/ Vừa duyên khởi, vừa duyên sinh, nghĩa là bỏ đi năm ấm tử của la-hán của hai đời ở trên, là pháp quá khứ, hiện tại khác.

4/ Chẳng phải duyên khởi, chẳng phải duyên sinh, nghĩa là pháp vô vi.

Nói duyên khởi: Thể tánh có thể, vì đối đãi với duyên mới khởi, nên gọi duyên khởi. Và tất cả chúng sinh vì đều từ duyên này khởi, nên

gọi là duyên khởi. Lại, có duyên sinh không phải mười hai, mười hai không phải duyên sinh; vừa là duyên sinh, vừa là mười hai; không phải duyên sinh, không phải mười hai.

Từ duyên sinh không phải mười hai, nghĩa là năm ấm của la-hán.

Mười hai không phải duyên sinh, nghĩa là mười hai của vị lai

Vừa mười hai, vừa duyên sinh, tức mười hai của phàm phu, đều không phải, nghĩa là hư không.

Như chương Ca-diếp trong kinh Niết-bàn nói: "Tỳ-đàm lại có mười hai bốn thứ nhân duyên:

1/ Mười hai vô thỉ, nghĩa là bắt đầu không thể biết

2/ Mười hai vòng xích liên tục, nghĩa là ràng buộc ba đời.

3/ Mười hai sát na, nói khi một "sử" khởi, là khởi chung với các tâm sở, đủ mười hai trong một sát-na.

4/ Mười hai phần đoạn, nghĩa là quá khứ hai; hiện tại tám; vị lai hai.

Văn văn xuôi đã chỉ cho Tỳ-đàm, nên hiện nay, phần nhiều đều căn cứ vào Tùy-đàm để giải thích, không cần phải tụng, chỉ bày trí mà thôi".

"Điều mà người trí không làm ... trở xuống, là phần thứ hai, nói về quán nghịch: Vì nhân của Vô minh diệt, nên quả của "hành" tức bất sinh, nên nói rằng: "Vì việc này diệt, nên là bất sinh".

Đại ý phẩm này nói: mười hai này do "hoặc" si sinh ra, cho nên người Trí không làm, nên biết không phài là chân thật, vì không phải thật, cho nên tức "không".

Chánh quán như vậy, thì nhập vào Chân đế, được gọi là chánh diệt. Văn xuôi như văn.

Thứ 27, Phẩm Quán Tà Kiến:

Đây là phần thứ hai, tiếp theo, là phá tà kiến.

Hỏi: "Trước kia, Tiểu thừa đã nói về nhân duyên, tiếp theo đây là phá tà kiến. Có phải Đại thừa cũng phá như vậy chẳng?"

Đáp: "Trước đã nói "tám không", tức nói mười hai nhân duyên không sinh, không diệt, dây là nhân duyên của Đại thừa. Từ phá bốn duyên về sau, cho đến Niết-bàn, gọi là phá tà kiến".

Hỏi: "Đại, Tiểu thừa đều nói nhân duyên hai quán có sinh diệt không sinh diệt khác nhau. Đại thừa, Tiểu thừa nói về tà kiến khác nhau như thế nào?"

Đáp: "Nếu miêu tả sự so sánh, Như lai so với Tiểu thừa, ngoại

đạo là tà kiến; so với Đại thừa, Tiểu thừa là tà kiến. Như nói rằng: “Nếu dùng tâm Thanh Văn Bích-chi-Phật mà nói “không có bố thí”, thì đó gọi là tà kiến phá giới. Đây lá quán “không” của Nhị thừa, là tà kiến”. Lại nói: “Nếu thấy 8 tướng thành đạo của Bồ-tát, thì đây gọi là cái thấy tà vậy của Nhị thừa, vì đây là kiến giải “có” của Nhị thừa, gọi là tà kiến. Nên biết “không”, “hữu” của Nhị thừa so với Đại thừa, đều là tà kiến.

Căn cứ văn, nói về khác, trong pháp Đại thừa, nói về nghĩa thật tướng các pháp rốt ráo “không”. Tất cả chấp tướng có sở đắc, đều là tà kiến, nên đầu tiên là phá bốn duyên, sau cùng là phẩm phá Niết-bàn, rửa sạch vạn pháp về mặt không gian, nghiên cứu cùng tận thời gian bốn quan điểm, gọi là phá tà kiến.

Trong pháp Tiểu thừa chỉ lấy năm kiến và sáu mươi hai kiến làm tà kiến.

Căn cứ ý của phẩm này có ba thứ tà kiến:

1/ Đoạn, thường và “ngã” là tà kiến.

2/ Có riêng “thể” của “ngã”, như Độc Tử và “thể” giả có cũng gọi tà kiến.

3/ Nếu trong thế đế đều “không”, thì ngã cũng là tà kiến. Kệ dưới đây nói:

“Chẳng phải là không có thọ
Cũng lại chẳng phải đều “không”

Hỏi: “Chẳng phải đều “không”, sao lại nói “tà”?”

Đáp: “Chỉ giả gọi “có” “ngã”, chứ chẳng phải “không”“ngã” của danh tự giả, không phải là có thể của “ngã” giả, dụng của “ngã” giả, nên dưới đây, kết rằng:

“Đây là nghĩa quyết định. Quyết định có hai thứ:

1/ Quyết định là “không”, tức lìa hai “ngã”.

2/ Quyết định “có”“ngã” giả gọi

Hỏi: “Vì sao Luận chủ đề xướng quyết định ư?”

Đáp: “có hai thứ nghĩa:

1/ Làm cho chúng sanh quyết định phá tâm của “ngã”.

2/ Sự rối loạn tà vạy của các bộ, nay muốn chỉnh lý nghĩa của Tiểu thừa, nên phải xướng quyết định”.

Hỏi: “Chỉnh lý bộ nào?”

Đáp: “Độc Tử chấp “ngã”; Tát-bà-đa chấp pháp nhất định. Nay, vì quyết định phá hai phái này, nên nói “không” “ngã”, không có “pháp”.”

Hỏi: "Phá "ngã", có văn; phá "pháp" xuất xứ văn nào?"

Đáp: "Kệ dưới, phá sinh tử vô thỉ, phá pháp "thường". Lại, phá vô thường; vừa thường, vừavô thường, chẳng phải thường, chẳng phải vô thường. Pháp của bốn quan điểm này đều bị phá, nên biết nói quyết định không có pháp."

Hỏi: "Vì sao phẩm này phá ngã và đoạn, thường?"

Đáp: "Vì "ngã" là gốc trong sáu mươi hai gốc. "Đoạn", "thường" là biên kiến, là gốc của sáu mươi hai kiến. Nay chính là đốn gốc của các kiến đó, thì cành nhán tự nghiêng đổ. Vả lại, tất cả phàm phu đều không lìa tâm của "ngã". Hơn nữa, "đoạn", "thường" chính là ngăn che Trung đạo. Như trong kinh Nhị Dạ thường nói về Trung đạo, nên phải dứt "đoạn", "thường". Và, phẩm này nhằm phá ba thứ tà kiến:

1/ Phá ngoại đạo.

2/ Phá ngữ, ý của người học Tiểu thừa đều cùng mất mà tự tìm tòi, phân tích đối tượng lập cũng là tà kiến.

3/ Phá được ngữ của Tiểu thừa, không được ý của Tiểu thừa – như nghe pháp mười hai nhân duyên, mà chấp có thật tánh v.v...

- Theo pháp Tiểu thừa, gồm có bốn quan điểm:

1/ Là Kiến không phải tà.

2/ Là Tà không phải kiến.

3/ Vừa là tà, vừa là kiến

4/ Không phải tà, không phải kiến.

Là kiến chẳng phải tà: các chánh kiến v.v... của thế gian.

Là tà mà không phải kiến: Năm "sử" chậm lụt

Vừa là tà, Vừa là kiến: như năm kiến

Không phải tà, không phải kiến: pháp còn sót lại.

Căn cứ trong vừa là tà, vừa là kiến, lại có chung, riêng:

Chung thì năm kiến đều gọi tà kiến; riêng thì chỉ bác bỏ "không" nhân, quả gọi là tà kiến. Vì bác bỏ không có nhân quả, lỗi họ đã nặng, nên nhận lãnh riêng tên tà. Các lỗi nhỏ, nhẹ khác, lại được đặt tên gọi.

Nói năm kiến: Gồm Thân kiến, biên kiến, tà kiến; kiến thủ; giới thủ.

Năm ấm gọi là thân, trong đó, khởi kiến, gọi là thân kiến, chấp "ngã" "đoạn", "thường", gọi là biên kiến. Kiến thủ có hai:

1/ Vì chấp lấy kiến trước là Đệ nhất, nên gọi là kiến thủ, đây là kiến thủ trên

2/ Trong sinh tử không có lạc, tịnh, chấp có lạc, tịnh, là kiến thủ

độc đầu.

Giới thủ cũng có hai:

1/ Lấy giới gà, chó v.v... làm chánh đạo, là độc đầu.

2/ Dùng tà kiến làm đạo, đây là trên chân. Về tà kiến, đã giải thích ở trước.

Sáu mươi hai kiến: trên đã có một cách giải thích. Nay, sẽ nói lại cách giải thích khác:

1/ "Tức" sắc là "ngã"; "lìa" sắc là "ngã".

2/ Trong "ngã" có "sắc"; trong "sắc" có "ngã" – "ngã" có nơi sắc. 1 ấm có năm, năm ấm thành hai mươi lăm, mỗi ấm đều dứt trừ câu lìa thứ hai (quan điểm lìa thứ hai), chỉ thành hai mươi. Cõi Dục có hai mươi; cõi Sắc hai mươi; cõi vô sắc chỉ có mười sáu, vì trừ sắc, vì trừ bốn quan điểm của sắc, nên hợp thành năm mươi sáu. Vì 3 cõi đều dùng "đoạn", "thường" làm gốc, nên có sáu mươi hai. Người Số luận phần nhiều áp dụng cách giải thích này".

Lại giải thích: "Thế gian, xuất thế gian, hợp luận sáu mươi hai, như đã nói trong phẩm Niết-bàn ở trước: "Ở trên Như lai, khởi bốn kiến "có", "không" v.v..., năm ấm hợp thành hai mươi ở trên phàm phu, đời quá khứ, đã khởi bốn kiến thường v.v..., năm ấm hợp thành hai mươi". Trong đời vị lai, khởi bốn kiến như biên kiến v.v... năm ấm cũng hai mươi. "Đoạn", "thường" làm gốc, gọi sáu mươi hai kiến."

Hỏi: "Vì sao kinh nói ngã kiến thâu nhiếp sáu mươi hai kiến?, hoặc nói "đoạn", "thường" là gốc, đôi khi nói "một", "khác" là gốc?"

Đáp: ""Ngã" là gốc trong gốc, vì khởi lên "ngã kiến" nên tìm kiếm "ngã" là "một", "khác": "một" thì thân diệt, thần diệt, gọi là "đoạn kiến"; "khác", thì thân diệt, "ngã" còn, gọi là thường kiến. Ba gốc này tức là trình tự cho nên kinh, luận đều nói."

Hỏi: "Trước, phá trừ mê của Đại thừa; tiếp theo, trình bày giáo của Đại thừa. Hai phẩm này nhằm phá mê của người học Tiểu giáo, chỉ bày giáo Tiểu thừa, thế sao lại phá trừ năm kiến, sáu mươi hai kiến ư?"

Đáp: "Vì Tiểu thừa ngăn ngại Đại thừa, nên phần nhiều trước chấp phá của Tiểu thừa, rồi mới chỉ bày Đại thừa. Vì tà kiến của ngoại đạo chướng ngại Tiểu thừa, nên nay phải phá tà kiến, tức là trình bày về giáo Tiểu thừa."

Hỏi: "Nếu vậy, thì trướ chỉ là phá Tiểu, bày Đại, chứ không phải là phá trừ mê của Đại mà trình bày Đại, sau chỉ bác bỏ ngoại mà chỉ bày nội, chứ không phải là phá mê nội bày tỏ nội?"

Đáp: “Vì Đại có đối tượng chứng đắc vẫn là Tiểu thừa, nên trước phá chấp của Tiểu, cho nên bác bỏ mê của Đại. Tiểu thừa có sở đắc, tức là ngoại đạo, nay phá ngoại đạo, chính là phá Tiểu thừa.”

Hỏi: “Trước đả phá Tiểu thừa, lại có phá riêng Đại thừa. Nay, bái bác ngoại đạo lẽ ra cũng tứ c phá riêng Tiểu thừa chăng?”

Đáp: “Cũng có người Tiểu thừa chấp nhất định sinh tử vô thỉ. Sau đây, sẽ phá vô thỉ sinh tử, phải biết rằng, cũng bác nỏ tánh nhất định có sở đắc, chỉ có nghĩa của Tiểu.”

Hỏi: “Nay, phá tà kiến, sao lại nói là nghĩa nhập đạo của người Tiểu thừa ư?”

Đáp: “Bởi có tà kiến, cho nên không được nhập, đạo Kiến đế. Nay, phá tà kiến này tức nhập Kiến đế, cho đến chứng Vô học, nên là nhập đạo của Tiểu thừa. Chia ra phẩm này, phần nhiều có sai lầm. Nay, sẽ chia làm hai: trước hỏi; tiếp theo là đáp. Trong phần hỏi có hai:

1/ Lãnh hội trước.

2/ “Nay, muốn nghe ... trở xuống, là sinh sau.

“Đáp: ... trở xuống, là được chia làm hai:

1/ Hai kệ đầu, lập tà kiến.

2/ Luận chủ phá tà kiến

Hỏi: “Tiểu thừa đầu tiên lập tà kiến; tiếp theo, là phá trừ tà kiến còn có riêng phẩm Phá tà kiến, sao Đại thừa lại không như vậy?”

Đáp: “Vì tà kiến của Tiểu thừa cuộc hạn, nên đầu tiên lập riêng, sau là phá. Vì Đại thừa thâu nhiếp vạn pháp theo không gian, nghiên cứu bốn quan điểm theo thời gian, đều là tà kiến, nên không có phẩm riêng để phá”.

Hỏi: “Nếu vậy, Tiểu thừa có thể có riêng phẩm Nhân Duyên; còn Đại thừa lẽ ra không có riêng phẩm Nhân Duyên?”

Đáp: “Nhân duyên của Đại thừa cũng chung cho tất cả pháp, mà lập riêng phẩm Nhân Duyên, là vì muốn cho chung riêng được thể hiện lẫn nhau. Trong phần lập, trước lập bốn kiến quá khứ; tiếp theo, lập bốn kiến vị lai.”

Hỏi: “Vì sao không lập tà kiến hiện tại?”

Đáp: “Vì lẽ quá khứ, vị lai mờ mịt khó biết, nên phải lập riêng, còn hiện tại thì rõ ràng dễ hiểu, nên lược qua không nói.”

Lại giải thích: “Lời ta nói trong phần đầu kệ này, chính là nói về cái “ngã” ở hiện tại, đời quá khứ là hữu vi không , cho nên, văn này có đủ tà kiến của cả ba đời”.

“Hỏi rằng, v.v ... trở xuống, là nói tóm tắt thì năm kiến; nói rộng

thì sáu mươi hai kiến. Nay, vì sao chỉ phá biên kiến ư?"

Đáp: "Biên kiến là "đoạn", "thường", là gốc của sáu mươi hai kiến. Ở gốc đã chặt phá rồi, thì nhánh nhóc, ngọn ngành sẽ tự nghiêng đổ!"

Hỏi: "Vì sao không phá "ngã kiến" trong năm kiến?"

Đáp: "Trong đây, đã phá kiến của hai đời, tức phá "ngã"!"

Hỏi: "Vì sao không phá tà kiến v.v...?"

Đáp: "Vì là lược qua!"

Cái "ngã" ở đời quá khứ là hữu vi "không", nói "ngã" trong hiện tại đối với đời quá khứ là "đã có"; đối với đời quá khứ là "chưa có" Nếu cái "ngã" hiện tại xưa nay "đã có", thì vẫn là "bản ngã", tức là "thường". Nếu "ngã" hiện tại không phải là "bản ngã" của quá khứ, thì "ngã" hiện tại nay mới sinh, cho nên là "đoạn", không được nói rằng không có "ngã" quá khứ, đến nay, bắt đầu có "ngã". Nếu ở quá khứ đã "không" "ngã", thì gọi là chánh kiến, chứ không phải tà kiến."

Nửa kệ dưới nói về chỗ khởi kiến. Bài kệ thứ hai này là tác, bất tác: cũng y cứ ngã hiện tại để làm ngã đời vị lai, là bất tác. Nếu lại tác thì đầu cuối không khác, cho nên vô biên. Nếu không cánh tác thì cùng thân đều dứt, lại là hữu biên. Nửa bài kệ dưới là nói chỗ khởi kiến.

Hỏi bài kệ thứ: "Hai tập này đã là lập tà kiến, là nghĩa quyết định sao ông nói rằng hữu vi, vô vi là tạo tác, không tạo tác?"

Đáp: "Nửa kệ trên là nói gốc của kiến, gốc của kiến, tức là tà kiến, nghi ngờ, nên nói là "có" là "không". Nửa kệ dưới, nói về các chấp thường v.v... của thế gian, mới là kiến.

"Vì sao gọi tà kiến? ... trở xuống, là sinh khởi phá thứ hai, được chia làm hai phần khác nhau:

1/ Căn cứ khắp lý, nhằm phá tám kiến của hai đời. Tiếp theo, là chỉ khắp sự để phá tám kiến của hai đời. Đã phá tám kiến này không ngoài hai vòng sự, lý. Như Thanh Mục giải thích tám không của Đại thừa, cũng căn cứ hai vòng sự lý. Long Thọ giải thích về đầu cuối của tám bất, cũng căn cứ cũng căn cứ vào hai vòng sự, lý. Nay, phá tám kiến của Tiểu thừa, tức "tám không" của Tiểu thừa, cũng dựa vào hai vòng sự lý này.

Căn cứ lý để phá tám kiến của hai đời, tức là hai khác nhau: trước, phá rộng bốn kiến của kệ đầu. Tiếp theo, lượt so sánh với bốn kiến của kệ sau, vì đời khác mà kiến đồng, , nên tóm tắt so sánh đó thôi.

Về phần đầu lại có ba:

1/ Sáu kệ trước, là phá quan điểm "thường" "có".

2/ Bốn kệ tiếp theo, phá quan điểm “đoạn” “không”.

3/ Một kệ sau, hợp phá hai quan điểm vừa thường, vừa vô thường; vừa có, vừa không. Ba quan điểm này từ rộng đến lược:

1/ Trước, sau so sánh nhau.

2/ “Thường” là quan điểm đầu trong bốn quan điểm.

Ở phần đầu đã phá, phần giữa, về sau còn lại, dễ trừ, nên trước rộng, sau lược.

Trong sáu kệ đầu, kệ trước bác bỏ chung. Năm bài kệ sau, là phá riêng, tức là giải thích về sai lầm.

Kệ đầu được chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại “có” mà không phải “có”.

Nửa kệ dưới, chính là nói quá khứ không tạo tác hiện tại.

Có “ngã” đời quá khứ: là nói “ngã” khắp năm đường, có mặt, đi suốt ba đời nên đời quá khứ vốn có “ngã” của hiện tại. Nay, vì bác bỏ chung nên nói rằng: “không thể được”.

Nữa kệ dưới, nói quá khứ không tạo tác hiện tại, nghĩa là xưa nay đã là “một”, thì đâu có “ngã” xưa tạo tác “ngã” hiện tại. Vì lẽ, nếu xưa tạo tác nay, thì sẽ không thường, không khắp. Nếu là thường, khắp, thì sẽ không tạo tác. Vả lại, nếu xưa đã có “ngã” này có thể được lấy xưa để làm nay, nhưng vì xưa thật sự “không” “ngã”, nên xưa không là nay. Hơn nữa, người ngoài cho rằng, “ngã” xưa cũng là “ngã” nay, nên gọi là làm nay, không phải tạo tác này. Lại, lìa xưa lẽ ra là người hiện nay, lìa, người là một thể, sang hèn đồng một bản chất?

“Nếu cho rằng “ngã” tức là .... Trở xuống, là phần thứ hai, năm bài kệ phá riêng, sự giải thích sai trái chia thành bốn phần khác nhau:

1/ Một hàng rưỡi, là phá “ngã” lìa ấm.

2/ Một hàng rưỡi, phá “ngã” tức ấm.

3/ Một kệ tiếp theo, lại phá “ngã” lìa ấm

4/ Một kệ sau, tổng kết chẳng phải “tức”, “ly”

- Căn cứ phần đầu, lại có hai:

1/ Nữa kệ trên, lấy ý lập nghĩa

2/ Một kệ tiếp theo, chính thức phá.

Nữa kệ trên, nhận lấy ý: “ngã” phổ biến xưa, nay, không tạo tác nhau, chỉ vì thân khác, nên nói là tạo tác.

Một kệ tiếp theo, là phá, được chia làn hai:

1/ Nửa kệ đầu, là chính phá

2/ Nửa kệ tiếp theo, kết phá.

Nửa kệ đầu phá rằng:

"Nếu "ngã" khắp năm đường mà thân không khắp, thì "ngã" có ở khắp ba đời, thân không chung, nghĩa là lìa thân thì "ngã" sẽ có ở chỗ nào? Lại nếu nói ngã là bãn ngã, mà thân chẳng phải bản thân, cho nên ngã lìa thân có chỗ nào? Đây tức là phá người Tiểu thừa Độc tử, và nhà của thế giả có.

Nửa kệ tiếp theo, là kết: mỗi chỗ trong quán của Đại thừa ở trên, đã phá lìa ấm "ngã" rồi. Nay, chỉ lược nêu, nên nói: "Việc này đã thành".

"Nếu cho rằng, thân tức "ngã" ... trở xuống, là phần thứ hai, kế phá "ngã" tức ấm, cũng chia làm hai:

1/ Nữa kệ đầu, là nhắc lại nghĩa của người ngoài

2/ Một bài kệ là chính phá.

Phần đầu có hai câu: câu thứ nhất, chính là bỏ "lìa", lấy "tức": Nếu đều vô "ngã": giải thích câu này không đồng: có người nói: "Đây là phá: "Ông đã tránh phá "lìa" trước lập ra nghĩa "tức", đồng là tránh phá, sao chẳng nói "không" ư? nên nói rằng: "Nếu đều "không" "ngã"."

Lại giải thích: "Người ngoài chấp "ngã" là "thường"; thân là "vô thường", nay thân đã là "ngã" tức là đều không có "ngã", chỉ là thân vô thường mà thôi, chỗ nào có "ngã"?".

Lại giải thích: ""Lìa" thân đã "không", lại không quá hai: hoặc "tức là", hoặc đều "không". Cách giải thích này là đúng.

Kệ này đối với kệ trước, gồm có hai cặp, nghĩa là một cặp "tức", "ly" và một cặp "có", "không". Hợp hai cặp này, lại trở thành một cặp. "Tức", "ly" là "có"; đều "không" là "không", nghĩa là một cặp "có", "không". Hai chương còn lại, phá, như văn, có thể biết.

"Nếu lìa thân có "ngã" v.v... trở xuống, là đây là lớp thứ ba, phá "ly". Do người chấp "ngã", phần nhiều cho rằng: ""Ngã" chỉ là "một", chỉ là thân sáu đường "khác", nhau như Tỳ-kheo Sa-đề biết chỉ là một thân sáu đường khác nhau, phải phá lại.

Nửa kệ trên, là nhắc lại nêu sai trái; nửa kệ dưới, chính là phá.

Trước kia, nói trực tiếp lìa thân không thấy có riêng "ngã", nay nói "không" thân, thì lẽ ra phải "có" "ngã", nên hai môn phá "ly", nghĩa ấy là khác.

Không thân, có "ngã", có thể có hai nghĩa:

1/ Như phẩm Bản Trụ nói: "Chưa thọ thân, trước đã có "ngã"

2/ Dù cho "không" thân nhưng "có" "ngã".

- Chương thứ tư, là kết phá, được chia làm hai:

1/ Nửa kệ trên, là kết không phải "tức", "ly".

2/ Câu tiếp theo, là kết chẳng phải “có”, không có, tức nghĩa của hai cặp trước.

Lại, câu đầu, kết môn phá “ly” thứ nhất; câu thứ hai, kết môn phá “tức”. Chẳng phải không có thọ, là kết môn phá “ly” của lớp thứ ba. Chẳng phải “không”, kết trước phá, tức trung, hoặc môn đều không có “ngã”.

Đây là nghĩa quyết định: “Không phải “tức”; không phải “ly”; không phải có; không phải không”. Đây là nghĩa quyết định trong Tiểu thừa, ví “có” “ngã” giả danh trong Tiểu thừa, nên chẳng phải “đều không”

Văn xuôi giải thích hai chương chung, riêng, tức là hai khác nhau. Giải thích kệ đầu, được chia làm ba:

1/ Nhắc lại

2/ Bác bỏ

3/ Giải thích

Câu đầu, như văn.

“Việc này không đúng v.v... trở xuống, là phần thứ hai, bác bỏ chung.

Hai môn này giải thích nửa kệ trên.

Vì sao? ... trở xuống, là phần thứ ba, tức giải thích nữa kệ dưới. Lại chia làm hai:

1/ Chính thức phá

2/ Lấy ý phá

Trong chính phá, lại chia làm ba:

1/ Nêu chung lỗi “thường”.

“Vì sao?... trở xuống, tiếp theo, là giải thích về lỗi “thường”.

“Vì có lỗi vô thường ... trở xuống, là phần thứ ba, kết lỗi “thường”.

Căn cứ trong phần giải thích, lại chia làm ba:

1/ Pháp – thuyết.

2/ “Ví dụ như ... trở xuống, là thí thuyết.

3/ “Nếu trước vì lìa ... trở xuống, là phần thứ ba, hợp thì Đại ý trong đây nói: “ngã” xưa, nay là “một”, thì lìa, người là một thể, sang, hèn đồng bản chất. Nếu cho rằng: đời trước “ngã” không tạo ra “ngã” hiện nay ... trở xuống, là phần thứ hai, lấy ý phá.

- Căn cứ văn, lại chia có ba:

1/ Nhắc lại lập

2/ Bác bỏ chung.

3/ Giải thích vấn nạn.

Trong nhắc lại văn được chia làm ba: pháp, thí, hợp.

1/ Đầu tiên, là pháp thuyết.

2/ "Như khi người giặt áo ... trở xuống, là phần thứ hai, thí, thuyết.

3/ "Như thế, "ngã" thọ thân lìa ... trở xuống, là phần thứ ba, hợp thí.

"Việc này không không đúng: ... trở xuống, là phần thứ hai, bác bỏ chung.

"Vì sao? ... trở xuống, là phần thứ ba, giải thích sự sai trái.

Văn chia làm hai:

1/ Phá pháp thuyết

2/ "Nay, người giặt áo.. trở xuống phần thứ hai, phá thí. Lại chia làm hai phần khác nhau:

1/ Hai quan điểm đầu, là nhất định

2/ Lập ra hai vấn nạn, như văn.

Hỏi rằng: "trở xuống, là giải thích năm kệ của đoạn thứ hai. Năm bài kệ của phần trước, được chia làm bốn môn. Nay giải thích bốn môn, tức bốn:

1/Môn "ly", chia làm hai:

a/ Nửa kệ trên, lấy ý của người ngoài

b/ Kệ thứ hai là chính phá.

Nay giải thích hai phần này tức hai

1/ Trước, giải thích thứ nhất, người ngoài nói: "xưa, nay ngã" là "một", nên "ngã" hiện nay cũng là "ngã" xưa.

2/ Thân hiện nay không phải thân xưa, nên không được sang, hèn đồng bản chất, người, lìa là một thể.

"Đáp rằng v.v... trở xuống, là giải thích thứ hai một hàng kệ, là chính phá

Bản kệ được chia làm hai:

1/ Nửa hàng đầu, là chính phá

2/ Nửa hàng tiếp theo là kết phá

- Nay, trước giải thích thứ nhất, văn được chia làm bốn khác nhau:

1/ Chính phá

2/ Bào chữa

3/ Phá bào chữa

4/ Tổng kết

Trong phá, đầu tiên, là bác bỏ chung.

"Vì sao? ... trở xuống, là giải thích sự sai trái, văn chia làm ba:

1/ Pháp thuyết, là nhắc lại nghĩa kia, phá tạo tác không có công dụng.

2/ "Như trị tội người thế tục v.v... trở xuống, kế là nêu, dụ để phá.

"Năm ấm nối tiếp nhau ... trở xuống, là hợp dụ."

Hỏi rằng: "trở xuống, là phá bào chữa thứ hai.Lại được chia làm ba: là Pháp, được, hợp. Chính nói về "ngã" có công dụng, chẳng phải vô dụng. Nói có công dụng nghĩa là có hai thứ dụng:

1/ Dụng của đối tượng nương tựa

2/ Dụng của tạo tác.

Trong pháp, thí hợp đều có hai dụng, xét kỹ văn dễ hiểu.

Đáp rằng: "... trở xuống, là phần thứ ba, phá bào chữa.

Mười vấn nạn được chia làm năm khác nhau:

1/ Phá người làm ra.

2/ Phá người thấy

3/ Lại Phá người làm ra

4/ Lại Phá người thấy.

5/ Phá chung "cơ" "ngã".

- Phần (1) lại có hai:

1/ Đoạt phá "ngã", là nói nghĩa không có tạo tác.

2/ "Nếu "ngã" là tác giả, là phá dọc.

Nếu người thấy là "ngã" ... trở xuống, là phá người thấy là "ngã" cũng có hai:

1/ Đoạt phá, chỉ là mắt thấy, chứ chẳng phải "ngã" thấy.

2/ "Nếu người thấy là "ngã" ... trở xuống, là phá dọc. Nếu ngã là năng thấy thì lẽ ra không được các trần khác. Nếu cho rằng nhữ ngải, v.v... trở xuống là thứ ba phá tác giả, cũng có hai 1/ Đoạt phá. 2/ Nếu cho là tác giả, v.v... trở xuống là thứ hai phá dọc:

"Nếu cho rằng mắt bên phải trông thấy ... trở xuống, là lớp thứ thư, phá người thấy cũng có hai:

1/ Đều phá.

2/ "Lại nữa, có "ngã" là nói v.v... trở xuống, là tự phá, lại chia làm hai:

1/ Giải thích không phải tác dụng của "ngã"

2/ Nói về tự phá

"Lại nữa, nếu có điên đảo ... trở xuống, là phần thứ năm, phá

chung có “ngã”. Lại chia làm hai khác nhau:

1/ Chính phá

2/ Ngăn chung. Chính phá lại chia làm ba.

Là pháp, thí, hợp như văn.

“Nếu cho rằng không có “ngã”... trở xuống, là phần thứ hai, ngăn chung.

Ngăn chung: Người ngoài nói: “Nếu ông nói đầu cuối có một “ngã” có lỗi điên đảo ấy, nghĩa của ông dù không có “ngã” mà đầu cuối một năm ấm, lẽ ra cũng có lỗi điên đảo. Nếu đầu cuối một ấm không có lỗi điên đảo, thì nghĩa của tôi cũng vậy.”

Nay, vì ngăn ngừa việc này của người ngoài, nên gọi là ngăn chung, Văn, chia làm bốn:

1/ Nhắc lại vấn nạn của người ngoài mà bác bỏ chung.

“Vì sao v.v... trở xuống, là chính giải thích sự sai trái, nói năm ấm sinh, diệt chẳng phải “thường”, là vì không phải một ấm, nên có lỗi điên đảo.

“Nếu đầu cuối một “ngã” trở xuống, là lớp thứ ba, chỉ rõ lỗi của người ngoài.

“Năm ấm nối tiếp nhau ... trở xuống, là lớp thứ tư, nói lên nội đạo không có lỗi.

“Trước ông đã nói lìa thọ, có thọ riêng” ... trở xuống, là phần thứ tư, đoạn lớn tổng kết.

“Nếu cho rằng lìa thọ có “ngã” riêng v.v... trở xuống, là giải thích về lìa thân không có “ngã” trong bài kệ, việc này là việc đã thành, tức là giải thích thứ hai, kết phá.

“Nếu cho rằng lìa thân không có “ngã” ... trở xuống, là giải thích phần thứ hai, phá “ngã” tức “ấm” trong bài kệ, trong kệ được chia làm hai:

1/ Nửa kệ đầu là lấy ý

2/ Một kệ tiếp theo, chính phá. Nay lại giải thích hai phần này.

Trong lấy ý của nửa kệ, có hai câu:

Câu thứ nhất nói: “Nếu cho rằng, thân “tức” “ngã”

Câu tiếp theo rằng: “Nếu đều không có “ngã”.”

Nay, lại nhắc lại hai câu:

“Nếu cho rằng, lìa thân không có “ngã”, là nhắc lại câu thứ nhất

“Chỉ thân là “ngã”, là nhắc lại câu “đều không” thứ hai.

“Là cũng không đúng v.v... trở xuống, là giải thích thứ hai, chia ra hai môn phá “tức” ấm, văn dễ hiểu.

"Nếu cho rằng lìa thọ ... trở xuống, là phần thứ ba, giải thích phá lại "ly".

"Cho nên "ngã" không lìa "thọ" ... trở xuống, là giải thích tổng kết phá thứ tư.

"Cho nên, phải biết ... trở xuống, là sinh khởi bốn bài kệ thứ hai, nhằm phá câu thứ hai ở trước: ""Ngã" của đời quá khứ không tạo tác "ngã" ngày nay.

Sở dĩ cần sinh khởi của văn xuôi này là vì chấp 4 câu đời quá khứ đều nói đời quá khứ có "ngã", sau đó, mới luận về tác, không tác; cũng tác không tác; không phải tác, không phải không tác.

Trên đây, căn cứ môn "tức", "ly", tìm "ngã" không thể được thì luận vật nào tạo tác, không tạo tác ư? Cho nên trước kết đời quá khứ không có "ngã", sau đó, mới phá "ngã" quá khứ của người kia, không tạo ra "ngã" hiện nay.

Bốn bài kệ cũng được chia làm hai:

1/ Kệ thứ nhất, là bác bỏ chung

2/ Ba kệ tiếp theo, là phá riêng.

Kệ đầu được chia làm hai:

1/ Nửa kệ trên, là nhắc lại không tạo tác, bác bỏ chung không tạo tác

2/ Nửa kệ dưới, là nhắc lại "khác", không "khác".

Hỏi: "Trên đã nói "ngã" ở đới quá khứ là "có", là "không". Nay, vì sao nói đời quá khứ "có" "ngã" không tạo ra "ngã" hiện nay?"

Đáp: "Trước nói quá khứ là "không", nghĩa là "không" "ngã" hiện tại Lại, kệ trước nói: ""Ngã" ở đời quá khứ là "không", ngã hiện tại đối với quá khứ là không, không nói quá khứ đều không có "ngã", hiện tại mới có "ngã"."

Hỏi: "Ở trước, văn xuôi kết luận rằng: "Đời quá khứ không có "ngã", nay vì sao lại nói "ngã" quá khứ không tạo tác ư?"

Đáp: "Ở trước văn xuôi kết đoạt phá trên, nói là "không", nay, dù "có" "ngã", tức căn cứ ở sự trách cứ tìm kiếm "ngã" kia không thể được, cũng là "không".

Ba bài kệ kế là phá riêng tức là ba ý:

1/ Kệ thứ nhất, nói có lỗi lìa nhau.

2/ Kệ thứ hai, truyền đạt rõ ràng lìa nhau, lại có lỗi

3/ Kệ thứ ba, lại nêu rộng hai lỗi đó.

Hỏi: "Mất nhân, quả là sao?"

Đáp: ""Ngã" quá khứ tạo nhân thiện, ác , vì không bao giờ được

quả cho nên là không quả. "Ngã" hiện tại cảm thọ khổ, vui, không phải là "ngã" quá khứ, cho nên vì không tu nhân, nên mất nhân quả, đều dễ thấy.

"Lại nữa, như trong đời quá khứ v.v... trở xuống, là chương thứ ba, một bài kệ tiếp theo, phá hai câu: "cũng tác, không tác; chẳng phải tác, chẳng phải không tác trong câu thứ ba kia.

Sở dĩ chỉ có một kệ phá, là vì hai môn trước kia đã dùng mười bài kệ để phá rộng hai câu căn bản, hai câu sau đã là ngọn ngành, cho nên lược phá. Vả lại, "cũng tác", "cũng không tác", cũng là "tác", "không tác"; "chẳng phải tác" "chẳng phải không tác", cũng là "tác", "không tác" nên lấy trước thâu nhiếp sau. Đã phá hai câu trước, thì hai câu sau sẽ phá."

Hỏi: "Nay, lẽ ra chỉ phá hai câu sau, vì sao lại bác bỏ cả bốn câu?"

Đáp: "1/ Vì muốn lấy trước thâu nhiếp sau.

2/ Vì muốn lấy hai câu trước so sánh với hai câu sau. Hai câu trước đã bỏ, thì so với hai câu sau cũng mất.

"Ngã" ở đời vị lai ... trở xuống, là một kệ thứ hai, tiếp theo, phá bốn kiến của đời vị lai."

Hỏi: "Vì sao chỉ dùng một kệ để phá?"

Đáp: "Vì 2 lý do: 1/ Vì muốn lấy câu trước để so sánh với câu sau.

2/ Vì nói về đời khác, kiến đồng, nếu phá kiến trước tức là phá kiến sau.

"Nếu lìa tức là người ... trở xuống, là vòng thứ hai, chỉ sự để phá tám kiến của hai đời, tức là hai khác nhau:

Đầu tiên, là phá bốn kiến của đời quá khứ. Lại, chia ra làm hai vòng:

1/ Căn cứ "tức" sự để phá bốn kiến.

2/ Căn cứ đạo lý để phá bốn kiến, đây là một cặp sự lý.

Lại, vòng đầu, căn cứ phá cuối cùng bốn kiến. Tiếp theo, là phá nghĩa vô thỉ, căn cứ căn bản để phá bốn kiến, nghĩa là một cặp gốc ngọn.

Lại, đầu tiên, phá bốn kiến của ngoại đạo. Tiếp theo, phá Tiểu thừa mê giáo, rơi vào bốn kiến, tức một cặp nội ngoại. Lại, đầu tiên, y cứ "người" để phá bốn kiến. Tiếp theo, là căn cứ "pháp" để phá bốn kiến, nghĩa là một cặp "người", "pháp", nên biết "đoạn", "thường" v.v.. có hai:

1/ “Người” đoạn, thường.

2/ “Pháp” đoạn, thường

Tức là sinh “không”, và pháp không trong Tiểu thừa.

Bốn kệ đầu, phá bốn kiến, tức là bốn khác nhau.

Nửa trên của kệ đầu, là nhắc lại, nói rơi vào lỗi thường: Bốn kệ trên nói đoạt phá, nói về “ngã” quá khứ không tạo ra “ngã” hiện nay. Kệ này, chia ra theo chiều dọc “Nếu quá khứ trời tạo ra người, trời, tức là “thường” ... trở xuống, là nữa kệ dưới nêu ra lỗi “thường”: người ngoài nói về quá khứ trời tạo ra người, tức là nghĩa “thường”, không cho nghĩa “thường” là lỗi, nên nửa kệ dưới nói lên “thường” có lỗi, nói lìa đã là thường, thường thì khắp năm đường, chung cho ba đời, làm sao có trời quá khứ sinh trong cõi người ư?

Nửa trên của kệ thứ hai, là nhắc lại nói có lỗi vô thường, nghĩa là nói lìa quá khứ khác với người hiện tại; lìa quá khứ không tạo ra người hiện tại. Nếu vậy, thì sẽ rơi vào vô thường!

Nữa kệ dưới đề ra lỗi vô thường: “Người ngoài đã chấp người, lìa “khác” thể, tức là lập nghĩa vô thường, không cho vô thường là lỗi. Nên nữa kệ dưới đã hiển bày rõ ràng về lỗi vô thường.”

Hỏi: “Vô thường có bao nhiêu lỗi?”

Đáp: “Có lỗi trong bốn kệ phá đời quá khứ ở trên. Lại, có lỗi không nối tiếp nhau, như văn này nói, tức là lìa xưa tự trụ ở xưa, không chuyển lên trời, làm người. Nay, người tự sinh vào ngày nay, chứ không phải người nối tiếp với trời, cho nên không có sự nối tiếp nhau.

Nữa trên của kệ thứ ba, là nhắc lại , nói rơi vào hai bên, vì người ngoài thấy trên có lỗi, nên nay nói vì lìa, người khác nhau, nên không “tức”, vì không phải chúng sinh khác, nên không khác, mà không biết nhân quả tiếp nối nhau không “tức”, không khác, bèn cho rằng phần vị trời vừa vẫn tồn tại ở phần vị con người. Lại tăng thêm, vì cũng tồn tại, nên tức là phần nữa lìa, nên thường. Lại tăng thêm, tức là vì nữa con người, nên vô thường. Phần vị trời vì tồn tại, nêu phần vị này là lìa. Phần vị con người lại gia tăng thêm, thì phần vị trời kia là người, cả hai phần vị người, lìa hợp thành một thân, đâu được như vậy ư? Vì thế, nên nữa kệ dưới, là bác bỏ thẳng.”

Văn xuôi chép rằng: “Một nữa trời là “thường”, một nữa người là vô thường: đây là căn cứ ở lìa để nói. Nếu căn cứ ở người, thì trái với trên, có thể hiểu.

Để tránh khỏi hai lỗi trên, người ngoài muốn cho lập nghĩa; nói dù trời có “ngã”, nhưng không ngại làm con người. Luận chủ nói nếu vậy

thì vì lìa có "ngã" nên là "thường"; vì làm con người, nên vô thường, cho nên nửa lìa, nữa người thì sẽ rơi vào hai lỗi: thường, vô thường.

Người Số luận và nghĩa của Quang Trạch, nói về nghĩa bù đắp nối tiếp, lìa diệt trước, người bổ xứ sau, đây là đồng với nghĩa của câu thứ hai."

Khai Thiện nói nghĩa chuyển biến nối tiếp nhau, tức là có hai lực. Trước, nêu thể diệt, không tạo ra con người, đây là vô thường. Lai, có bất diệt, chuyển biến tạo thành nghĩa của người sau, đây tức là "thường", đồng với nghĩa của câu thứ ba.

Kệ thứ tư dùng câu thứ ba ở trước để phá câu thứ tư, do người ngoài thấy lỗi của câu thứ ba ở trước, bèn muốn hợp thành một, vì lại tăng thêm, nên không phải "thường", vì vẫn tồn tại, nên không phải vô thường. Cho nên, nay, nữa trên của kệ, lại nhắc lại hai câu trước kia không thành.

Nữa kệ dưới, nói câu thứ tư cũng không thành.

"Lại nữa, nay, sinh tử vô thỉ ... trở xuống, là sinh khởi vòng thứ hai.

Căn cứ căn bản để phá bốn kiến. Đức Phật vì người Thanh văn, muốn cho họ chán lìa sinh, tử nên sinh tử xa dài vô thỉ, mà người bẩm thọ giáo không hiểu rõ, nghe nói đời quá khứ vô thỉ, bèn cho là "thường", nên nay, phá vô thỉ.

Quang Trạch nói: "Chúng sinh không có đầu; Bát nhã không có đáy, chỗ nào có bắt đầu ư?"

Khai Thiện nói: "Bắt đầu ở niệm trước tiên của Vô minh, mà nói vô thỉ, nghĩa là không còn bắt đầu nữa ở đây, gọi là vô thỉ."

Địa luận rằng: "Sinh tử vô thỉ, trái chân, khởi vọng. Vọng này đồng tuổi với chân. Chân đã vô thỉ, thì vọng cũng như thế.

Kệ này chính là phá vô thỉ, văn, chia làm hai:

1/ Phá vô thỉ, nói không có nghĩa "thường"

2/ Kệ thứ hai, vì dùng vô thường, nên so sánh phá ba câu (ba quan điểm) sau.

Ý bài kệ đầu nói: "Tìm nghĩa các pháp qua, lại thành, có thể có vô thỉ. Đã không có qua, lại, tức không có vô thỉ". Văn này nói rõ về nghĩa có pháp "không", trong giáo Tiểu thừa, lại là phá chấp giáo Tiểu thừa, khởi mê. Lại cũng được phá chấp vô thỉ của người ngoại đạo.

Kệ thứ hai, là nêu quan điểm (câu) đầu, so sánh phá ba quan điểm sau. Kệ trước là nói vì hợp với ba quan điểm "không", nên quan điểm sau là "không": đã phá vô thỉ rơi vào "thường kiến", cũng phá hữu thỉ

rơi vào “đoạn kiến”. Như thế, “vừa thỉ”, “vừa vô thỉ”, “không phải thỉ”, vô thỉ sẽ rơi vào hai kiến sau.”

Văn xuôi nói rằng: ““Hữu biên, vô biên v.v... trở xuống, là sinh ra phần thứ hai, phá bốn kiến đời vị lai: trước, phá bốn kiến đời quá khứ, thỉ chung kết hợp có ba vòng:

Một vòng của mười một bài kệ đầu, căn cứ vào lý để phá bốn kiến đời quá khứ. Tiếp theo, một vòng bốn kệ căn cứ ở sự nhầm phá bốn kiến đời quá khứ; hai kệ của một vòng sau, căn cứ vô thỉ để phá bốn kiến đời quá khứ.

Sở dĩ phải dùng ba vòng để phá, là vì gồm có ba nghĩa:

1/ Mười một kệ đầu được gọi là phá rộng; bốn kệ tiếp theo, nói phá ở giữa; hai kệ sau là phá tóm tắt, về thuật phá kiến, không ngoài ba vòng này. Ba vòng phá này đã “không”, thì các kiến đều diệt.

Lại, vòng đầu là căn cơ bực thượng, hễ nghe là ngộ. Vòng tiếp theo, là căn cơ bậc trung, lại nghe, mới hiểu. Vòng sau, là căn cơ bực hạ, phải qua ba lần nghe, mới rõ thấu. Vả lại, dù có ba vòng, nhưng kết hợp làm hai. Hai vòng trước, là phá kiến ngoại; một vòng sau, là trừ mê nội. Hai vòng đã phá trừ, thì các kiến đều dứt.

Nay, chín kệ phá bốn kiến đời vị lai, cũng được chia ra ba môn:

1/ Năm bài kệ đầu, phá hai quan điểm “biên, vô biên”

2/ Ba kệ tiếp theo, phá một quan điểm “vừa biên, vừa vô biên”.

3/ Một kệ sau, là phá “chẳng phải biên”, “chẳng phải vô biên”.

Đầu tiên, là phá rộng; tiếp theo, là phá ở giữa; sau, là lược phá, lại, rộng, lược hổ tương hiển bày.

Lại, hai quan điểm đầu là gốc trong gốc, nên phải phá rộng; quan điểm thứ ba là gốc trong ngọn, nên cần ở giữa để phá, quan điểm sau là ngọn trong ngọn, cho nên lược phá.”

Hỏi: “Vòng trước đã nói không có vị lai, đâu có khác với vòng hiện nay?”.

Đáp: “Trên đã nói về đời khác, do kiến đồng, nên dùng tương đương để so sánh qua, chứ không phải chính phá vị lai. Nay một vòng này là vì chính thức phá vị lai, nên trước kia, phá quá khứ đã có ba vòng; nay phá bốn kiến vị lai cũng tạo ra ba vòng để phá.”

Hỏi: “Phá bốn kiến của đời quá khứ có khác gì phá bốn kiến vị lai?”

Đáp: “Trước phá bốn kiến quá khứ, kết hợp làm ba loại: sáu kệ phá rộng quan điểm đầu; bốn kệ tiếp theo, phá quan điểm thứ hai ở giữa; một kệ sau, lược phà hai quan điểm sau. Nay, thì phân tích quan

điểm không đồng với trên, như trước đã giải thích. Lại, còn có nghĩa khác, văn tự làm sáng tỏ.

- Căn cứ năm kệ đầu, chia làm bốn:

1/ Nêu phá môn chương tà kiến

2/ Nêu môn chương chánh kiến

3/ Hai kệ tiếp theo, là giải thích môn chương tà kiến

4/ Một kệ tiếp theo, là giải thích về môn chương chánh kiến.

Đây là theo cách chia của Đại sư Nhiếp Sơn.

Lại, một ý được chia làm ba:

1/ Kệ đầu, là nêu chẳng phải biên, vô biên.

2/ Ba kệ tiếp theo, giải thích chẳng phải biên, vô biên.

3/ Tiếp theo, dẫn luận Tứ trăm quán để chứng minh chẳng phải biên, vô biên.

Ba kệ được chia làm hai:

1/ Kệ đầu, là nêu môn chương.

2/ Hai kệ giải thích về môn chương.

Đại ý của kệ đầu nói: "Hữu biên, vô biên đều không có đời sau. Hữu biên thì đồng với ấm, vì tận diệt, nên không có đời sau. Vô biên, tức là vì thân này không có đời sau nữa. Nay vì thật có đời sau, nên không phải biên, vô biên.

Kệ thứ hai, nói vì ấm và ấm làm nhân cho nhau, nên không phải đời nay, không phải đời sau. Vì sao? _ Vì ấm và ấm làm nhân cho nhau, nên không dứt, sở dĩ không phải biên, vì niệm niệm diệt, nên không phải vô biên, tức chánh kiến của Tiểu thừa.

Hai kệ tiếp theo, là giải thích về môn chương tà kiến, lại được chia làm hai:

1/ Kệ đầu, là nói: "Nếu ấm trước đã hoại, không còn sinh ấm sau nữa, thì có thể là hữu biên. Mặc dù ấm trước đã diệt mất, nhưng vì vẫn còn sinh ra ấm sau, nên không phải là hữu biên."

2/ Kệ tiếp theo, là nói: "Ấm trước không diệt, không nhân ấm trước mà sinh ấm sau, thì đây là "thường", có thể gọi là vô biên, mà thật ra thì không như vậy, nên không phải vô biên."

Văn xuôi chép rằng: "Thế gian có hai thứ: nay nói chúng sinh thế gian: Dù Tiểu thừa nói đủ hai "không", nhưng thường nói về "sinh không", vả lại, cõi nước có thể bị ba tai, làm cho tiêu hết, nhưng chúng sinh phần nhiều không chấp là "thường"; chúng sinh chuyển biến, như xoay theo chiếc vòng, chúng sinh phần nhiều chấp cho vòng quay tròn đó là "thường", nên phá nghiêng về chúng sinh.

Lại nữa, như thuyết trong luận Tứ bách quán đã nói v.v... trở xuống, là đây là sinh thứ tư, giải thích về môn chương chánh kiến.

Kinh Phú Pháp Tạng chép: "Bồ-tát Đề-Bà-soạn luận trăm bộ luận. Nay, người chú thích dẫn luận ấy để phá hai bên ở tương lai. Cũng có thể là Long Thọ tự dẫn để so sánh, chẳng hạn như luận Trí Độ quyển 18 của Bồ-tát Long Thọ, có kệ khen ngợi Bát nhã, do Pháp sư La, chỉ Lonh nho, La-hộ soạn, nhưng Long Thọ La-hộ Đề Bà là người đồng thời. Cho nên luận Trí Độ dẫn lời của La-hộ nói, ở đây dẫn lời của Đề-Bà, cũng có thể có riêng luận này. Nay, đã chưa rõ ý kệ, nói ý kệ nói người được pháp thuyết chân thật và người nghe thì sinh tử liền dứt hết, nên không phải nhất định vô biên. Không được ba sự, tức là không phải nhất định hữu biên."

Hỏi: ""Được" là sao?"

Đáp: "Người thuyết pháp kia, không có nói, không có bảo người nghe pháp không có nghe, không có được. Thể ngộ như vậy, tức là biên của vô biên. Trái với đây là biên mà vô biên."

Văn xuôi chép rằng: "Nay, sẽ lại phá ... trở xuống, là sinh phần thứ hai, phá quan điểm thứ ba.

Ba bài kệ được chia làm hai:

1/ Kệ đầu, là nhắc lại mà bác bỏ chung, tức là môn chương.

2/ Hai kệ chính thức phá, giải thích môn chương. Trong phần giải thích được chia làm hai:

1/ Kệ đầu, dực vào "người" để phá.

2/ Kệ tiếp theo, là căn cứ "pháp" để phá.

Dựa vào "người" để phá: nói về người, thì không nên một phần phá, một phần không phá. Không phá là "thường"; phá là vô thường. Một người thì không được "vừa thường", vừa "vô thường".

Kệ tiếp theo, căn cứ "pháp", dễ hiểu.

Văn xuôi chép rằng: ""Nay, sẽ phá v.v. ...trở xuống là sinh chương thứ ba, phá "chẳng phải hữu biên", "vô biên" thứ tư, văn dễ hiểu.

"Vì tất cả pháp không, cho nên v.v.... trở xuống, là luận có ba phần:

1/ Hai mươi lăm phẩm phá "người", "pháp" của Đại thừa, nói về quán hạnh của Đại thừa.

2/ Hai phẩm là phá "người", "pháp" của Tiểu thừa, nói quán hạnh của Tiểu thừa. Hai phẩm này đã phá xong ở trước. Nay, phần thứ ba, nói lại hạnh quán của Đại thừa, sinh khởi ý sau đầy đủ như phẩm đầu, hai kệ của được chia làm hai:

1/ Kệ đầu, lại nói rộng quán hạnh của Đại thừa.

2/ Kệ tiếp theo, suy công quy Phật. Lại, kệ đầu nói là khen "pháp". Kệ tiếp theo, là nói về khen "người"

Ý sau của kệ đầu: thuyết trên chưa nói tường tận. Nay, lược.

1/ Trước, Đại, sau Tiểu, nói Tiểu sinh ra từ Đại, nêu ra nghĩa sinh.

2/ Trước Tiểu, sau Đại, nói về nghĩa thâu nhập.

Sinh ra thì từ "thật", khởi "quyền"; thâu nhập thì thâu nhiếp "quyền" thuận với "thật", vì là đại ý của "quyền", "thật" thỉ, chung của Chư Phật trong mười phương ba đời.

Lại, dựa theo luận nhiếp Đại thừa, thừa có ba thứ:

1/ Tiểu thừa.

2/ Đại thừa.

3/ Nhất thừa.

Nhất thừa hơn hết. Hai phẩm trước, đã nói về quán hạnh của Tiểu thừa. hai mươi lăm chương nói về quán hạnh Đại thừa. Nay, một chương này, sẽ nói về quán hạnh Nhất thừa, tức là phá hết mê của ba thứ thừa, trình bày đủ giáo của ba thứ thừa. Vả lại, tự hai chương trước, chỉ phá các kiến của Đại, Tiểu thừa." Nay một bài kệ này phá chung gốc rễ của các kiến Đại, Tiểu thừa.

Hỏi: "Sao gọi là gốc rễ của kiến ư?"

Đáp: "1/ Người có khởi kiến, nghĩa là chúng sinh chín đường.

2/ Chỗ khởi kiến: các cõi nước tinh, uế.

3/ Lúc khởi kiến: nghĩa là ba đời.

Do ba thứ này có thể sinh ra các kiến Đại, Tiểu. Nay, trong phẩm này, đã nói ba thứ trên đây rốt ráo đều không , nên không khởi gốc rễ của kiến, vì rễ "không", nên các kiến không khởi.

Lại, sở dĩ sinh ra tiếp theo phẩm Tà kiến này, là vì Tiểu thừa phá "ngã" và "đoạn", "thường" v.v..., dù rằng đã xong, nhưng Luận chủ vẫn còn cho rằng không dứt hết, vì ở đây chỉ phá kiến chấp của phàm phu, chưa phá kiến chấp của Nhị thừa và kiến chấp của Bồ-tát, nên không nói lên bản hoài của Đại sĩ, nên lại dùng nước rốt ráo "không" của Đại thừa để rửa sạch các kiến, sao cho khi vừa thấy các kiến, thì tất cả đều dứt không còn sót.

Lại, trên đây, đã phá tà kiến của Đại, Tiểu kẻ mê "hoặc" bèn khởi lên hai tâm tà, chánh, với hai ý niệm Đại, Tiểu nên nay nói: tà, chánh bình đẳng, Đại, Tiểu không hai, mới thâu nhiếp được lý cùng cực, nên nói kệ này.

Lại nói pháp có hai: trước lược, sau rộng, vì để hiểu nghĩa, trước rộng, sau lược vì để cho dễ giữ gìn, cho nên nay, nhằm bảo cho biết được dễ giữ gìn nên sau cùng nói về "pháp không" của Đại thừa.

Kệ, được chia làm hai:

1/ Câu đầu, là nêu tất cả pháp "không", nghĩa là về mặt không gian, trùm khắp vạn pháp, về thời gian, thì nghiên cứu tận cùng hai mươi bốn quan điểm rốt ráo đều "không", tức là làm rạng rỡ chánh.

2/ Ba câu tiếp theo, nói về phá tà.

Câu đầu, nói không có kiến chấp khởi lên. Tiếp theo, là nói không có chỗ khởi kiến, thời gian khởi kiến, và người khởi kiến.

"Đại Thánh chủ Cù-đàm v.v... trở xuống, là phần thứ hai suy công về Phật. Sở dĩ suy công là vì trên đây, phá không gian vạn pháp, nghiên cứu cùng tận thời gian bốn quan điểm. Chúng sinh cho rằng, do Long Thọ tự soạn luận chứ không phải lời nói chân thành của Phật, bèn không sinh tâm tín thọ đối với Luận này. Vì thế, nên nay suy công về Phật, nói các phá trên đây, đều là thuyết do Phật nói, chứ không phải ta. Nếu không sinh lòng tin, là không tin Phật.

Hai là, giải thích chung quán của Đại, Tiểu thừa và ý phá tà kiến. Nói trên đây, lập ra phá này, chỉ là Phật phá tà kiến mà thôi, chẳng có vật để phá. Như Trăm luận nói: "Người ngu cho rằng, sóng nắng là nước, người hiểu biết bảo rằng đó chẳng phải là nước, vì phá tưởng nước, chứ thật ra không có nước để phá."

Ba là: kinh có phần tựa, phần chánh, phần lưu thông. Nay ảnh hưởng kinh Đại thừa cũng nói ba nghĩa:

1/ Nêu tông chỉ, khen ngợi, tôn kính.

2/ Về sau, soạn luận, phá tà, bày chánh.

3/ Phá tà rồi, lại khen ngợi, tôn kính.

Kệ được chia làm hai:

1/ Khen ngợi

2/ Tôn kính

- Khen ngợi được chia làm hai:

1/ Khen người.

2/ Hai câu khen pháp

Cù-đàm: Hán dịch là Nê độ, tức là họ có hai nhân duyên:

1/ Tiên tổ của Thích ca làm vua, chán đời xuất gia, thờ vị tiên Cù-đàm. Người thời bấy giờ, tôn là Đại Cù-đàm, do tư chất làm Tiểu Cù-đàm, tức theo họ của thầy.

2/ Tiểu Cù-đàm bị hại, về sau, Đại Cù-đàm trộn đất sét với máu,

chia làm hai phần, mỗi phần liền sinh ra nam, nữ. Do nhân duyên này, cho đến nay, có tên gọi họ Cù-đàm."

Hỏi: "Vì sao không gọi là Thích ca mà gọi là Cù-đàm?"

Đáp: "Vì Cù-đàm là họ gốc."

Nói tóm tắt năm kiến và sáu mươi hai kiến: Đây là nêu thiên về kiến của ngoại đạo, nhưng Nhị thừa và Đại thừa có đối tượng chứng đắc, đều là tất cả kiến.

■

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 151

THẬP NHỊ MÔN LUẬN SỚ

SỐ 1825

(QUYỂN 1 → 6)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1825

BÀI TỰA SỚ LUẬN THẬP NHỊ MÔN

Ngày 27 tháng 6 niên hiệu Đại Nghiệp năm thứ tư, làm lời sớ luận này để giảng giải. Bài tựa này lý sâu sự rộng, lời ít nghĩa nhiều, phải hiểu sơ lược sáu điều mới có thể đọc:

1) Phải thấy sâu ý luận.
2) Tinh phá chungp Hoa.
3) Hiểu Bát-nhã
4) khéo xem xét Già Trang.
5) Nghiên cứu nhiều sách Nho.
6) Khảo chế văn chương.

Xưa Ta đã soạn ba bộ luận lời văn sâu mầu chân chính, tựa do người khác làm không phải ta giải thích, nhưng Sư mỗi lần giảng thường đọc bài tựa này. Thế mà những người ít hiểu biết phần nhiều hiểu một cách sai lầm. Cho nên, ta trình bày sơ lược cương yếu ban cho mọi người.

Bài tựa chia làm sáu phần:

1) Nêu Đại tông;
2) Giải thích đề mục.
3) Trình bày ý của người soạn luận.
4) Ca ngợi công năng của luận.
5) Tán thán lợi ích của luận.
6) Sự khiêm nhường của tác giả.

NÊU ĐẠI TÔNG

Từ “chiết trung Thật tướng” trở xuống là phần Đại tông. “Chiết trung” là bẻ vật cho bằng nhau, gọi là chiết trung. Kinh Thư chép: vài

lời nói có thể bẻ gảy ngọc”. Luận này nói pháp vạn hóa sinh tử Niết-bàn tức là thật tướng, cho nên nói chiết trung thật tướng .

Sở dĩ nói lời này vì gồm có hai ý: (1)- Muốn ca ngợi luận này. (2) Chỉ trích người khác. Người khác gồm có bốn hạng người đều nói thật tướng đồng thời chiết mà không trung.

1) Đạo thế tục đều là pháp bất tịnh an nhà giữ nước, chẳng phải chiết trung thật tướng.

2) Chín mươi sáu pháp ngoại đạo muốn nói đạo mình là chân, đó đều luống dối chẳng phải là thật tướng cho nên chiết mà không trung.

3) Năm trăm Luận sư Tiểu thừa, mỗi vị đều chấp tướng các pháp có tướng nhất định, không tin các pháp rốt ráo là không. Đó cũng là nói thật tướng mà không chiết trung.

4) Thí như trong kinh Phương Rộng các người học Đại thừa có chỗ đắc, tuy tin rốt ráo là không nhưng kẻ độn căn tự hại. Nếu không khéo dùng chú thuật, không kheo bắt rắn độc thì bị chấp không làm hại. Đó cũng là chiết mà không trung, cho nên chỉ trích người khác. Nay khen ngợi ngài Long Thọ vì luận này nói thật tướng mà là chiết trung, cho nên nói chiết trung thật tướng.

Hỏi: Thế nào là thật tướng?

Đáp: Từ Tăng Duệ về sau giải thích gồm có mười bất, đó là: không trong, không ngoài, không người, không pháp, không duyên, không quán, không thật, không hư, không được, không mất. Cho nên gọi là thật tướng, phép tắc chủ yếu của đạo tràng: Thật tướng là cảnh sở quán, đạo tràng là tuệ năng chiếu. Không phải thật tướng không lấy gì sinh thực thật, không phải thực thật không lấy gì để chiếu thật tướng. Tuy cảnh trí rõ ràng nhưng thật duyên quán đều vắng lặng. Hai câu này không lý nào không bao gồm, không lời nào không thâu nhiếp. Thập Nhị Môn và Trung Luận tên bộ tuy khác, nhưng bài xích bệnh để hiển bày đạo nghĩa ấy rất giống. Thật tướng tức là Trung đạo, đạo tràng nghĩa là chánh quán. tuyên bày ở miệng cho đó là luận. Lại nửa, thật tướng tức là thật tướng Bát-nhã. Quán chiếu đạo tràng, tức là quán chiếu Bát-nhã; tuyên bày hai tức này nghĩa là văn tự Bát-nhã. Lại nửa thật tướng tức là cảnh giới Phật tánh, Đạo tràng nghĩa là quán trí và tánh quả Bồ-đề. Quán đã rõ thì vắng lặng tức là quả. Tánh quả, nói có bốn tức là trình bày không cảnh, không quán, không trí, không đoạn đó là chánh tánh Trung đạo. Cho nên ngồi đạo tràng thấy Phật tánh mới được thành Phập, trình bày ở đây để giải thích.

Hỏi: Vì sao nói đạo tràng lại nói yếu quỹ?

Đáp: Trong phẩm pháp của Trung Luận chép: "Đắc thật tướng có ba loại, đó là người của Ba thừa".

Kinh Niết-bàn chép: "Thấy Trung đạo có bốn phẩm. Hạ trí quán nên được Bồ-đề của Thanh văn cho đến Thượng thượng trí quán nên được Bồ-đề của Chư Phật".

Nay muốn chọn lựa hai thừa kia (Thanh văn, Duyên giác), hàng Nhị thừa chưa thấu hiểu cùng tột cội nguồn của thật tướng, hàng Bồ-tát mới hiểu rõ lý này, nên nghiêng về nói đạo tràng, yếu quỹ.

Nói phép tắc thật tướng gồm có ba luận. Sự rộng lớn của vô úy; (2). Trung luận xử trung; (3) Sơ lược luận này.

Lời nói tuy giản lược nhưng là chỗ quan trọng để vào đạo tràng. Có các luận Đại thừa nói rộng khó tìm hiểu. Luận này lời văn giản lược hiển bày yếu chỉ, cho nên nói là yếu.

Sư Tăng Duệ lại nói: Ngộ thật tướng nên được hai lợi ích: (1) Sáu đường trở về một tông, Ba thừa đổi dấu vết nghĩa là không phiền lụy nào mà không đoạn tận; (2) Trở về đạo tràng, tâm hướng đến cõi Phật, nghĩa là các đức đều viên mãn tức là việc này.

Lại nửa, thật tướng là tên khác của Như như, nghĩa là cảnh như như, còn đạo tràng là trí như như. Hai điều này tức là hai Pháp thân, trình bày hai loại này gọi là ứng hóa. Phẩm "Hiện ra ánh sáng vàng", nói ba thân thật tướng trong Nhiếp Luận tức là Pháp thân. Chiếu đạo tràng nghĩa là Ứg thân. Nói hai nghĩa này nghĩa là ứng thân hóa độ bên ngoài. Lại nửa, thật tướng tức Niết-bàn vốn có, chiếu đạo tràng tức là nghĩa ban đầu vốn có. Tất cả đều là trong không có danh tướng mà miễn cưỡng giả lưỡng gọi là tướng, tùy theo chỗ lập danh. Nay chỉ bày sự thâm sâu của luận này, cho nên lược nêu các nghĩa. Lại nửa, luận này giải thích chung giáo nghĩa Đại thừa, thu nhiếp tất cả nghĩa, đầy đủ tất cả.

Hỏi: Người viết tựa nương vào văn nào mà nói như vậy?

Đáp: Ở sau nói phần lớn họ hiểu nghĩa sâu sắc cái gọi là không, tức là thật tướng. Thông đạt nghĩa này, thì đầy đủ sáu pháp Ba-la-mật không có chướng ngại, gọi đó là Đạo tràng.

GIẢI THÍCH ĐỀ MỤC:

Từ "Thập nhị..." trở xuống là phần thứ hai, giải thích ba chữ của đề mục.

Thập nhị: Là nói chung cho mười hai môn của các kinh, nhằm trị bệnh phiền não.

Chi: nghĩa là phân biệt, đó là sự khác nhau của mười hai môn, mỗi môn có một khoa riêng, lại có các nghĩa khác mà văn sớ đã thuật.

Môn: Khai thông tất cả không có gì trệ ngại.

Mượn mười hai ngôn giáo để mở bày diệu lý của thật tướng, thông hành quán tâm của người. Các nghĩa khác văn sớ đã trình bày. Nói điều này là để giải thích luận. Cùng tận nguồn gốc là cùng tột cội nguồn của Ba thừa. Cội nguồn chỉ có một, xưa phương tiện nói có ba, đối với khác là chưa tìm được cội nguồn của nó nên nói có ba. Nếu xét cho cùng chỉ có một nguồn. Nên kinh Vô Lượng Nghĩa chép: "Từ một pháp sinh vô lượng nghĩa". Một pháp ấy tức là vô tướng như thế vô tướng bất tướng gọi là thật tướng. Kinh Pháp Hoa chép: "Đối với một Phật thừa phân biệt nói thành ba". Kinh Niết-bàn chép: "Đó là một vị thuốc, hễ nó đến chỗ nào thì có sáu thứ vị cho đến cũng có vị của ba thừa". Tất cả đều là nói một nguồn. Nói tận cùng lý của nó. Trên đây là khiến ba thừa trở về cùng một vết. Nay khiến sáu đường về một tông. Luận này đã giải thích đúng đắn Nhất thừa khiến chúng sinh chín đường cùng thành Phật đạo.

Hỏi: Phá ba thừa vì sao nói cùng tận nguồn? Bỏ sáu đường mà nói cùng tận lý?

Đáp: Nguồn và lý tuy tên khác mà cùng một thể. Từ một nguồn có ba dòng. Các học giả của Ba thừa chưa thấu rõ cội nguồn nên nói có ba thừa là khác nhau. Nếu theo dòng tìm về nguồn thì biết chỉ có một nguồn, vì thế bỏ dòng để trở về nguồn. Sáu đường đã mất đường, nên ở đây nghĩa trái với lý, vì thế cần nói tận lý.

Lại nửa, hiểu rõ cội nguồn của nó bác bỏ sai lầm của bậc Thánh, rõ hết lý của nó để phá mê mờ của phàm tình. Đó chính là khiến cho tỏ ngộ không phàm, không Thánh, không sanh tử không Niết-bàn... Truy đến cùng cội nguồn của nó để trừ bỏ nội mê. Hiểu rõ lý của nó phá chấp bên ngoài nghĩa của các luận sư chưa tìm về gốc, nên có năm trăm bộ khác nhau. Nếu có cội nguồn thì biết lý chỉ có một. Chín mươi sáu ngoại đạo tự cho minh được lý, nên các dị đạo lăng xăng. Nếu được tận lý thì các chấp khác nhau dứt.

Lại nửa, có được cội nguồn của nó để những người phá học Đại thừa chấp có sở đắc, tận lý thì bác bỏ những người học Tiểu thừa. Vì chưa tận lý nên có Tiểu thừa mà thôi. Nếu tận lý, lý đã không hai, thì đâu có Đại thừa, Tiểu thừa. Song, vốn đối lại với dòng khác nên nói một mà thôi. Nếu bỏ khác chỉ còn một cho đến năm trăm bộ đều do chưa nguồn cùng chưa tận lý. Ta nên quán sát sâu sắc ý này mới thấy tâm của người làm bài tựa. Nếu một lý không cùng tận thì hai câu trên

nêu lên hai môn. Nay giải thích hai môn. Vì không rõ lý nên có sáu đường, hoặc thú hướng trái nhau: “hoặc” làm mê, “lý thú hướng, nghĩa là mê một đường nên thành sáu đường. Không rõ một nguồn thì nhiều đường rối rắm. “Chúng” nghĩa là nhiều, đồ tức là đạo. Vì người không rõ nguồn nên có ba thừa, khác đạo, cho đến năm trăm bộ. Rối rắm là nghĩa mở rộng thêm. “Thù trí chi tích giả”: “thù” là khác, “trí” là lý, “tích” là dấu vết. Tức là dấu vết của Ba thừa tiêu tan, làm sao vẫn được thành Phật.

Hỏi: Vì sao ở đây giải thích chữ “Luận”?

Đáp: Nếu giải thích trực tiếp thì, khi ta nói chuyện với nhau tức là luận. Nhưng nay sư Tăng Duệ giải thích ba chữ ba ý để nói rõ nó. Nếu giải thích mười hai, lấy đại ý các số đó mà giải thích, thì nghĩa là mười hai môn này trừ được tất cả bệnh, hiển bày tất cả giáo nghĩa, trình bày tất cả lý, khai phá tất cả quán. Cho nên đó là một con số tròn đầy, vì thế nói có mười hai môn.

Thứ đến giải thích môn huấn danh là y vào chữ mà giải thích. Nay giải thích luận lấy ý của luận và công năng của luận để giải thích luận, chẳng phải huấn danh (giải thích ngữ nghĩa) mà giải thích. Vì sao biết như thế? Vì người soạn luận muốn hiểu rõ nguồn gốc thấu suốt nghĩa lý, nên biết đó chính là giải thích ý và công năng của luận.

ĐẠI Ý CỦA NGƯỜI TẠO LUẬN:

Từ “Thù trí chi bất di” trở xuống là phần thứ ba, nói về đại ý của việc tạo luận. Có ba ý: Thứ nhất, nói chuyện nguyên do của việc tạo luận; thứ hai, nói rõ việc tạo luận, thứ ba, nói lợi ích của việc tạo luận.

Bồ-tát ban đầu lập nguyện lớn muốn cho chúng sinh chín đường đều quy về một mối. Nay nắm giữ ba thừa chấp chặt sáu đường, há không lo sao? Đó là lý do khai mở con đường giải thoát của ngài Long Thọ. Xưa là bi tâm nay là bi sự, lại xưa là bên trong đầy ắp tình thương, nay là phương tiện bên ngoài cứu giúp chúng sinh. Đó chính là lời thổ lộ của người làm luận. Có hai điều: (1) Nói chung mười hai môn; (2) Chính nói về soạn luận.

“Xuất” nghĩa là khiến cho sáu đường ra khỏi phần đoạn Ba thừa, lìa biến dịch, cùng tránh khỏi hai thứ bị nhà lửa thiêu đốt, nên nói xuất. “Xuất” chắc chắn có nguyên nhân. Vì thế lấy mười hai môn làm con đường siêu xuất. Giả lập ra con đường này để vượt qua, lập ra mười hai môn để sửa đổi cho đúng.

Trước nên chung nguyên nhân mở ra con đường, nay trình bày sự

việc của con đường. Sáu đường ba thừa đều là mất đạo, cho nên xứng với tà. Vì muốn diệt sạch tà mê nên lập mười hai môn đế sửa đổi cho đúng. Ba thừa, sáu đường là con đường tà, nay mười hai môn là con đường chánh.

Hỏi: làm sao khiến cho sáu đường trở về một tông?

Đáp: Có ba rốt ráo không như Bách Luận đã nói: (1) Sáu đường xưa nay vắng lặng nên rốt cuộc không có sáu đường. (2) Luống dối nên không có sáu, sáu nghĩa là sáu đường, cũng không có sáu đường. Như người khát thấy sáu dòng nước ở trong hỏa hoạn, thật ra không có sáu đường. (3) Chư Phật, Bồ-tát tùy theo sáu nói sáu, cũng không có sáu đường.

Như theo người thấy nước nói có sáu dòng, thật ra không có sáu dòng. Để cho chúng sinh ngộ sáu đường vốn không sinh nên sáu đường trở về một tông. Ba thừa đi theo phép tắc, Nhị thừa phân tích pháp vì chưa ngộ được pháp vốn không, Bồ-tát tuy biết pháp vốn không nhưng vẫn chưa cùng tận. Nay luận này hiển bày chỗ hành xử của Chư Phật rốt ráo là không, giúp cho người Ba thừa rõ rõ biết rốt ráo.

Trong các môn đều gọi là rốt ráo không. Luận Trí Độ chép: "Rốt ráo không là việc làm của Chư Phật". Hỏi: Thế nào là mở đường, lấp đường?

Đáp: Có hai loại lấp: (1). Sáu đường mê muội; (2) Chấp trước vào học giáo. Nay trừ bỏ hai loại này nên mở rộng mười hai con đường, theo mỗi đường đều vào được thật tướng, chấn chỉnh lại tà đạo dùng mười hai pháp môn này thì tất cả đều được cùng tận.

Tiếp đến là thuyết minh về việc tạo luận: Bao gồm năm chuyển mười không, đó là không trong, không ngoài, không pháp, không nhân, không duyên, không quán, không hư, không thật, không được, không mất. Lời của Luận, sắc sảo ý thâm sâu, văn súc tích lý dồi dào, trừ tất cả các bệnh, hiển bày tất cả giáo nghĩa, thông suốt tất cả lý, không có duyên nào không lợi ích.

Nay phá bệnh bên trong: Bệnh thì muôn mối lấy có - không làm gốc, lại nói là gốc làm chương Trung đạo. Như lai thường nương vào hai đế nóipháp. Vì chúng sinh không hiểu được nhân duyên hai đế có hay - không, nên thành hai bệnh có - không. Hai đế bao gồm tất cả giáo nghĩa, thu nhiếp tất cả các mê mờ của hai đế. Lại nửa, Tiểu thừa phần nhiều chấp trước bệnh có, Đại thừa kẹt vào bệnh không. Lại, phàm phu chấp có, Nhị thừa chấp không. Lại, người nặng về ái thì chấp có, người chấp nhiều thì chấp không. Vì thế luận này phá bỏ cả hai bệnh.

Hỏi: Chỉ phá có - không hay nói về có-không?

Đáp: Đầy đủ cả hai nghĩa. Đầu tiên là phá có - không, rồi mới trình bày có - không. Nên văn sau chép có hai đế, tức là việc này. Lại nói: chỉ giải thích không, trình bày đệ nhất nghĩa. Thông đạt không thì thông đạt Đại thừa. Đầy đủ sáu độ gọi là thế đế.

Hỏi: Thế nào là kiêm - xướng?

Đáp: Kiêm có ba loại nghĩa: 1/ Trước phá có sau phá không gọi là kiêm. 2/ Trình bày thế đế lại trình bày chân đế nên gọi là kiêm. 3/ Phá tất cả bệnh, hiển bày tất cả giáo, thông suốt bản hoài của Bồ-tát, nên gọi là kiêm.

Xướng cũng có ba nghĩa: 1/ Bệnh có - không đều trừ nên gọi là xướng. 2/ Giáo nghĩa hai đế đều thông suốt nên gọi là xướng. 3/ Thấu suốt tâm Bồ-tát, Chư Phật tức là xướng.

Sự tận ở có - không thì mất công năng đấng tạo hóa. Trước đã phá nội mê nay bác bỏ ngoài chấp. Luận này điều chính yếu là phá trừ bên trong, nên trước phá bên trong sau bác bên ngoài. Cho nên kệ sau trừ bỏ bên ngoài. Đấng tạo hóa: Trang Tử nói: "Ảnh nhân vọng lượng, ảnh do hình, hình nhờ tạo hóa". Tạo hóa không biết nguyên nhân, nay nhờ vào sự bài xích Trang Chu của Trung Quốc để phá ngoại đạo của Thiên-trúc, bởi vì Trung Quốc không có ngoại đạo riêng. Lại nửa, trong một lời nói, đây kia đều mất, nên bác đây quở kia.

Hỏi: Luận này chỗ nào phá đấng tạo hóa?

Đáp: Tác giả phá trời Tự tại chính là việc này. Vì trời Tự tại có thể tạo hóa vạn hóa nên gọi là tạo hóa.

Hỏi: Vì sao phá trời Tự tại?

Đáp: Vì có và không là gốc của sự mê mờ bên trong, tạo hóa là cội gốc của sư chấp trước bên ngoài. Cho nên chặt gốc thì thân cành tự khô héo.

Hỏi: Vì sao sự tận ở có - không thì mất công năng của tạo hóa?

Đáp: Phá có - không chẳng phải chỉ trừ được bệnh bên trong, mà tạo hóa cũng bị hủy diệt, đồng với nghĩa làm mất đi công năng của tạo hóa. Người mê mờ chấp trời Tự tại tạo hóa muôn vật nên cho là công năng lớn lao. Nay phá trừ nó, trời Tự tại không thể tạo hóa, nên nói là Lý cùng cực, ở hư không nên gọi là pháp vô ngã mất ngã ở hai mé, phá người khiến được người vô ngã. Trước đã trừ bỏ hai pháp trong ngoài, nay phá trừ hai người trong ngoài, tức sinh người -pháp đều không. Vì vậy trước phá pháp sau phá người . Văn luận cũng . Cho nên văn sau nói hai pháp hữu vi, và vô vi đều không, huống gì là ngã. Lại nửa, trước

các môn phần nhiều trừ pháp, đến "Tác giả môn" mới chính thức phá người . Vì vậy, nói trước pháp sau người . Pháp gốc người ngọn, pháp khó người dễ, pháp trong nhân ngoài. Ngoại đạo chấp người bên trong, đa phần chấp pháp vì thế chính là phá bên trong phụ là phá bên ngoài. Lại nửa, nếu quán thứ lớp các môn thì trước nói về người không, sau nói về pháp không, nay y cứ vào thuyết môn . Lại, Tiểu thừa đã biết không có người, vẫn còn chấp có pháp, không thể bỏ Tiểu hướng đến Đại. Nay muốn họ bỏ Tiểu nhập Đại nên trước phá pháp sau trừ người. "Hư vị" là thật tướng, là tên khác của chân như pháp vị. Nay nói pháp hữu vi, vô vi rốt ráo là không, rõ về lý cùng tột chính tại ở cái không này. Cho nên nói rằng: Lý cùng cực là hư vị. Cái ngã của nội đạo ngoại đạo đều trừ bỏ, nên không còn ngã ở hai bờ mé. Lại, trước phá pháp hữu vi và vô vi là không thì ngã của vô vi và ngã của hữu vi cũng không, nên nói: "Không còn ngã ở hai đời". Lại nửa, ngay ấm lìa ấm đều là hai bờ mé; ngã và ngã sở gọi là hai bờ mé.

Tiết thứ ba không còn ngã ở chỗ quên nơm.

Trên, tuy trong ngoài đã trừ, người pháp đều phá nhưng chỉ là phá lập vẫn chưa phá phá, chỉ là duyên tận quán vẫn chưa quán tận duyên. Nay muốn phá và lập đều vắng lặng, duyên và quán đều yên tĩnh, nên có một đoạn đối nhau này.

Hỏi: Duệ sư lấy văn nào lập nên ý này?

Đáp: Sau môn ba thời chính là nói về phá phá. Như thế trước nói trừ lập, nêu ý này là của bài tựa.

Lạc thuyên: Lạc là tên khác của trừ, mất, cho nên cũng là mất nơm trừ nơm v.v... Hễ muốn phá trừ ngã sở phá thì cần phải phá trừ hết nơm, nếu năng phá không mất thì phá không cùng tận. Cho nên nói: "Không còn ngã ở chỗ mất nơm". Vật để bắt cá là nơm, vật bắt thỏ là lưới.

Hỏi: Vì sao lấy năng phá làm nơm?

Đáp: Luận chú sở dĩ lập mười hai môn, là ngôn giáo năng phá, vì muốn phá trừ các bệnh như chúng sinh, ngã, nhân v.v.... Cho nên dùng giáo năng phá làm nơm. Như được cá rồi không cần nơm, bệnh lành không cần giáo. "Nơm mất còn di ký": là giải thích quên lý do của năng phá. Nơm, năng phá sở dĩ được trừ, cần phải quên chỗ nương nhờ của nó. Vốn nhờ vào nơm năng phá trừ được bệnh của sở phá. Lẽ nào, có thể còn có thể nương nhờ ư! Nhất định phải quên chỗ có thể nương nhờ thì chỗ phá mới thanh tịnh. Di là tên khác của "vong" (quên). Ở đây dùng sách của Trang - Chu nói sẽ trở về quên chỗ nương nhờ của nó.

Nơm và ngã đều quên mới có thể gần như thật. Phá và lập đều quên, duyên quán đều vắng lặng mới có thể gần với thật tướng các pháp, cơ hồ là gần.

Đối thứ tư là cơ hồ đối thứ tư thật thì hư thật đều sâu xa. Ý trên trừ cái hư của năng phá sở phá, nay lại dứt cái thật chẳng phải năng phá chẳng phải sở phá.

Đối thứ năm, được mất không bờ mé, ý hoặc: nghĩa là năng phá và sở phá là hư, duyên và quán đều vắng lặng là thật thì hai cái còn là mất, hai cái mất là được. Bệnh hư thật trừ bỏ, niệm được mất liền sinh nên tiêu tan cả. Sâu xa mà không bờ mé. Từ đâu bài tựa đến đây ngài Long Thọ đã năm lần chuyển phá bệnh để mở đường, đó là chủ ý của người tạo luận.

Nói về lợi ích: Được lợi ích có hai: 1/ chỗ lìa được lợi ích; 2/ Chỗ được lợi ích. Chỗ lìa thì tất cả ràng buộc đều vắng lặng; chỗ đắc thì tất cả công đức đều viên mãn. Tất cả ràng buộc đều vắng lặng không thể là có, tất cả công đức đều viên mãn chẳng thể là không, tức là pháp thân Trung đạo được lợi ích lớn.

Hỏi: Duệ sư dựa vào văn nào để ca ngợi?

Đáp: Văn dưới nói: Lại nửa, năng trừ khổ lớn và được việc lợi ích lớn, nên gọi là đại, tức đắc lìa văn. Trong lìa lợi ích có hai lìa, trong đắc lợi ích có hai đắc. Hai lìa là: 1/ Lìa sáu đường; 2/ Lìa Ba thừa. Trong mỗi thứ đều dùng lời trong sách của đạo Nho để hiển bày nghĩa của Phật pháp. "Tháo thứ" là lời trong sách Nho. "lưỡng huyền" là lời của Già Tử. Quên tháo thứ ở lưỡng huyền, Luận Ngữ chép: "Tháo thứ chẳng phải như, nói nín không chừng đổi, cử chỉ trái với nghi quỹ nên nói tháo thứ". Nhờ vào đây nói sáu đường trở về một tông lưỡng huyền: Già Tử nói: "Huyền rồi lại huyền là Pháp môn các diệu. Nhờ vào lời này năm chuyển trước mắt mới từ trong và ngoài đều trừ sạch, rốt cuộc được mất không bờ mé, nghĩa là trùng huyền làm tiêu tan điên đảo hoạn nạn, thay đổi dấu vết Ba thừa nhất trí. Đó là lợi ích của Bậc Thánh. Nhất trí, Già Tử có nói được một, nên nói trời được một vì trong sạch, đất được một vì an ổn, vua được một vì trị vì thiên hạ. Lại nửa, đó chính là một đường thanh tịnh của Pháp Hoa vậy. Điên đảo hoạn nạn, cũng rút ra từ Luận Ngũ, tức là sách Nho . do vậy không có ba thừa để gọi là ba, nghĩa là điên đảo mà thôi, tức là thay đổi dấu vết của Ba thừa.

Được lợi ích thứ hai, trong phần lìa trước đều nhờ vào lời trong sách bên ngoài. Nay trong phần đắc đều dụng việc của giáo pháp.

Thứ nhất nói về lợi ích của quả Đại thừa. Thừa là xe báu thẳng

đến, đạo tràng là chứng. Năm thừa tức là đến, chẳng phải nương nhân đến quả. Cho nên nói: Chư Phật làm chỗ nương cho các bậc đại nhân nên gọi là đại. Câu sau nói về ích lợi của nhân Đại thừa. Luận sau chép: Ngài Văn-thù, Di-lặc v.v... là chỗ nương cho các bậc Đại sĩ, gọi là nhờ văn được lợi ích.

CA NGỢI CÔNG NĂNG TO LỚN CỦA LUẬN:

Có hai vấn đề. Từ "Khôi khôi yên..." trở xuống là phần thứ tư, ca ngợi công năng của Luận. Trước là tán thán về lợi ích đương thời, kế đến ca ngợi lợi ích đời sau có được. Trước nói luận này ban đầu thịnh hành ở Thiên-trúc. Kế đến nói về luận này lưu hóa đến Trung Quốc. Tức là hai thời trước sau được lợi ích, hai nơi Thiên-trúc và Trung Quốc đều được lợi ích. Trong phần một lại có hai: Trước khen trí đế của luận chủ; kế là nói về chúng sinh được lợi ích. "Khôi khôi yên": xưa Trang - Chu mỗ bò dụ cho hai trí. Đầu bếp mỗ bò không thương tổn đến da, mà toàn thân bò được mở ra, thân bò liền không, cho nên Ngoài Thiên nói: đầu bếp trong hai mươi năm hoàn toàn không thấy bò tức thân thể của bò là không. Ngài Long Thọ dùng phương tiện Bát-nhã không hoại giả danh, nói tất cả pháp tức rốt ráo không, như không làm thương tổn đến da không hoại sự lành lặn. Nhị thừa phân tích các pháp nói là không, tức làm thương tổn da, hoại sự lành lặn, mà nói "hư nhận": tức Bát-nhã là không, dùng tuệ quán sát tất cả pháp đều rốt ráo không. Lại trong sách chép: "hư nhận: Dao đến giữa hư không của bò là hư nhận, tức là trí tuệ chân thực thật tất cả pháp không". Lại giả đây là mũi nhọn giống như phá sự lành lặn làm thương tổn da, nên gọi là hư nhận (mũi nhọn giả). "Vô gián": là khoảng cách vô gián của hư không. Khôi khôi là lớn. Nên sách chép: "lưới trời lồng lộng thưa mà không lọt". Do việc này, nên người khác thấy thân bò thật có, đầu bếp thấy được nghĩa không. Nghĩa này rất lớn, nên nói là "khôi khôi".

Hỏi: Ở đây khen vật gì?

Đáp: Bò là dụ cho thế đế, thân bò đều không là dụ cho đệ nhất nghĩa. Không hại bò mà thành không, không hoại giả danh mà nói thật tướng. Cho nên nói cả hai đế chính là nói đệ nhất nghĩa đế. Mũi nhọn dụ cho tuệ nhãn chân thật của Bát-nhã. "Tấu Hy Thanh ư vũ nội": Xưa, bão Tử lắng nghe âm thanh mà không nghe được nên gọi là hy thanh", tức là giáo nghĩa của hai đế. Nói khắp đại thiên thật không có gì để nói, há có thể có tâm mà nghe, có thể nghe được? Cho nên nói pháp là không nói, không chỉ bày, người nghe pháp thì không nghe không đắc.

Kinh Tượng Pháp Quyết Nghi chép: “Như lai từ đêm mới đắc đạo đến lúc Niết-bàn không nói một câu”, há chẳng phải hai đêm thường nói không có một chữ để nói? Hay sao?.

Trước nói về đệ nhất nghĩa nay khen thế đế. Trước khen ngợi trí tuệ chân thật nay khen phương tiện. Cho nên gồm có bốn nghĩa là hai trí và hai đế. Đây chẳng phải chỉ khen trí đế của Long Thọ, mà nói chung trí đế của Chư Phật ba đời mười phương đều như . Trên dưới của trời đất gọi là “vũ”. Từ xưa đến nay gọi là “trụ”. Nghĩa là đại giáo đầy khắp mười phương.

Được lợi ích thứ hai là đưa người qua khỏi bến mê. Trước được lợi ích, kế đến lìa lợi ích. Trang Chu nói: “Tuổi nhỏ xa quê hương gọi là nhược táng”. Táng là mất, nhược là nhỏ. Tức sáu đường và ba thừa đều mất đi quê hương Trung đạo của con người riêng chấp lấy Nhị thừa là nhược táng”, chính là cùng tử. Cho nên nói rằng: “Ví như đứa trẻ tuổi còn thơ không hiểu biết nên bỏ cha trốn đi, sống lâu ở nước khác”. Huyền Tân tức là luận này. Bờ bến để vào luận này tức quê cũ Trung đạo, ra ngoài lĩnh vực có - không để nói lìa lợi ích. Trước trở về Trung đạo là đắc, nay lìa có - không là lìa. Lại, trước giúp cho ba thừa được lợi ích, sáu đường trở về tông. Trước là việc ngoài nay là việc trong. Sách, Nho v.v... đều đề cập đến có – không. Nếu nói chẳng phải có – không thì là bàn luận cùng trâu bò, Già Tử nói: “Trong nước có bốn thứ lớn đó là: trời, đất, đạo, vua”. Nay nói vực là đất đai giới hạn của một nước, nghĩa là có - không là gốc căn bản làm chướng đạo, cách xa đạo.

LỢI ÍCH CỦA LUẬN:

Từ “Ngẫu tai...” trở xuống là phần thứ hai, nói về đời. Đời sau được lợi ích: cũng là vấn đề thứ năm nói về lợi ích việc soạn luận. Văn này lại có hai phần: 1- Trình bày về gặp pháp; 2- Nói về được lợi. Được lợi có hai: Trước nói gặp giáo pháp, kế là nói về lợi ích. Gặp giáo pháp cũng có bốn: 1- Đường bằng phẳng; 2, cửa tối được mở sáng; 3, Chấn hòa loan; 4, Đuổi theo trâu trắng. Trước nước ngoài đã có bốn lời khen, nay nước này cũng có bốn. Bài tựa kinh Tịnh Danh của Tăng Duệ chép: “Từ khi Tuệ Phong ở Đông phiến giảng pháp lưu truyền đến nay, sửa lại nghĩa quanh co và sai trái với cội gốc của sáu nhà, thiên lệch mà không đúng. Văn trung luận, Bách luận chưa đạt đến điều này. Lại không có người nào xem xét và sửa chữa lại. Cho đúng bậc thầy trước đây không thấy được rõ ràng, suy nghĩ xa xôi muốn quyết định ở ngài Di-lặc lý do là ở đây”. Trước nói về đại tông, bốn luận chưa đến nước

này, huyền nghĩa sai lầm rất nhiều, lại đối với lý còn có nghi ngờ, đợi gặp ngài Di-lặc giải quyết. Nay luận đã đến quyết nghi chỉnh lý, may mắn được gặp.

"Di" là bằng phẳng, :"thản" là bằng phẳng, rộng lớn. Nay mở cửa u tối Nhị thừa v.v... nên gọi là cửa u tối đã mở. Thật đắc được "chấn hòa loan" ở phía Bắc, thầm đuổi trâu trắng về phía Nam. "Hòa loan" là xe lớn của Thiên tử. Trong năm đường, đường xe vua có chim hót hòa vang. Lại nói: Loan là linh, tức tiếng linh hòa vang, dụ cho Đại thừa. Trang - Chu nói: "Phía Bắc ngầm có cá". Nay không cần việc này ư! Đại Phẩm chép: "Bát-nhã từ phương Nam truyền đến phương Bắc". Tăng Triệu nói: "Vận khí ở phương Bắc thường như vậy". Chính là giải thích lý do đời sau may mắn được gặp luận này. "Hòa loan" dựa vào việc ngoài, trâu trắng là dẫn việc trong kinh Pháp Hoa.

Lại nửa, Đại thừa có hai: 1/ Nêu chung thể của thừa, tức là muôn đức, nên lấy hòa loan làm thí dụ. 2/ Nói riêng về thừa tông, tức tuệ lớn bình đẳng, nên dụ cho nó là trâu trắng.

Lại nửa, trước là Đại thừa, sau nói Nhất thừa. Lại, trước nói xe sau nói trâu, trước việc ngoài nay việc trong. Ngộ đại giác ở cảnh mộng, thứ hai là được lợi ích được lợi ích có hai: Trước nói lợi ích ban đầu, kế nói lợi ích sau cùng. Hai thứ sinh tử đêm dài là mộng, ngộ mộng này chẳng phải mộng, ngay mộng là giác, tức trăm hóa muôn vật để trở về, nghĩa là lợi ích cuối cùng. Trăm hóa vạn hóa là tên gọi khác của muôn vật. Hiểu thấu muôn vật này tức là thật tướng, mà thật tướng là đạo yên ổn cho nên được trở về cội nguồn gọi là trở về an ổn. Lại nửa, trước nói dụ mộng để nói về giác, nay đưa ra việc giác để nói về ngộ. Văn chính là như . "Như thị": Trước nói về được ngộ, ở đây nêu không còn nghi ngờ, những nghi ngờ trói buộc đều tiêu trừ. Lại từ ngữ xuất phát trong Trang - Chu

LỜI KHIÊM NHƯỜNG CỦA TÁC GIẢ:

Diệu Linh là mặt trời, là phương hướng đúng. "Huyền" là đen, lục là nơi chốn, là địa điểm. Vị hy (chưa sáng): mặt trời mới mọc chút xíu, phương Đông chưa sáng. "Vị hy" tức là vị minh. Nếu người nào thấy luận này thì đối với Đại thừa không còn mê hoặc. Sau đây là lời tự khiêm nhường của tác giả nên biết. Như mặt trời sáng rực, người mù cho rằng chưa sáng, luận này thịnh hành người ngu cho rằng chưa hiểu. "Bỉ" là xấu ác; "bội" là gấp nhiều lần, "thứ" là mong, Sách nhật dụng ghi, dùng hằng ngày mà không biết. Nay cho rằng lúc dùng hằng ngày,

càng ngày càng có thêm lợi ích. Tính năm nghĩa là tính từ một ngày, hai ngày cho đến một năm, hai năm. Tính là tính năm mà thôi, huống gì lời mới khen. Trên là tự khiêm nhường, nay nói về công đức. “Cảnh” là cung kính.

THẬP NHỊ MÔN LUẬN SỚ

Sa-môn Thích Cát Tạng soạn

QUYỂN THƯỢNG (Phần Đầu)

I. MÔN QUÁN NHÂN DUYÊN.

Có huyền nghĩa đã xếp vào đại khoa, những điều còn lại dùng năm ý để giải thích: (1) Môn thích danh; (2) môn thứ lớp; (3) Môn Căn bản; (4) Môn Hữu vô; (5) Môn Đồng dị.

1) GIẢI THÍCH DANH MÔN:

Tên luận có ba phần: một là "Thập Nhị" hai là "Môn", ba là "Luận".

Hỏi: Vì sao không nhiều không ít mà chỉ nói mười hai?

Đáp: Ý nghĩa thì vô cùng, chỉ nói lược năm nghĩa:

(1) Mười hai môn này chẳng lý nào không thông, không lụy nào không vắng lặng, tùy bệnh cho thuốc, mọi việc đều tròn đầy, nên chỉ nói mười hai.

(2) Tuy có tám muôn pháp tạng nhưng tóm lược chỉ có mười hai bộ kinh, năng giải thích chung mười hai bộ kinh nên luận cũng chỉ nói mười hai môn.

Hỏi: Vì sao biết như vậy?

Đáp: Mười hai bộ kinh chỉ hiển bày một lý, mười hai môn này cũng chỉ vì thông lý, vì lý chung nên biết tất cả giáo nghĩa. Vì vậy nên biết giải thích mười hai bộ kinh nói về mười hai môn.

(3) Chúng sinh luân hồi sinh tử có mười hai nhân duyên, luận này cũng quán mười hai nhân duyên rốt ráo vắng lặng, cho nên sông mười hai nhân duyên khô cạn, sông Phật tánh tràn đầy, nên chỉ nói mười hai.

Hỏi: Làm sao biết luận này nói sông mười hai sinh tử khô cạn, sông Phật tánh tràn đầy?

Đáp: Kinh Niết-bàn chép: "Phật tánh gọi là đệ nhất nghĩa không".

Luận này quán sát nhân duyên nói nghĩa không sâu xa, cho nên nói: "Phần lớn nghĩa sâu xa gọi là Không". Nếu thông đạt nghĩa này tức là thông đạt Đại thừa, chứng đắc tốt đẹp.

Hỏi: Sông có mấy loại?

Đáp: Lược nói có hai loại: 1/ Sông mười hai nhân duyên; 2/ sông Phật tánh. Sinh tử rộng sâu lưu chuyển không ngừng nhất định chìm nổi làm chúng sinh trong sáu đường, nên gọi là sông. Phật tánh cũng vậy, sâu thì không đáy, rộng thì không bờ. Năm mươi hai quả vị Hiền thánh Đại thừa đều ở trong đó, nên gọi là sông. Song hai sông khô cạn và, tràn đầy gồm có bốn trường hợp.

a) Sông nhân duyên đầy sông Phật tánh vơi.

b) Sông Phật tánh đầy sông nhân duyên vơi.

c) Hai sông đều vơi.

d) Hai sông đều đầy.

Nếu vọng tưởng sinh thì chánh quán liền diệt, nghĩa là sông sinh tử đầy thì sông Phật tánh vơi. Nếu chánh quán sinh thì điên đảo diệt, nghĩa là sông sinh tử vơi, sông Phật tánh đầy. Vốn đối với tâm tà nên gọi là chánh quán. Nếu tà tưởng suy nghĩ sai mà dứt thì chánh tưởng (suy nghĩ đúng đắn). cũng không còn, nên hai sông đều với. Vì chúng sinh nên phương tiện thị hiện sinh tử và Niết-bàn, nên hai sông đều đầy. Trong bốn trường hợp ấy, trường hợp thứ nhất đối với sở phá, còn lại là chỗ trình bày.

(4) Mười hai là một con số cùng tột, như trong kinh Tịnh Danh, Thiên nữ trả lời với Thân tử: "Ta ở nhà này mười hai năm, cầu (được) tướng nữ nhưng không thể được". Long Thọ cũng vậy, dùng mười hai môn àm cầu sinh tử, hý luận, xưa nay đều không, cho nên chỉ nói mười hai.

(5) Không nên hỏi. Nếu hỏi việc này thì tất cả vấn nạn phát sinh, chỉ nên quên ngón tay mà thấy mặt trăng, thà cầu giải thích nhiều ít.

Kế đến là giải thích "Môn" tự nhiên có: Kinh là luận môn, luận là kinh môn.

Kinh là luận môn: Tức là kinh nhờ vào luận, do bẩn thọ kinh Phật mà sinh hai trí, sau đó soạn luận, nên kinh là luận môn.

Luận là kinh môn: Nghĩa là luận trình bày về kinh, vì bẩm thọ giới pháp sinh lời nói tà mê che lấp chánh pháp. Muốn phá trừ lời tà, Phật giáo có nói rõ nên luận là kinh môn.

Hỏi: Tất cả các luận đều là kinh môn phải không?

Đáp: Có sở đắc nhiều ít về các luận thì chẳng thể nói không cần

thông hiểu kinh, ngược lại là ngăn che nên chẳng phải kinh môn. Nương vào "tứ y" để tạo luận chứ không phảo sở đắc luận mới có thể thông kinh Phật, nên gọi là môn.

Hỏi: Các luận Đại thừa đều có khả năng giải thích kinh, đều là kinh môn, vì sao luận này chỉ gọi là Môn?

Đáp: Các luận Đại thừa đều nói về Trung đạo, nhưng được gọi là Trung luận, nay cũng như . Tuy đều giải thích kinh, dùng năng thông để gọi nhưng môn có hai nghĩa: (1) mở thông không còn trở ngại; (2) ngăn đóng các sai lầm. Cho nên kinh Pháp Hoa chép: "Chỉ có một môn mà lại nhỏ hẹp". Một môn trình bày sư mở thông, nhỏ hẹp nói về ngăn đóng , vì chín mươi sáu phái ngoại đạo không thể ra khỏi khỗ. Chỉ có một chân lý có thể siêu việt mọi ràng buộc, nên nói một môn.

Lại nửa thừa không có năm nên gọi là một. Thông suốt vô ngại nên gọi là môn. Người tại gia khởi ái, ngoại đạo chấp kiến không thể nhập vào nên gọi là hẹp. Hai thứ chấp thường, chấp đoạn, Bồ-tát có chỗ đắc, cũng chưa được rộng khắp nên gọi là nhỏ, lại không dung chứa then chốt của trời người, nên gọi là hẹp không chấp nhận cốt yếu của Nhị thừa nên gọi là nhỏ.

Lại nửa, lời nói không còn nên gọi là hẹp. Niệm tưởng quán trừ diệt nên gọi là nhỏ, dứt ngang trăm phi nên gọi là hẹp, dọc vượt bốn trường hợp nên gọi là nhỏ.

Hỏi: Nay giải thích mười hai môn vì sao lại dẫn kinh Pháp Hoa?

Đáp: Luận này chính là giải thích Đại thừa, Pháp Hoa chỉ nói chỗ cao tột. Kinh luận phù hợp nên phải dẫn ra.

Hỏi: Dùng lý làm môn hay dùng giáo làm môn?

Đáp: Gồm đủ cả hai nghĩa. Dùng lý làm môn: gồm có ba nghĩa: (1) Chí lý thông suốt ngay thể gọi là môn; (2) Lý có thể thông suốt, sinh quán trí, thì cảnh là Trí môn; (3) Lý có thể thông giáo thì thể là Dụng môn.

Dùng giáo làm môn cũng có ba nghĩa: 1/ Giáo pháp vô ngại ngay thể thông suốt nên gọi là môn. 2/ Giáo có thể thông lý giáo đó là lý môn. 3/ Nhân giáo phát quán thì cảnh là Trí môn.

Hỏi: Ngộ lý phát quán vì sao từ giáo sinh quán?

Đáp: Tuệ có ba loại. Văn tuệ nhờ giáo mà sinh, còn tu tuệ và tư tuệ nhân lý mà phát khởi. Vì vậy giáo, và lý đều phát quán.

Hỏi: Mười hai gọi là môn là lý môn hay giáo môn?

Đáp: Có người nói dùng lý làm môn, nay ở đây cho là không đúng. Văn sau chép: Nên dùng mười hai môn nhập vào nghĩa không. Lý

không có mười hai vì sao gọi là mười hai môn. Lại nửa, đã gọi từ mười hai môn nhập vào nghĩa không, vì sao từ lý lại nhập vào lý? Lại nửa, nghĩa năng hóa từ lý xuất giáo, có thể lý là giáo môn. Nay khiến cho sở hóa (người được giáo hóa) ngộ nhập, vì sao dùng lý làm môn.

Nay giải thích: Dùng giáo làm môn gồm có hai nghĩa: 1) Giáo có mười hai gọi là mười hai môn. 2) Nhờ giáo nhập lý, nên gọi là lý môn.

Hỏi: Giáo có mấy nghĩa mà được gọi là lý môn?

Đáp: Lược nói ba nghĩa: 1) Phá trừ mê mờ điên đảo, nghĩa là ngăn đóng các sai trái; 2) Có công năng hiển bày chánh lý, nên mở thông không ngại; 3) Phát sinh quán giải, ba nghĩa này từ sự nói giáo, cho nên gọi là môn.

Hỏi: Nay nói quán môn nhân duyên, vậy nhân duyên là môn hay chẳng phải môn? Nếu nhân duyên là môn thì quán hữu quả, vô quả v.v... cũng là môn. Nếu vậy, vì sao phá hữu quả, vô quả? Nếu nhân duyên chẳng phải môn, vì sao luận nói thứ nhất là môn nhân duyên.

Đáp: Mười hai môn này có bốn nghĩa:

1) Nghĩa sở phá: Như hữu quả, vô quả v.v... Đây là nghĩa ngăn đóng của môn. 2) Nghĩa sở thân: nghĩa là giả danh, nhân duyên; 3) Nghĩa thông lý: Nghĩa là nhân duyên không có tự tánh, tức là vắng lặng, lấy nhân duyên không làm nhân duyên môn không. Cho nên luận nói: "Mười hai môn nhập vào nghĩa không"; 4) Do nhân duyên không này hiển bày cái không của nhân duyên có khả năng sinh cả hai trí, nên nhân duyên gọi là môn.

Hỏi: Lấy nhân duyên không làm nhân duyên môn không, vì nhân duyên không sinh hai trí hay vì nhân duyên môn không sinh hai trí?

Đáp: Do nhân duyên không sinh trí tuệ chân thật và phương tiện, Hiểu được nhân duyên môn không sinh phương tiện và thật tuệ, tức là hai đế phát sinh hai trí, hai trí là cha mẹ của Chư Phật ba đời, hai đế là cha mẹ của các Tổ sư. Cho nên luận này nói về căn bản của các bậc Thánh.

Hỏi: Trước nói mười hai loại ngôn giáo là môn, nay lại nói nhân duyên là môn, vậy nhân duyên và ngôn giáo khác nhau hay giống nhau?

Đáp: Do ngôn giáo biết được nhân duyên, nhờ nhân duyên mà hiểu được thật tướng, nên lìa nhân duyên không có giáo riêng, lìa giáo không có nhân duyên riêng, cũng không đắc tức nhân duyên là giáo, cũng chẳng phải giáo tức là nhân duyên, chỉ được gọi nhân duyên giáo, giáo nhân duyên mà thôi.

Hỏi: Nay chính là lấy gì làm môn?

Đáp: Luận Mười hai môn chỉ nói lấy giáo làm môn, Nay xét văn luận, thấy đều lấy nhân duyên và giáo làm môn, nhưng phải do nhân duyên giáo mới biết giáo nhân duyên, sau đó ngộ nhập thật tướng. Vì vậy cả hai thứ (nhân duyên, giáo) hợp lại làm môn.

Hỏi: Luận này nói về môn và ngài Tịnh Danh Nhập không hai pháp môn có gì khác nhau không?

Đáp: Về lý thì không hai, nhưng theo giáo thì bất đồng, lược có ba điểm khác nhau:

1) Luận này chính là lấy giáo làm môn, ngài Tịnh Danh lấy lý làm môn. Một đường thanh tịnh nên gọi là không hai. Chân thật cùng tột đáng làm khuôn phép cho nên nói pháp rất nhiệm mầu thông suốt, do đó gọi là Môn.

Hỏi: Làm sao biết ngài Tịnh Danh dùng lý làm môn?

Đáp: Ngài Tịnh Danh Nhập pháp môn không hai, vì ngộ nhập lý, nên gọi lý là Môn.

Hỏi: Đã lấy lý làm môn, do đâu ngộ lý?

Đáp: Nhờ giáo không hai thông suốt lý không hai, nên giáo là lý môn.

Hỏi: Nếu vậy đều lấy lý giáo làm môn, vì sao chỉ nói lấy lý làm môn?

Đáp: Nghĩa có chính phụ như trước đã giải thích. Tựa đề phẩm là Nhập không hai pháp môn, chẳng phải là giáo của nhập không hai, chính là lý nhập không hai. Nếu giáo là chánh nhập chẳng phải không nhờ giáo nên giáo là lý môn.

2) Luận này đều dùng giáo cùng tột, nếu dùng giáo làm lý môn, thì môn không có giai cấp. Ngài Tịnh Danh y cứ thứ lớp cạn sâu, gồm có ba giai đoạn:

a. Các Đại sĩ v.v... nhờ lời nói hiểu được lý không hai, chưa nói được lý vô ngôn bất nhị, đó gọi là cạn.

b. Ngài Văn-thù hiểu được lý vô ngôn bất nhị. Nhưng nhờ ngôn đối với vô ngôn nên lấy làm thứ lớp.

c. Ngài Tịnh Danh y cứ không hai vô ngôn, nhưng có thể vô ngôn đối với không hai lấy đó làm cực.

3) Kinh nói nhân duyên tức là không hai, chẳng phải phá hai để nói không hai. Luận có hai loại: (a) Phá nhân duyên có sở đắc; (b) Trình bày giả danh chính là nghĩa nhân duyên, cho nên khác với kinh. Vì sao như vậy? Vì khi Đức Phật tại thế, người lợi căn nghe nhân duyên hai

liền hiểu hai là không hai, nên không cần phá. Đời mạt pháp, kẻ độn căn học nhân duyên chánh thành nhân duyên tà, nên cần phải phá nhân duyên tà mới trình bày nhân duyên chánh, vì thế kinh luận khác nhau.

Hỏi: Phá nhân duyên tà có phải là môn không?

Đáp: Do phá nhân duyên tà được chánh nhân duyên, nên phá nhân duyên tà là môn của môn gia.

Thứ là nói về nghĩa quán, cái gọi Quán là chánh quán, đó là tên của chiếu đạt. Lược có ba nghĩa:

1- Xem xét có sở đắc, nhân duyên tà không thể đắc, nên gọi là quán nhân duyên. Đây là nghĩa sở phá.

2- Chiếu đạt giả danh gọi là nhân duyên chánh, nên gọi là quán nhân duyên. Đây là nói về nghĩa sở thân (trình bày).

3- Quán nhân duyên không có tự tánh, tức là thật tướng nên gọi là quán. Hai nghĩa trước là thật tuệ phương tiện, nghĩa sau là phương tiện thật tuệ. Cho nên sở quán là hai đế, năng quán gọi là hai trí.

Hỏi: Ở đây lẽ ra là luận nhân duyên cớ sao lại gọi là quán nhân duyên?

Đáp: Quán là biện ở tâm, luận là tuyên bố bằng miệng, nên gọi luận là quán. Đây là lời luận chủ quán tâm để chỉ bày về vật nên gọi là quán. Lại nửa, luận chủ không muốn nói thẳng các pháp là không. Nếu miệng nói không thì đây chỉ là miệng nói không mà hành vi lại có. Nay quán, ngộ được nhân duyên không nên nói quán nhân duyên mà thôi. Lại nửa, đây là chánh quán hiểu rõ tường tận nhân duyên rốt ráo là không, phân biệt khác với hạng tà kiến xiển-đề bác vô nhân quả nên nói là quán nhân duyên.

Thứ ba, giải thích chữ "Luận": Nói chung Phật và đệ tử có sáng tác đều gọi là kinh, cũng đều gọi là luận. Cho nên trong kinh Địa trì chép: "Kinh Đại thừa, Tiểu thừa của Phật gọi là nôi, luận vì những lời nêu ra đều nói về sự thật của pháp, nên đều gọi là luận. Những lời Đức Phật nói ra thấu rõ đến cội nguồn của các pháp, nên gọi là chân luận. Bộ Phó Pháp Tạng có chép: "Bồ-tát Đề Bà soạn một trăm bài kệ, văn của bách luận đều gọi là kinh bổn". Luận Trí Độ chép: "Ngài Ca-chiên-diên tử soạn kinh Phát Trí". Ngoài quốc gọi là Tu-đa-la, trong đây dịch đúng là Diên, Diên có thể giữ gìn vật, vật sẽ thành tựu. Dùng giáo giải thích lý, lý mới được hiển bày. Nhưng vì giảng nói không tiện nên dùng chữ kinh do các bậc chí Thánh trong đây để phỏng theo mà có. Nước suối trào dâng hiển bày khuôn phép và quy ước. Đây đều là nghĩa của kinh dùng chẳng phải phiên dịch đ1ung. Nay muốn trình bày

sự bất đồng giữa thầy và trò, nên thầy nói kinh, trò diễn ý gọi là luận. Vì lời thầy nói thì có thể thường hiển bày chí đạo nên gọi là Kinh. Việc làm của trò chỉ nói về lời Phật, lại không khác với điều Phật chế, nên gọi là luận.

Hỏi: Kinh luận khác nhau thế nào?

Đáp: Lược nói năm loại: 1/ Kinh Phật thường tùy duyên thứ lớp còn luận thường tùy nghĩa giải thích. 2/ Kinh Phật nói rải rác, còn luận thì tập hợp lại. 3/ Kinh Phật nói rộng còn, luận nói sơ lược. 4/ Kinh Phật nói lược còn luận thì bàn rộng. 5. Kinh Phật nói thẳng nghe liền hiểu (được), còn luận thì trước phá tà mê sau giải thích giáo lý Phật.

Hỏi: Thế nào gọi là luận?

Đáp: Lời trực tiếp gọi là nói, lời qua lại gọi là luận. Nhưng luận có hai loại: 1/ Tận ngôn; 2/ Không tận ngôn. Như luận Tiểu thừa v.v... tuy phá tà, tà vẫn chưa cùng, tuy hiển chánh, chánh vẫn chưa cực. Lời nói có thừa không thể dùng hết lời để giải thích luận. Nếu tùy phần gọi là tận thì nghĩa cũng có thể đúng . Còn như các luận Phương Đẳng, không có tà nào không cùng tận, chẳng có đều chánh nào không hiển bày. Lời nói đã cùng tột, nên dùng hết lời để giải thích luận. Lại nửa, luận Tiểu thừa tuy hiển bày chí lý vô ngôn, nhưng chưa biết lời nói là vắng lặng, nên không thể dùng hết lời để giải thích luận. Luận Đại thừa không những chỉ hiển bày vô ngôn mà ngay lời nói vắng lặng, vì vậy hết lời là luận. Đủ hai loại tận ngôn này nên gọi là tận ngôn thích luận.

2) MÔN THỨ LỚP:

Hỏi: Môn có mười hai, cớ gì đầu tiên nói về nhân duyên?

Đáp: Ở Quan Trung xưa giải thích rằng, nhân duyên đây là tên chung của muôn vật, là nguyên nhân soạn luận. Nguyên nhân đã rõ ràng thì không tông có thứ lớp. Tên chung đã hiển bày thì khởi tác dễ mất. Vì vậy tác giả nêu làm vấn đề đầu tiên để hiển bày và phá bỏ. Diễn bày và phá nó chẳng phải chỉ dứt cả đoạn thường mà còn, giáo pháp không gì chẳng thông suốt. Có lẽ là mong tông đối với giáo thì không gì gồm thông thông. Nên gọi là Môn. Nhưng lời giải thích này lời khéo ý sâu, khó có thể thêm gì được, nay lại bào chữa ý nghĩa để hiển bày nó.

1- Nghĩa nhân duyên là đại tông chung của Phật pháp. Không rõ nhân duyên thì tất cả đều mê. Hiểu nhân duyên thì không có pháp nào không ngộ, vì thế nhân duyên đứng đầu mười hai môn. Từ đó về sau các môn khác đều từ nhân duyên mà lìa xuất ra.

2- Từ nhân duyên nhập vào thật tướng, lời đó dễ hiển bày, cho nên trước nói về nhân duyên. Lại nửa, nhân duyên có đủ bốn nghĩa trên, đó là nghĩa sở phá, nghĩa sở thân, nghĩa thông lý, và nghĩa phát quán để phá bệnh nhân duyên, nên tất cả bệnh đều phá, nghĩa phá này được tròn đầy.

Hỏi: Tất cả bệnh đều phá là thế nào?

Đáp: Trình bày nhân duyên thì phá nghĩa tánh, lại phá nhân duyên thì phá nghĩa giả. Phá tánh gọi là phá bệnh của thế đế, phá nhân duyên gọi là phá bệnh giả. Tất cả bệnh không ngoài tánh giả, nên tất cả bệnh đều phá. Tất cả giáo được trình bày: Phật pháp chính là nhân duyên nên tất cả giáo được trình bày. Thông lý phát quán trước đã nói rồi. Như môn hữu vô v.v... không có nghĩa được trình bày, nên không ở đầu luận.

Môn Quán hữu quả vô quả: Phẩm trước pháp cùng tận về duyên, duyên không có khả năng sinh quả. Dù nay duyên có thể sinh quả, vì trước có mà sinh, trước không mà sinh, vì vừa có vừa không mà sinh. Có không cần sinh, không thì không thể sinh. Nửa có đồng có, nửa không đồng không, dùng ba quan hệ này cầu quả vô sinh. Nhân ngộ thật tướng nên lấy làm môn.

Môn Quán duyên: Môn thứ nhất xét tận cùng vô sinh, môn tiếp theo là túng cầu bất đắc. Có người lại cho rằng: “Kinh nói về bốn duyên có thể sinh muôn vật chẳng phải đều không. Cho nên dùng hai cửa lược rộng để cầu quả không xuất xứ, nên lấy làm môn. Lại nửa, môn đầu tiên nói chung nhân duyên là không, môn tiếp theo xét riêng nhân không thật có. Môn tiếp theo là tìm riêng nghĩa duyên không có xuất xứ.

Môn Quán tướng: Đối với tín đồ Phật giáo tuy nghe tìm quả chung riêng không có xuất xứ, lại cho rằng muôn tương đều có tướng mạo. Vì vậy nay nói: “Hữu vi vô vi đều là vô tướng, nên lấy làm môn. Môn Quán hữu tướng, vô tướng: Môn trước nói không có tướng chung, môn này nói về không có tướng riêng. Vì vậy lấy làm môn.

Quấn một khác môn: Khai mở lại một hoặc khác, xét hai tướng riêng chung không dấu vết, nên lấy làm môn.

Môn Hữu vô: Lại ngay hữu vô tìm tướng chung không dấu vết, nên lấy làm môn.

Môn Quán tánh: Muôn pháp có hai: tướng và tánh, trước tìm tướng không dấu vết, nay xét tánh không được, nên lấy làm môn.

Môn Quán nhân quả: Từ tám môn trên, phá nhân không thể sinh quả. Nay một môn này nói vô nhân không thể sinh , nên lấy làm môn.

Môn Quán tác giả: Từ chín môn trên đây, xét không có pháp

được tạo ra. Nay một chương này tìm người không dấu vết, nên lấy làm môn.

Môn Quán ba thời: Trên đây xét người pháp không dấu vết, chỉ phá nhân trước quả sau và nhân quả cùng thời, chưa nói quả trước nhân sau. Nay nói ba thời đều không, nên lấy làm môn.

Môn Quán sinh: Từ đầu luận đến đây xét dị pháp sinh, nay một môn này xét ngay pháp có sinh. Dị tức là nghĩa sinh không dấu vết. Vì khiến cho Bồ-tát đắc vô sinh nhẫn, vì vậy sau cùng nói về môn quán sinh ở đây lược trình bày thứ lớp một đường sinh khởi, sau sẽ thuật lại. Môn tuy có mười hai nhưng không ngoài ba không. Đầu có ba môn, cầu hữu pháp không được gọi là môn không. Kế đến có sáu môn, tìm tướng không dấu vết, gọi là môn vô tướng. Sau có ba môn, tìm khối tác không dấu vết tức là môn vô tác. Có người nghi, chẳng nên dùng nhị không để giải thích luận, vì đây là thuận người trái luận nên có tâm nghi này. Nếu thật tìm yếu chỉ của văn thì rõ ràng là ở văn luận luận chép: Phần lớn nghĩa sâu xa cho là không. Không này là tên khác của thật tướng là các gọi khác của Bát-nhã.

Lại nửa, luận Trí Độ chép: Thành Niết-bàn có ba môn, đó là không, vô tướng, vô tác. Vì vậy trải qua ba môn nhập vào Niết-bàn. Luận này từ mười hai môn để nhập vào không, không tức là Niết-bàn. Trung Luận chép: Thật tướng các pháp gọi là Niết-bàn. Lại kinh Bát-nhã chép: sự sâu xa của các pháp, đó là không, vô tướng, vô nguyện. Nay muốn nói nghĩa sâu xa nên nói về ba môn.

Hỏi: Ba không có cạn sâu không?

Đáp: Có hai nghĩa: 1/ Không có cạn sâu, tìm tất cả có không được gọi là môn không. Xét tướng mạo vạn hóa không có dấu vết gọi là môn vô tướng. Tìm tất cả khởi tác không được gọi là môn vô tác. Vì vậy mười hai môn, mỗi môn đều cho rằng, tất cả pháp đều không. 2/ Dựa theo duyên cạn sâu, tìm có chẳng được gọi là môn không. Hoặc là chẳng chấp có bèn chấp tướng không. Kế là tìm tướng không chẳng có dấu vết, gọi là môn vô tướng. Môn không thì trừ có, môn vô tướng thì phá không, hai điều này dứt, cuối cùng vẫn có tác ý, nên quán chưa mất. Cho nên kế là mất quán thì trong ngoài đều như nhau. Duyên quán đều vắng lặng, nghĩa mới đầy đủ.

3) CĂN BẢN MÔN:

Hỏi: Muôn hạnh là nhân thừa, các đức là quả thừa, luận này chỉ nói nghĩa không, làm sao giải thích Đại thừa.

Đáp: Luận này chỉ nói về gốc của thừa. Nếu gốc của thừa thành nghĩa của thừa thì lập. Gốc của thừa là thật tướng các pháp, khế hộp với thật tướng thì phát sinh Bát-nhã. Nhờ Bát-nhã nên thành tựu muôn hạnh, đều không có chỗ đắc, có khả năng động có khả năng xuất, nên gọi là Thừa. Lại, nay nói thật tướng thì có đủ muôn đức, đối với hư vọng nên gọi là Thật dùng đó làm thân gọi là pháp thân. Chư Phật lấy đây làm tánh gọi là Phật tánh. Xa lìa hai bên gọi là Trung đạo. Chiếu soi không có gì không thanh tịnh gọi là Bát-nhã, không có phiền não nào không vắng lặng gọi là Niết-bàn. Cho nên chỉ nói thật tướng mà muôn nghĩa đều tròn đầy.

Hỏi: Làm sao ngộ được thật tướng này?

Đáp: Dùng mười hai môn để hiểu về thật tướng, khiến các chúng sinh từ mỗi môn ngộ được thật tướng. Lại có ba loại thừa: thừa nhân, thừa duyên, thừa quả.

Thừa nhân: Gọi là thật tướng, thừa duyên là muôn hạnh, thừa quả là pháp thân của Như lai.

Hỏi: Vì sao chỉ nói ba điều này?

Đáp: Nhờ thật tướng nên muôn hạnh thành tựu, muôn hạnh thành nên quả đức lập. Vì vậy cần phải nói về ba điều này.

Hỏi: Chỗ nào có văn của ba điều này?

Đáp: Luận Nhiếp Đại thừa có nói: Thừa có ba: 1/ Tánh thừa nghĩa là chân như. 2/ Tùy thừa là muôn hạnh. Đắc thừa là quả vị Phật. 3/ Ba thừa này vẫn là một thể, chỉ dựa và thời gian nên chia làm ba. Đó chính là ba thứ nghĩa của Phật tánh. Tánh thừa là tự tánh trụ Phật tánh. Tùy thừa là dẫn đến Phật tánh, tu muôn hạnh dẫn đến Phật tánh trong nhân Ba. quả thừa là Phật tánh của quả đức. Ba Phật tánh này giải thích kinh Niết-bàn rất tinh thâm. Vì vậy kinh Niết-bàn có lúc nói Phật tánh là quả, có khi nói là nhân, hoặc nói Phật tánh là không, luận này chính là giải thích về không, là giải thích Phật tánh căn bản. Cho nên kinh Niết-bàn chép: Phật tánh gọi là Nhất thừa, nay giải thích nhất thừa tức là giải thích Phật tánh.

Hỏi: Ba luận chỉ nói về nghĩa không, chính là giải thích về Đại phẩm, vì sao giải thích Phật tánh nhất thừa?

Đáp: Ba luận trình bày chung về giáo Đại thừa và giáo Tiểu thừa, thì nghĩa của Đại thừa nhất định có trong đó, sao không nói Phật tánh nhất thừa.

Hỏi: Chỗ nào có văn nói về Phật tánh nhất thừa?

Đáp: Phẩm Tứ Đế trong Trung Luận chép: Thế Tôn biết pháp này

sâu xa mầu nhiệm kẻ độn căn chẳng hiểu được, vì vậy không muốn nói. Đây là văn trong kinh Pháp Hoa. Kinh Pháp Hoa còn trình bày lúc mới thành đạo, việc của kinh Hoa Nghiêm biết rõ kinh Pháp Hoa, Hoa Nghiêm hiển bày ở trong Trung Luận. Lại kệ chép: "Tuy là siêng năng tinh tiến tu hành đạo Bồ-đề, nếu trước không có Phật tánh thì cuối cùng không được thành Phật". Văn xuôi giải thích rằng: "Như sắt không có tính chất của vàng, dù ta luyện cũng không bao giờ thành vàng được. Đó là văn nói về Phật tánh, phẩm Quán Như lai nói pháp thân dứt bốn cú siêu trăm phi, cùng với phẩm Kim cương Thân trong kinh Niết-bàn không khác nhau. Đó là văn nói về pháp thân.

4) MÔN HỮU VÔ:

Ngài Long Thọ có ba bộ luận. Đầu tiên soạn luận Vô Úy gồm mười muôn bài kệ. Kế là từ luận Vô Úy soạn ra yếu nghĩa của nó, gồm năm trăm bài kệ gọi là Trung Luận. Thập Nhị môn có hai giải thích: 1/ Đồng với Trung Luận đều xuất xứ từ luận Vô Úy. 2/ Y theo Trung Luận chọn lựa tinh huyền của nó làm thành mười hai môn. Cho nên có ba bộ này.

1- Trình bày nói pháp có ba môn: nói rộng, nói lược và nói không rộng không lược trung bình.

2- Căn tánh chúng sinh có thượng - trung - hạ, vì thế nói pháp có rộng, lược và trung.

3- Rộng lược theo tình ý nhiều mà y cứ khác nhau, ngộ không cần rộng phối hợp với thượng căn, lược căn cứ hạ phẩm.

Hỏi: Vì sao biết ba bộ này có trước sau?

Đáp: Long Thọ Truyện và Phó Pháp Tạng kinh đều chép: luận Vô Úy có mười vạn kệ, Trung Luận và Thập Nhị môn đều xuất xứ từ trong đó. Thập Nhị môn đã chỉ ra như nói ở Trung luận, cho nên biết nó sau Trung Luận.

Hỏi: Hai mươi sáu bài kệ của Thập Nhị môn và Trung Luận đồng nhau khác nhau thế nào?

Đáp: Môn thứ nhất có hai kệ, kệ trước Trung Luận đã nói phẩm Tợ nhân duyên giải thích "tám bất" của kệ thứ hai, kệ tiếp theo dẫn ra bảy mươi luận kệ. Môn thứ hai một bài kệ giống với Trung luận, phá riêng bốn duyên của bài kệ đầu. Môn thứ ba có ba kệ, kệ thứ nhất là kết phá bốn duyên, kệ thứ hai là lập bốn duyên. Sau là kệ nêu phi duyên, quyết phá bốn duyên. Môn thứ tư có mười một bài kệ, kệ thứ nhất Trung Luận không có, mười kệ còn lại hoàn toàn giống phẩm Ba

tướng. Môn thứ năm có một kệ giống với một kệ thứ ba trong phẩm sáu loại. Môn thứ sáu có một kệ. Môn thứ bảy có một kệ, trong Trung Luận không có, ý giống phẩm Ba tướng, phá môn tụ tán. Môn thứ tám có một kệ, giống kệ thứ hai phẩm hành của Trung Luận. Môn thứ chín có một kệ, trong Trung Luận không có, ý cũng giải thích "tám bất"của kệ thứ nhất. Môn thứ mười có hai kệ, kệ thứ nhất cùng phá phẩm khổ, kệ thứ hai giống phẩm nhân duyên, giải thích tám bất của kệ thứ hai. Môn thứ mười một có một bài kệ, trong Trung Luận không có, chọn phẩm nhân quả của Trung Luận, trong mười nhà phá ba nhà dùng ý để thật hành. Môn thứ mười hai có một kệ, giống với phẩm Ba tướng của Trung Luận, phá môn ba thời.

Nay đều dùng ba loại để nói: 1/ Hoàn toàn dùng Trung Luận. 2/ Dẫn luận Thất Thập. 3/ Trong hai luận không có, hoặc giống Luận Vô Úy.

5) MÔN ĐỒNG DỊ:

Luận này và Trung Luận cùng hiển bày chánh đạo, đều dứt bặt hý luận, chí lý không khác. Văn nghĩa của nó lược nói mười điểm khác nhau:

1. Tên có lý, giáo khác nhau.

2. Tông có hai đế cảnh trí khác nhau.

3. Trung Luận trình bày Đại thừa, Tiểu thừa, luận Thập Nhị chỉ hiển bày Đại thừa. Trong ba huyền nghĩa này, luận đầy đủ tất cả.

4. Trình bày phá có chánh và phụ khác nhau. Trung Luận chính phá phụ trình bày, luận này chính là trình bày phụ là phá. Vì sao như vậy? vì Trung Luận ban đầu nhắc lại "tám bất", tức là nói lược tám việc, phá chung tất cả pháp, cho nên biết lấy phá làm chính. Luận này đầu tiên lược giải thích nghĩa Đại thừa, không gọi là phá, cho nên biết lấy trình bày nghĩa làm chính.

5. Từ ngữ có ái, kiến khác nhau. Ái kiến, đây là tên gọi của cương nhu, so sánh luận quán hạnh nhân tuần. Ý chỉ của văn rõ ràng gọi là ái luận. Trung Luận phần nhiều bác bỏ trong ngoài bác bỏ Đại thừa, Tiểu thừa gọi là kiến luận. Cho nên gọi Ái kiến luận khác nhau.

6. Phẩm có quán phá khác nhau. Trung Luận phần nhiều nêu phá danh, Thập Nhị môn chỉ gọi là Quán. Quan Trung cũng nói: Trung Luận ngoài trừ nội (trong) vì lưu trệ, Thập Nhị môn quán đến chỗ tinh túy. Vì vậy có quán, phá khác nhau. Một là đồng với ái, kiến ở trên; hai là Trung Luận chính phá phụ trình bày, luận này chính trình bày phụ là

phá, nên có quán phá khác nhau.

7. Kệ có hợp ly khác nhau. Trung Luận hợp thành một phẩm nhân duyên, luận này chia làm ba môn.

8. Văn có rộng lược khác nhau.

9. Ra đời có trước sau khác nhau. Hai việc này như trước đã giải thích.

10. Có văn xuôi không có văn xuôi khác nhau.

Hỏi: Thế nào là chính trình bày phụ phá, chính phá phụ trình bày?

Đáp: Không nói luận này ý chính là trình bày và phụ phá, cũng không nói Trung Luận ý chính là phá và phụ là trình bày. Nhưng luận này trình bày về Phật giáo, thì tà chấp tự phá. Trung Luận nếu phá tà chấp thì Phật giáo tự hiển bày mà thôi.

Hỏi: Luận này ai soạn phần văn xuôi.

Đáp: Phần văn xuôi của Trung Luận do Thanh Mục soạn. Văn xuôi của Bách Luận cho Thiên Thân soạn. Có người nói kệ của luận Thập Nhị môn do Long Thọ soạn văn xuôi lại do Thanh Mục chú thích, nhưng kệ lại có Thanh Mục dẫn như môn thứ nhất. Một kệ của luận Thất Thập, hai bài kệ của môn thứ ba, một kệ của tác giả môn, tổng cộng bốn kệ. Đó là do người sau dẫn ra. Lại giải thích, kệ và văn xuôi đều do Long Thọ tự làm, lược nêu ba dẫn chứng:

1- Năm trăm kệ của Trung Luận, văn rất rộng, nên có người đời sau chú thích, Bách luận cũng . Luận này chỉ có hai mươi sáu bài kệ không thành pho quyển. Lại tợ như Trung Luận nên tự giải thích .

2- Thanh Mục chú thích Trung Luận rằng: “Bồ-tát Long thọ cho là như vậy, nên soạn Trung Luận này, nhưng Thập Nhị môn chép: “Ta thương xót mọi người, muốn cho họ khai ngộ”. Lại nói: “Cho nên nay ta giải thích về không”, đã xưng là ta thì biết là ngài Long Thọ tự nói. Bách luận thì “Tu-đố-lộ giải thích”, nên biết là bổn khác nhau, mà luận này không như vậy, nên biết là ngài Long Thọ tự soạn ra.

3- Ngài Long Thọ soạn luận có nêu nhiều thể, soạn Trung Luận đã thuần là kệ; soạn Nhị Thập môn có xen văn xuôi. Nay nói việc này khó biết, nhất định có chứng cớ rõ ràng rằng: văn xuôi là do người sau làm ra, không dám trái.

Văn luận này một quyển, nghĩa có ba chương: chương một, trình bày chung ý nghĩa soạn luận. Chương hai, nói riêng về mười hai môn cho là luận thể. Chương ba, tổng kết chỉ quy của luận.

Chương một có năm: 1/ Nêu lược giải Đại thừa; 2/ Nói về lợi ích

của việc soạn luận; 3/ Giải thích ý được soạn luận; 4/ Chính nói về soạn luận giải thích Đại thừa. 5. Tóm lại các điều giải thích ý chỉ quay về.

1- Có năm câu: 1/ Nêu nói rằng, 2. Nói sẽ nói, 3. Nói giải thích sơ lược, 4. Nói về năng giải, 5. Nêu sở giải.

Nói rằng: Khởi phát luận khác nhau. Trung Luận đầu tiên nêu tám bất, trình bày sở luận. Bách luận đầu tiên là kính Tam bảo, ý muốn nói về thỉnh hộ trì. Luận này nêu thẳng nói rằng. Bởi vì chế tác khác nhau, hợp thời thì dùng. Lại nửa, nêu nói rằng: lời nói qua lại gọi là luận, nói thẳng gọi là thuyết. Nay phân biệt khác nhau, văn ngôn nên nói "nói rằng". Cho nên nói thẳng là Long Thọ ra đời. Ngài giống như Phật chỉ dạy không người nào dám hỏi, cho nên tự nêu nói rằng. Lại chỉ bày những điều giải thích sâu xa về Đại thừa không có người nào hỏi được, nên tự nêu nói rằng. Lại chỉ bày yếu lược dẹp bỏ lời hỏi bên ngoài, nên nêu nói rằng.

Nay sẽ: Câu thứ hai nói hứa nói, là nói sau. Nay lược nêu nghĩa như thế, nên nói là nay sẽ lược.

Phần thứ ba nói về nghĩa lược.

1- Đối với luận Vô Úy là rộng, nên cho luận này là lược.

2- Đối với Trung Luận là rộng, nên cho văn nay là lược.

Lại, luận Vô Úy là rộng, chánh quán, vừa chừng, nay là nói lược. Lại, đối với Đại thừa có hai phần: hữu phần và không phần. Nay chỉ giải thích "không" chẳng giải thích "hữu", nên gọi là lược. Như Kim cương Tạng nói nghĩa Thập địa, Thập Địa rất sâu xa, nay chỉ nói lược. Lại, muốn trình bày rộng tuy có tám vạn, được trình bày một đường, nay chi nói về đạo, nên gọi là lược.

Lại, trình bày lược mà có thể bao gồm rộng, nói lên lược rộng không hai, nên gọi là lược. Lại, chỉ bày kẻ độn căn trong thời tượng pháp, mạt pháp không có khả năng học rộng, cho nên lược nói. Như luận Trí Độ chép: Côn-lặc ba trăm hai mươi vạn lời, người đời sau ý cạn sức yếu, mạng sống ngắn ngủi. Các người đắc đạo lược soạn thành ba mươi hai vạn lời. Giải: Thứ tư kế là giải thích rõ. Luận Trí Độ giải thích phẩm Vô Tác. Nói mười môn thuyết Bát-nhã, gọi là giải thích khai thị phân biệt pháp cú cạn dễ v.v... ngài Long Thọ dùng đủ mười môn để giải thích Đại thừa. Nay lược nêu một giải. Cái gọi là giải: phá tất cả mê mờ trình bày, giải thích giáo lý của Phật, nên gọi là giải. Ma-ha-diễn: là môn thứ năm nêu sở giải.

Nêu sở giải: 1/ Phân biệt khác của luận Tiểu thừa, như luận Thành Thật chép: "Ta muốn chính là nói về nghĩa thật trong ba tạng". Đây chỉ

giải thích Tiểu thừa, nay phân biệt khác, nên nêu Đại thừa.

2. Phân biệt trình bày chung luận Đại thừa, Tiểu thừa. Nay luận chỉ trình bày Đại thừa, nên nêu nghiêng về Đại thừa.

Hỏi: Vì sao Trung luận không nêu giải thích Đại thừa?

Đáp: "Tám bất" tức là Đại thừa, nên không cần nêu Đại thừa. Lại, Trung luận chính là trình bày Đại thừa phụ là trình bày Tiểu thừa. Luận này chỉ trình bày Đại thừa, không trình bày Tiểu thừa, nên chỉ nêu Đại thừa. Lại, Trung luận ban đầu nói nghĩa năng sở. Luận này ban đầu nói nghĩa sở năng. Năng sở: "Tám bất" là sở thân, nên gọi là nghĩa năng sở.

Nay nói sở năng: Lược giải nói đây là luận năng thân. Ma-ha-diễn là kinh sở thân. Lại, Trung luận đầu tiên là nêu "tám bất", ấy là kinh giúp luận. Nay trước nói lược giải, là luận trình bày kinh.

Lại, tất cả luận có bốn:

1. Trước sâu sau cạn, tức là Trung luận, đầu tiên nói Đại thừa là sâu, sau nói về Tiểu thừa là cạn. Đây nói ý ra đời của Chư Phật ba đời mười phương có chính phụ, chính vì Đại thừa nên hưng khởi, phụ là tiểu duyên nên nêu ra. Trung luận trình bày ý này.

2. Trước cạn sau sâu là Bách luận, trước nói xả tội, sau nói xả phước, trước nói sinh không sau nói pháp không. Đây trình bày Chư Phật ra đời khiến chúng sinh tu hành. Từ cạn đến sâu, Bách luận trình bày ý này.

3. Đầu cuối đều sâu tức Thập Nhị môn. Đây trình bày Chư Phật ba đời vì các Bồ-tát nói pháp sâu xa. Thập Nhị môn trình bày ý này.

4. Đầu cuối đều cạn, như luận Tiểu thừa. Lại, giải thích Đại thừa: Ý ra ba đời của Chư Phật ba đời vốn là một việc nhân duyên lớn, việc không thành, nên nói tiểu (nhỏ). Nói Tiểu thừa cuối cùng là nói Đại thừa. Nay muốn trình bày bổn ý Chư Phật ba đời nên nghiêng về giải thích Đại thừa. Lại Đại thừa là chân thật, Tiểu thừa là phương tiện. Đại thừa là gốc, Tiểu thừa là ngọn, được thật gốc thì được quyền ngọn, nên nghiêng về giải thích Đại thừa.

Hỏi: Dưới là môn thứ hai giải thích lược về lợi ích. Năm câu trước đều là nêu chung. Bốn chương sau này gọi là giải thích riêng. Nay trước nói lược giải lợi ích. Vì vậy trước nói để lược giải: trình bày Bồ-tát soạn luận vì cứu vớt chúng sinh là bán hoài của Chư Phật. Lại, soạn luận nhiều mối, hoặc vì hiển bày cái xấu của người khác nói các tốt của mình, hoặc với lấy danh lợi, đồ chúng, thế lực; hoặc tự sợ quên mất, cho nên soạn luận. Nay, tất cả đều khác nhau nhưng vì lợi ích chúng

sinh nên nói về lợi. Lại, luận Trí Độ chép: "Bồ-tát đắc vô sinh nhẫn, sau không có việc khác, chỉ mong cứu vớt chúng sinh, thanh tịnh, cõi Phật. Ngài Long Thọ gá vết cung rồng, đạt vô sinh nhẫn, chỉ muốn mở đạo lợi người , nên trước nói về lợi. Lại Đại Phẩm chép: "Bồ-tát vì việc lớn nên khởi tâm. Việc lớn: đó là cứu độ tất cả chúng sinh. Nay ngài Long Thọ là người thật hành Bát-nhã, cũng là người thành tựu việc lớn. Vì vậy nay nói lợi ích. Lại, trước lược giải Đại thừa, nghĩa là trên mở mang đạo lớn, nay nói về dưới lợi ích chúng sinh. Bản hoài của Bồ-tát chỉ vì hai việc này. Lại, kinh Hoa Nghiêm chép: "Kim cương chỉ xuất phất từ tánh vàng, không từ các vật báu khác. Tâm Bồ-đề chỉ xuất phát từ đại bi không từ việc thiện khác sinh, vì vậy Bồ-tát lấy đại bi làm gốc. Cho nên soạn luận chỉ vì lợi ích chúng sinh. Văn có hai, trước hỏi sau đáp. Đây cũng được hỏi như thế, cũng được vấn nạn như thế. Cái gọi là vấn: Như lai nói kinh rồi có lợi ích lớn, giải thích Đại thừa có lợi ích gì? Cái gọi là nạn: tâm ba đạt chiếu soi, năm thứ mắt sáng suốt. Người nêu được lợi đều đã được lợi, người chưa được lợi thì đã làm để được nhân duyên lợi ích, nay giải thích Đại thừa lại có lợi gì?

Hỏi: Lại Phật nói kinh có lợi ích hay không? Nếu nói kinh có lợi cần gì đến luận? Nếu nói kinh vô lợi thì cần gì dùng kinh?

Đáp: Trong đó có hai: 1/ Nói về những điều kinh đã trình bày; 2/ Nói về lợi ích soạn luận. Cho nên trước nói những điều kinh đã trình bày: 1- Muốn khen ngợi những điều kinh đã trình bày rất sâu xa, thì hiển bày bậc nhất của luận là năng thân (người trình bày); khiến chúng sinh đối với luận khởi niềm tin nên trước trình bày kinh Phật. 2- Trước nói kinh Phật trình bày những mê mờ của chúng sinh vì kinh Phật sâu xa bậc lợi căn có khả năng hiểu rõ, còn kẻ độn căn đời mạt pháp không thể hiểu rõ đươc, cho nên trước trình bày những điều mê, sau trình bày năng phá. 3- Muốn dẫn kinh làm ví dụ, Như lai nói kinh đã có lợi ích lớn. Nay ta soạn luận lẽ nào vô ích ư? Nếu trả lời người vấn nạn ở trên, Phật vì lợi ích cho người lợi căn, cho nên nói kinh. Ta vì lợi ích cho kẻ độn căn, cho nên soạn luận. Phật muốn cho người kết duyên với Phật, cho nên nói kinh. Ta muốn cho người kết duyên với ta, cho nên soạn luận. Việc này giống như ngài A-nan giáo hóa Tu-bạt, cũng như ngài La-hầu-la độ người già ở phía Đông thành. Y cứ, trình bày Phật nói kinh chia làm hai: 1/ nói về giáo, 2/ nói về duyên, duyên là giáo duyên giáo là duyên giáo, cho nên giáo gọi là duyên, duyên gọi là giáo. Giáo gọi là duyên đúng bệnh là thuốc; duyên gọi cho giáo như pháp thật hành cho nên cảm ứng tương ưng thì liền ngộ đạo.

Nói về giáo có ba: 1/ Nhắc lại Ma-ha-diễn, 2. Nói về người năng thuyết, 3. Nói về giáo sở thuyết. Chư Phật ba đời mười phương rõ ràng là người năng thuyết, cho nên nêu nhiều Phật, vì sợ rằng một phương giáo hóa chẳng nói hết lý được cho nên nêu nhiều Phật. Lại, phân biệt với Tam tạng giáo chủ, chỉ có Chư Phật ba đời thuyết, không có Chư Phật trong mười phương thuyết, cho nên nêu nhiều Phật. Lại Chư Phật ra đời hoặc nói Tiểu thừa, hoặc nói Đại thừa. Cuối cùng lại nói vô, không nói Đại thừa, cho nên nêu nhiều Phật như Pháp Hoa chép: pháp của Thế Tôn lâu dài, người sau phải nói chân thật. Lại, phân biệt luận tuy lược tức là trình bày khắp Chư Phật ba đời mười phương, giáo lý cùng tận nên nêu nhiều Phật. Lại, hiển bày mê mờ giáo nghĩa tức là đại giáo Chư Phật ba đời mười phương bị mê mờ khắp nơi, nên nêu nhiều Phật. Pháp tạng thâm sâu là nói pháp sở thuyết. Ngang dứt trăm phi, dọc siêu bốn cú, nên gọi là rất sâu xa. Sâu xa trong sâu xa nên nói là rất. Lại, đường ngôn ngữ dứt chỗ, tâm hành diệt, gọi là rất sâu. Lại, chúng sinh chín đường không thể lường biết, chỉ có Phật và Phật mới hiểu đến tận cùng, nên gọi là rất sâu. Nhưng đối với Phật không hề có sâu, chỉ căn cứ chúng sinh không biết nên nói sâu mà thôi. Vì khuôn phép của Ba thừa sáu đường, nên gọi là pháp, không có trói buộc nào không thanh tịnh, không có đức nào không tròn đầy, nên gọi là Tạng. Vì công đức lớn của bậc lợi căn, thuyết phần thứ hai nói giáo, bị duyên. Tu tập công đức năm dộ lâu dài gọi là công đức lớn; sớm tu Bát-nhã, cho nên lợi căn. Lại, tu tập ba độ trước gọi là công đức lớn, tu ba độ sau gọi là lợi căn. Trước nói pháp sở thuyết là lớn, nay nói người tạo ra là lớn. Lại, ban đầu người năng thuyết là lớn, pháp tạng rất sâu, được nói là lớn, nay nói người thọ pháp là lớn. Nên gọi là công đức lớn lợi căn.

Chúng sinh đời mạt pháp, kệ sau thứ hai nói lợi ích soạn luận. Lại, có ba phần khác nhau: 1/ Nói về dưới lợi ích chúng sinh. 2/ Trên nói mở mang đại đạo. 3/ Tổng kết hai lợi ích này, cho nên soạn luận.

Nói về dưới lợi ích chúng sinh lại có hai: 1/ Nói chúng sinh thọ giáo khởi mê. 2/ Nói luận chủ soạn luận phá mê. Trước có bốn câu, mạt thế là lúc chúng sinh khởi mê; Phật pháp diệt chia làm ba thời: 1/ Chánh pháp năm trăm năm; 2/ Tương pháp một ngàn năm; 3/ mạt pháp một vạn năm. Nay nói mạt thế chẳng phải thời thứ ba. Nhưng chánh pháp là gốc nên cho tương pháp là mạt pháp. Mạt chính là nghĩa lục vụn nhỏ bé. Tượng là gần giống với mạt cho nên cùng một nghĩa. Nếu chia tượng mạt cũng được chia làm ba phần chúng sinh: môn thứ hai nói người mê mờ giáo lý là người bạc phước độn căn. Môn thứ ba là nói mê giáo, vì

không tu phước tuệ tu phước tuệ lâu dài nên gọi là bạc phước độn căn. Lại, người tu hành có sở đắc cũng là bạc phước độc căn. Tuy họ tìm hiểu văn kinh nhưng không thể thông hiểu. Môn thứ tư chính nói về khởi mê. Có bốn loài chúng sinh đều mất đạo: 1/ Tại gia khởi ái, nhậm vận mà mất. 2/ Ngoại đạo xuất gia gọi là tự thọ mất. 3/ Người Tiểu thừa mất không biết nói tiểu là thông với đại, mà chấp tiểu chống đối với đại. 4/ Người Đại thừa không học, không có chỗ đắc Đại thừa thành có chỗ đắc Đại thừa. Nhưng trong Đại thừa lại có hai lỗi: 1/ Bỏ gốc tìm ngọn. 2/ Tìm gốc thường sai lầm. Lại, Phập pháp có hai: Tiểu thừa và Đại thừa. Hai loại này, mỗi thứ có hai loại: đản, và bất đản. Đản, bất đản: gồm có hai loại: 1/ Duyên đản, bất đản; 2/ Giáo đản, bất đản. Duyên đản, bất đản: Phật giáo là nghĩa, nhân duyên bất đản, mà bẩm thọ giáo nhân duyên bất đản của Phật, nên thành đản có sở đắc. Giáo đản bất đản: Phật đưa ra duyên đản, bất đản nói hai giáo đản, bất đản.

Hỏi: Đản, bất đản xuất xứ từ văn nào?

Đáp: Luận Trí Độ chép: "Không của Nhị thừa gọi là đản không, không của Bồ-tát gọi là bất đản không.

Hỏi: Đản, bất đản của Đại thừa là thế nào?

Đáp: Kinh Đại Phẩm chép: "Vì người mới học nói sinh diệt là như hóa, nói bất sinh bất diệt là bất như hóa. Đây chỉ có sinh diệt là hóa, nên gọi là đản (chỉ). Đời mạt thế không biết duyên giáo đản, bất đản. Cho nên nói tuy tìm hiểu văn kinh nhưng không thể thông hiểu. Ta thương các chúng sinh này nên soạn luận trình bày kinh. Thiên ma vì thích lửa nên bị đốt, ngoại đạo bị các kiến làm hại. Chấp Tiểu thừa chống đối Đại thừa chê bai pháp hủy người, tạo nghiệp Vô gián. Thiên chấp Đại thừa đoạn không bác không có tội phước, cũng hiện đời đoạn thiện căn, sau khi chết vào địa ngục Vô gián. Bồ-tát đáng thương xót, muốn khai ngộ cho họ; vì những người độn căn này, ngay trong Đại thừa lược giải mười hai việc để khai ngộ. Nhưng chúng sinh đồng với Bồ-tát không cần soạn luận. Nếu chúng sinh thật khác với Bồ-tát cũng không cần soạn luận, chính là nói đồng với Bồ-tát do duyên thành khác, cho nên soạn luận. Kinh Đại phẩm chép: Bờ mé chúng sinh tức là thật tế, Bồ-tát không kiến lập chúng sinh về thật tế, vì chúng sinh không khác thật tế. Thật đối với chúng sinh thành bờ mé của chúng sinh cho nên Bồ-tát kiến lập chúng sinh về thật tế, nhưng bờ mé chúng sinh đã chẳng phải bờ mé, há lại có mé thật tế, nên biết không hề có hư thật. Lại muốn mở mang đại pháp vô thượng của Như lai. Kệ sau thứ hai là nói trên mở mang đại đạo. Chúng sinh không hiểu giáo nghĩa sai, che lấp chánh

kinh. Nay muốn trên báo ơn Phật, lược nói đại ý. Nay văn căn cứ vào đó mà hiển bày dễ dàng. Truyền thừa lâu ngày càng xa, nên kinh Ma-da chép: "Bồ-tát Long Thọ thắp ngọn đuốc chánh pháp, xé cờ tà kiến". Pháp sư La-Thập nói: "Bồ-tát Long Thọ khiến Đại pháp cua Như lai ba lần khai mở ở cõi Diêm-phù". Long Thọ truyên chép: "Mặt trời trí tuệ đã lặn, người nay làm cho sáng trở lại; thế gian mê mờ đã lâu, người này khai ngộ khiến cho họ tỉnh thức, đều là ý trên mở mang Phật đạo dưới hóa độ chúng sinh.

Vì vậy lược giải nghĩa Đại thừa, thứ ba là kết luận ý soạn luận. Hỏi rằng sau môn thứ ba giải thích thành nghĩa sở lược ở trên, trước hỏi kế đáp. Ý hỏi: "Văn tự chương cú Đại thừa còn không thể kể, huống gì muốn giải thích từng nghĩa này. Đây là dịch thành rộng, sao gọi là lược?"

Luận Trí Độ chép: Ma-ha Bát-nhã gồm mười vạn bài kệ, ba trăm hai vạn lời và bốn A-hàm v.v... Ngoài ra Vân kinh, kinh đại Vân, các kinh vô lượng, như báu trong biển lớn. Lại nói: "Các chúng trời rộng, A-tu-la vấn kinh ngàn vạn ức bài kệ". Lại truyện Long Thọ của nước Vu Điền chép: Hoa Nghiêm Đại bản một có tứ thiên hạ vi trần phẩm, Tam thiên đại thiên thế giới vi trần bài kệ. Văn tự một bộ kinh còn không thể kể xiết, huống gì tập hợp các kinh Đại thừa, gọi chung là Ma-ha-diễn (Đại thừa).

Làm sao có thể biết, văn còn không thể biết, huống gì giải thích nghĩa này? Lại, lời nói này cũng ngăn được soạn luận văn kinh Đại thừa lý đã tròn đầy, đều cần giải thích lại. Nếu giải thích lại thì văn kinh của Phật lý chưa tròn đầy. Lại nửa, chúng sinh tìm đọc lời Phật còn không thể khắp, thì giải thích lại làm sao có thể dùng đến? Tất nhiên sẽ khiến cho chúng sinh học luận thì phế bỏ kinh Phật, tìm ngọn bỏ gốc, là việc không nên làm. Các ý đầy đủ như trung luận đã nói. Đáp rằng: ở dưới nói ta cũng không tùy theo lời Phật mà giải thích rộng từng điều một. Nhưng y cứ trong lời Phật chọn chỗ sâu xa lược giải mười hai việc mà thôi. Lại, kinh Phật vô lượng, ý ở đạo sáng. Nay ta chỉ lược giải thích đạo thì các giáo tự thông. Lại, chúng sinh mê mờ, tuy muôn mối nhưng lấy chướng đạo làm gốc. Nay chỉ phá mê mờ thì các mê mờ khác tự phá. Lại đáp lời hỏi trên chính là kinh Phật vô lượng khó có thể tìm tòi nghiên cứu. Nay ta lược giải thích khiến ngộ được dễ dàng. Lại, Chư Phật có nói pháp rộng, lược, nay ta y vào lược mà nói. Lại, Chư Phật nhiếp rộng làm lược, nay ta giải thích lược thì cũng chung cho rộng.

Hỏi rằng sau môn thứ tư giải thích thành sở giải, tức là giải thích

nghĩa Đại thừa trong chương nêu ở trước. Lại là giải thích ý Đại thừa. Trước hỏi sau đáp, ý hỏi rằng: đã biết ý lược giải, nay muốn giải thích vì sao gọi là Đại thừa? Đây là hỏi chung danh nghĩa của Đại thừa?

Đáp: Sau đây chia làm hai: chánh đáp và tổng kết. Chánh đáp chia làm hai: 1/ Lược dùng sáu nghĩa giải thích Đại thừa. 2/ Nêu kinh rộng thuyết.

Sáu nghĩa tức là sáu giải đáp. Nay nghĩa thứ nhất dựa vào sự nhỏ bé của Nhị thừa nên gọi là Đại thừa. Nhưng đạo của Chư Phật thật hành thật không có đại, tiểu; nhưng vì đối với sự nhỏ bé của Nhị thừa, nên gọi là Đại.

Hỏi: Đại của Đại thừa và đại của Niết-bàn ở đây có gì khác?

Đáp: Hoàn toàn không khác.

Hỏi: Như thế kinh Niết-bàn nói: Không vì tiểu Niết-bàn mà gọi đại Niết-bàn. Nay tại sao vì Tiểu thừa mà gọi Đại thừa?

Đáp: Các Luận sư phần nhiều nói: "Không vì tiểu Niết-bàn mà gọi là Đại Niết-bàn. Đó là đối đãi với Đại. Nay văn là đối với Tiểu thừa mà nói Đại thừa. Ấy là đối đãi nhau mà nói đại. Nay nghĩa không đúng. Hai văn đều dứt đối đãi với đại, cũng đều là đối đãi nhau mà nói đại, đều là dứt đối đãi với đại. Kinh Niết-bàn chép: Không do đây mà nói không phải là thể, không tự đại mà đối đãi với đại ở phương khác. Chính là nói thể tự nó là đại, không nhờ vào cái khác mới gọi là Đại. Nay Đại thừa cũng vậy, nên đều là dứt đối đãi. Đối đãi nhau: nay đối đãi với Tiểu thừa nên gọi là Đại thừa. Đây chẳng phải là thể không phải tự đại (lớn) mà đối với cái khác gọi là Đại, bởi vậy nói về đạo Chư Phật đã thật hành không thể nói là đại, tiểu. Chỉ đối với sự nhỏ bé của Nhị thừa gượng gọi là Đại.

Hỏi: Nếu như vậy thể của Niết-bàn là Đại thì chẳng phải dứt đối đãi. Nay đối với Tiểu nói là Đại đó là dứt đối đãi thì sao?

Đáp: Thể Niết-bàn là tự lớn chưa dứt tên đại tiểu. Dịch là đối đãi nhau gọi là Đại. Nay nếu vậy chẳng phải đại chẳng phải tiểu thì đại tiểu đều dứt , không biết lấy gì gọi là đối với Tiểu thừa, gượng gọi là đại Trung quốc gọi là tuyệt đại.

Hỏi: Chẳng phải Đại chẳng phải Tiểu có thể là tuyệt đãi, đã như vậy đối đãi với Tiểu gọi là Đại. Thế nào là tuyệt?

Đáp: Cũng như điều đã hỏi, căn cứ vào chẳng phải đại chẳng phải tiểu, lời cùng ý dứt. Đây là dứt đối đãi. Nay chẳng phải đại, chẳng phải Tiểu vẫn gọi là Đại, ở đây vẫn còn đối đãi.

Hỏi: Nếu vậy tất cả tên đại (lớn) đều là đối đãi nhau. Vì sao lời

xưa nói có hai thứ đại: tương đãi đại và tuyệt đãi đại?

Đáp: Lời xưa có nghĩa, như một bề nói thắng đối với Tiểu gọi là đại, đây là đối đãi nhau. Nếu chẳng phải đại, chẳng phải Tiểu, Đại tiểu đều dứt. Không biết vì sao cũng khen, gượng gọi là đại. Đây gọi là tuyệt đãi. Bởi vì đối với đối đãi nhau ở trước nên gọi là tuyệt đãi. Nếu đối với tất cả danh ngôn chưa dứt, thì hết thảy đều là đãi.

Hỏi: Nếu thể Niết-bàn là tự đại (lớn) chẳng phải tuyệt đãi đại. Lời nói này chẳng phải là rốt ráo phải chăng?

Đáp: Như trước hỏi Đê-la-ba-di thật không ăn dầu cũng gượng gọi là ăn dầu. Niết-bàn cũng vậy không có danh tướng gượng gọi danh tướng. Cho nên tất cả danh ngôn đều là đối đãi nhau. Nếu lời cùng nghĩa dứt mới gọi là rốt ráo. Chư Phật lớn nhất sau đây là nghĩa thứ hai. Từ chỗ phải đến gọi là danh, chỗ phải đến là Đại, thừa năng đến cũng gọi là đại. Chư Phật là đại nhân, sau phần thứ ba từ người năng thừa mà được tên gọi.

Có người nói thể của thừa là Nhân, Từ quả thọ danh nên gọi là Đại. Nay nói vì dùng nghĩa xét văn sinh ra sai lầm này. Câu trước là nhân thừa, từ quả được tên. Nay là quả thừa, ngay thể mà gọi. Như kinh Pháp Hoa chép: “Phật tự trụ Đại thừa”. Như kinh Niết-bàn chép: “Nương thuyền Niết-bàn”, tất cả đều là thừa của quả địa, nhưng ý văn nên gọi là Đại. Quả pháp theo nhân mà được tên, ở trong chín đạo là lớn nhất. Đại nhân nương theo pháp sở thừa nên gọi là Đại. Lại nay diệt trừ, sau phần thứ tư, y cứ dụng mà gọi là Đại. Thừa có hai dụng: 1/ dụng Sở trừ: nghĩa là diệt trừ hai khổ sinh tử và năm trụ nhân. 2/ Dụng Năng dữ: nghĩa là nhân Niết-bàn và quả đại Niết-bàn, nên gọi là Đại. Lại Quán Thế Âm sau thứ năm từ người trong nhân mà đặt tên nên gọi là Đại. Nhưng thừa là chí đạo của Chư Phật, chưa từng có nhân quả, cũng chẳng có người pháp. Cho nên nói pháp này không thể chỉ bày bằng lời lẽ, tướng nó vắng lặng, chỉ vì chúng sinh nên cũng gượng gọi. Vì người pháp và nhân quả, vì người làm chỗ nương tựa nên gọi là nhân. Quả là chỗ nương cho người nên gọi là quả. Ở pháp gọi là pháp, ở người gọi là người . Cho nên luận Trí Độ chép: “Nếu quán như pháp thì Phật, Bát-nhã và Niết-bàn là ba, tức là một tướng, thật ra không có khác. Nên biết người pháp là một. Trong đây nêu bốn Bồ-đề: Trước là hai loại của phương khác, sau là hai cõi này, gồm nhiếp tất cả. Lại dùng thừa này sau thứ sáu y cứ công dụng đặt tên. Nói chánh quán Bát-nhã có thể thấu nguồn tận lý, chiếu khắp tất cả gọi là tận cùng bờ đáy của pháp. Một độ Bát-nhã đã như vậy, mỗi độ khác đều tận lý cùng nguồn

cho nên gọi là đại. Đã được sáu nghĩa giải thích đại tức là sáu nghĩa giải thích mầu nhiệm: 1/ Đối với thô của Nhị thừa gọi là diệu; 2/ Có khả năng đến chỗ vi diệu gọi là diệu; 3/ Diệu là chỗ nương của người gọi là Diệu; 4/ Diệu dụng gọi là diệu; 5/ Là chỗ nương của người vi diệu trong nhân gọi là diệu; 6/ Có khả năng tận cùng các pháp, tuệ lớn bình đẳng, nên gọi là Diệu.

Giải thích kinh Pháp Hoa có năm thứ diệu, cũng được gọi là năm thứ đại: 1/ Tiểu trước đại: nghĩa là mới thành đạo dưới cây Bồ-đề, chưa đến vườn Nai gọi là Tiểu, nên gọi tiểu trước Đại. 2/ Đại trong Tiểu: từ lúc đến vườn Nai nói pháp Tiểu thừa. Trong đây tức là nói Phật thừa, nghĩa là Đại trong Tiểu. 3/ Đại sau Tiểu: từ lúc nói Tam Tạng xong tiếp theo nói đạo Đại thừa, ấy là tiểu sau đại. 4/ Thu nhiếp tiểu: từ lúc nói kinh Pháp Hoa hợp tiểu quy đại. 5/ Không có tiểu đại, tức là trong Tịnh độ chỉ có không có danh từ Tiểu. Như cõi Phật Hương Tích chép: Nước ta không có danh từ Nhị thừa, chỉ có chúng đại Bồ-tát. Năm đại này chỉ theo thời theo xứ mà nói. Phần lớn xét kinh Phật một đường mà nói. Diệu cũng có năm điều này. Lại có tuyệt đãi diệu, tuyệt đãi đại như trên đã giải thích, ấy là sáu. Như trong Bát-nhã sau phần hai chỉ bày kinh nói rộng. Trước nói lược sáu nghĩa, còn lại chưa cùng tận như kinh nói. Lại, luận chủ, ở trên tuy tự giải thích, nhưng sợ chúng sinh nghi ngờ, nên nay dẫn kinh làm chứng.

Hỏi: Tất cả các kinh đều giải thích Đại thừa. Vì sao nghiêng về dẫn Bát-nhã?

Đáp: Ý dẫn chỉ một. Lại, ngài Long Thọ nói: "Kinh Vân, kinh Đại vân. Mười thứ đại kinh, Ma-ha-diễn này ở trong đó là lớn nhất, cho nên dẫn nghiêng về". Lại, Bát-nhã chính là nói thật tướng, luận này cũng nói nghĩa thật tướng, đã tương ưng cho nên dẫn nghiêng về.

Hỏi: Ngài Long Thọ giải thích Ma-ha-diễn có nghĩa đa (nhiều), nghĩa thắng (tối thắng), nghĩa đại (lớn) vì sao chỉ giải thích Đại?

Đáp: Vì lược nêu một, hai điều còn lại có thể biết. Lại, nêu một tức, là bao gồm hai điều còn lại, cho nên chỉ giải thích về Đại.

Hỏi: Nhất thừa Đại thừa ở đây có gì khác nhau?

Đáp: Có một điều khác nhau, nói một vì đại thể không hai, nên gọi là một. Một thừa bao gồm tất cả nên gọi là Đại. Vì vậy kinh Pháp Hoa chép: "Đức Phật vì các Thanh văn nói kinh Đại thừa tên là Diệu Pháp Liên Hoa". Cho nên biết kinh Pháp Hoa gọi là Đại thừa.

Nói về sự khác nhau tên gọi Đại thừa chung cả xưa nay. Trong giáo lý Ba thừa cũng có Đại thừa. Trong giáo lý Nhất thừa cũng có Đại

thừa. Nhưng trong giáo lý Ba thừa vẫn chưa rõ ràng, chỉ có Đại (thừa) này không có Tiểu (thừa), cho nên Đại thừa chưa được gọi là Nhất (thừa).

Hỏi: Trong Ba thừa nghĩa Đại còn gọi là nghĩa nhất phải không?

Đáp: Cũng có nghĩa khác, như gọi Nhất thừa, Nhị thừa, tam thừa. Lấy Phật thừa làm nhất thừa, Duyên giác là Nhị thừa, Thanh văn là Tam thừa. Soạn luận này cũng được gọi là Nhất, vấn đề này có nêu ra đầy đủ trong kinh Pháp Hoa.

Hỏi: Bảy nghĩa trong luận Địa trì giải thích đại có khác gì với ở đây?

Đáp: Luận kia ngay trong không có giai cấp (thứ lớp) mà nói về giai cấp, lập lên nghĩa đại của luận. Nói bảy đại gồm: 1/ Đó là kinh Phương Đẳng, Bồ-tát tạng, đây là giáo đại, cho nên trước nói giáo đại, vì cần phải căn bản do giáo nghĩa, sau đó mới được phát tâm tu hành; 2/ Phát tâm đại, đó là phát tâm đại đạo; 3/ Giải hạnh đại, chủng tánh chí đạo giải hạnh thuần thục, gọi là giải hạnh đại; 4/ tịnh Tâm đại, Bồ-tát Sơ địa được Vô sinh nhẫn, tâm ấy thanh tịnh gọi là tịnh tâm đại; 5/ Chúng cụ đại, đó là đại phước đại trí đều làm tư lượng cho Phật đạo gọi là chúng cụ đại; 6/ Thời đại (lớn), đó là ba đại tăng-kỳ kiếp tu hành; 7/ Quả đại, đó là quả đại Bồ-đề trong bảy nghĩa này nghĩa thứ bảy là trên hết. Chư Phật là chỗ nương của bậc đại nhân, nghĩa này đồng nhau. Năm nghĩa còn lại và năm nghĩa trước đại khác tương tợ nhau. Nghĩa đầu tiên và dẫn kinh Bát-nhã lược đồng. Vì nhân duyên này nên gọi là Đại, phần hai là tổng kết.

Phần lớn nghĩa sâu xa gọi là không, sau phần thứ năm tóm lược những điều giải quy về yếu chỉ. Trước tuy xướng giải nghĩa Ma-ha-diễn, nhưng Ma-ha-diễn có vô lượng nghĩa, không biết chính thức giải nghĩa nào? Cho nên nay nêu ra chỉ quy được giải thích, vì thế có một chương này. Văn có bốn phần: 1/ Nêu thể của không; 2/ Nói về dụng của không; 3/ Kết thúc giải thích; 4/ Nói về phương pháp giải thích.

Đại phần: Có người nói, như Đại phẩm, số lớn năm ngàn phần hoặc tăng hoặc giảm, nên gọi là số lớn. Đây chẳng phải giải thích. Có người nói, không của Bát-nhã trong Đại thừa là một phần, lại lấy lý không của Trung đạo làm một phần, lấy hai phần này hợp gọi là Đại thừa. nay trong hai phần lấy không của Bát-nhã làm nghĩa sâu xa, cho nên nói phần lớn nghĩa sâu xa gọi là Không, cho nên có giải thích này: đây là nghĩa của người Thành Thật, cho rằng không của Bát-nhã là thừa trí, lý Không là thừa cảnh chẳng phải thừa trí, nên đưa ra giải thích này.

Luận nói thẳng phần lớn là nghĩa sâu xa gọi là Không, không vì không đứng đầu về tuệ nên cũng khác nhau. Nay những điều được giải thích: sáu nghĩa trên là giải thích Đại thừa. Nhưng luận này chỉ giải thích về đại không giải thích về tiểu. Nay y cứ trong Đại thừa lại có phân biệt, các gọi là Đại chính là Ma-ha-diễn ở trên.

Các gọi là phần: Đại thừa bao gồm muôn đức, nhưng dùng chánh quán lâm chủ yếu của thừa. Chánh quán do thật tướng sinh, cho nên thật tướng là gốc. Chánh quán và muôn hạnh là ngọn, Ngọn tức là hữu (có), gốc tức là không, nên Đại thừa bao gồm không và hữu. Nay chỉ giải thích một phần Không nên gọi là phần đại (lớn).

Hỏi: Theo hai đế là đế nào?

Đáp: Hai đế, Đại thừa bao gồm chân và tục, nên chia làm hai phần. Nay nói về không tức là đệ nhất nghĩa. Nghĩa sâu xa: trước tuy giải thích một phần, hoặc có thể vì kẻ độn căn thời Mạt pháp giải thích phần cạn cợt. Vì vậy, kế nói nghĩa sâu trong nghĩa sâu có vô lượng môn. Không biết giải thích nghĩa sâu gì, cho nên kế đến nói cái gọi là không. Luận Trí Độ giải thích phẩm Thâm Áo rằng: Thâu áo là không nghĩa ấy, không sinh diệt là nghĩa này.

Hỏi: Những gì là không?

Đáp: Giải thích rằng: "không này là Tam-muội không, đắc không quán này nên khiến các pháp không". Lại giải thích rằng: "Sở duyên bên ngoài này là pháp không, nên gọi là Tam-muội Không. Trước giải thích là trí không, sau giải thích là cảnh không. Luận chủ đều phá tất cả, lìa hai bên này nói về Trung đạo. Nghĩa là các pháp do nhân duyên sinh, không có một pháp nhất định cho nên là không. Vì sao? Vì pháp do nhân duyên sinh, không có tự tánh vì không có tự tánh nên rốt ráo không. Rốt ráo không, từ xưa đến nay đều không, chẳng phải Phật tạo ra cũng chẳng phải người khác tạo ra. Vì Chư Phật có thể độ chúng sinh, nên nói là rốt ráo không. Tướng không này là thật thể của tất cả pháp, nên gọi là thâm sâu. Rõ ý này của luận chẳng phải cảnh, chẳng phải trí, không quán, không duyên, không nhân, không quả. Trăm đúng không phải đúng, trăm sai không phải sai. Sai chỉ là đúng mà không phải đúng, chẳng phải đúng cũng không phải đúng phi chỉ là phi mà phi không thể phi. Thị phi cũng không thể phi. Tóm lại, ngang dứt muôn pháp dọc vượt bốn cú, nên gọi là thâm sâu.

Hỏi đã: Lấy không làm đệ nhất nghĩa, đệ nhất nghĩa là rất sâu. Hữu là thế đế, vậy thế đế lẽ nào là cạn cợt sao?

Đáp: Nghĩa chính là như vậy cho nên phẩm Tứ đế của Trung luận

chép: "Thế đế là bổn tánh không của tất cả pháp, mà thế gian cho là có: đối với người đời là thật, nên gọi là đế. Cho nên biết sở kiến "có" của phàm phu là cạn cợt, sở tri "không" của bậc Thánh là sâu .

Hỏi: Từ khi Phật pháp ở Tây Vực truyền đến, người nào được ý này trước tiên?

Đáp: Bài tựa kinh Tịnh Danh của Tăng sư Duệ chép: Xét cho cùng nghĩa không thật tế thì trái với gốc, sáu nhà nghiêng về bất tức Hòa thượng An xem xét đường hoang đế khai dấu vết, nêu huyền chỉ về tánh không". Lại chép: dùng công sức của Lô Dung để chứng nghiêm, chỉ có tông tánh không đạt đến sự thật cao nhất. Về sau đạo Ảnh, Tăng Triệu, Đạo Dung, Tăng Duệ đều theo môn này". Cho nên, luận Niết-bàn của Tăng Triệu chép: Bậc Thánh không có dự kiến trước bên ngoài, không có tâm bên trong; họ đã vắng lặng, Mênh mông đồng đều gọi là Niết-bàn. Như suy đoán này dứt, vì suy đoán không đến gọi là không. Bài tựa Trung Luận của Đàm Ảnh chép: "Trong ngoài đều vắng lặng, duyên quán đều tịch tĩnh, lẽ nào trong đó có danh số ư!

Hỏi: Vì sao nói không phải danh số?

Đáp: Hai đế là số, chân, tục, cảnh, trí v.v... gọi là danh. Nay vì không thể nói hai hay không phải hai nên gọi chẳng phải số. Bặt dứt tất cả tên gọi như chân tục v.v..., nên nói chẳng phải danh.

Bài tựa luận này của Tăng Duệ chép: Hư thật đều vắng lặng, được mất không bờ mé.

Bốn Sư nói khác nhau, nhưng ý vẫn là một.

Hỏi: Không này đã chẳng phải nhân quả cảnh trí cũng được có nhiều tên sao?

Đáp: Luận Trí Độ chép: "Không này có nhiều tên như vô tướng, vô tác, vắng lặng, ly tướng, pháp tánh, Niết-bàn v.v...". Cho nên kinh Pháp Hoa chép: "Tất cả đều là một tướng một vị, cái gọi là tướng lìa giải thoát, tướng, tướng rốt ráo Niết-bàn, thường tịch diệt, rốt cuộc đều trở về không, chính kinh Pháp Hoa gọi "không" này là Nhất thừa Niết-bàn". Kinh Vô Lượng Nghĩa chép: Vô lượng nghĩa từ một pháp sinh, một pháp ấy là Vô tướng, vô tướng, ấy là bất tướng vô tướng, bất tướng vô tướng gọi là thật tướng, tức là lấy không làm Tam-muội vô lượng nghĩa xứ. Kinh Niết-bàn dùng Không giải thích nghĩa thành bậc Thánh. Vì nghĩa gì gọi là bậc Thánh? Vì thường quán các pháp tánh vắng lặng.

Hỏi: "Không" này nếu chẳng phải nhân quả cảnh trí, thì vì sao luận Trí Độ nói thật tướng sinh Bát-nhã. Tức thật tướng là cảnh, Bát-nhã là trí, Bát-nhã là quả, thật tướng là nhân?

Đáp: Đây là phi nhân phi quả gượng nói là nhân quả; chẳng phải cảnh chẳng phải trí gượng gọi là cảnh trí. Cho nên sau đây luận nói: "Duyên là một bên, quán là một bên, nhân là một bên cho đến trung là một bên, trùm khắp là một bên, ly là một bên, gọi là Trung đạo, tức là chứng minh điều đó . Nếu thông đạt nghĩa này, trên giải thích thể của không, nay thứ hai nói về dụng của không. Nếu giải ngộ được không này thì sinh Bát-nhã. Bát-nhã sinh thì chỉ đạo muôn hạnh ra khỏi sinh tử. Cho nên nói thông đạt Đại thừa, sáu độ đều đầy đủ. Ở đây không phải hai, hai phần cảnh trí là hai, nên nói thật tướng là sở thông đạt, Bát-nhã là năng thông đạt nhưng thật không hề có năng sở cũng chẳng phải cảnh trí.

Hỏi: Thông đạt Đại thừa và đầy đủ sáu độ có gì khác nhau?

Đáp: Đại thừa căn cứ vào quả, sáu độ là nhân. Vì thông đạt không nên nhân quả đều đầy đủ. Cho nên bài tựa của Tăng Duệ chép: "Tất cả đều quy về đạo tràng, hướng tâm đến cõi Phật, chính là dùng ý văn ngày nay. Lại, thông đạt Đại thừa là chung, đầy đủ sáu độ là riêng, cho nên nay ta chỉ giải thích về Không.

Thứ ba là kết thúc giải thích vì có lợi ích này nên chỉ giải thích về không. Giải thích không: sau đây phần thứ tư nói về phương pháp giải thích. Mười hai môn này nói giáo có bốn loại công dụng: 1/ Có công năng hiển lý, dùng lý làm môn. 2/ Có khả năng phát quán, lấy quán làm môn. 3/ Ngăn lấy phi đạo. Như kinh Niết-bàn chép, dứt lấy các đạo gọi là bốn cú trăm phi. Bốn chương đóng ngăn tà quán, nghĩa là phàm phu, Nhị thừa có chỗ đắc sinh tâm động niệm đều không vào được.

Hỏi: Nói mười hai môn nhập vào không là thế nào?

Đáp: Nói nay ta dùng mười hai việc để làm sáng tỏ không khiến chúng sinh ngộ nhập. Thứ nhất là môn nhân duyên nói có ba phần: phần một trước đã xong, nay là phần hai chính là nói về mười hai môn nhập vào nghĩa không, lấy làm thể của luận.

Hỏi: Trung luận và Bách luận đều mở ra ý này, mười hai môn này là mở hay không?

Đáp: Một thầy truyền nhau phần nhiều không mở, gồm có hai nghĩa: 1/ Mười hai môn này nhân tu hành uyển chuyển đầu cuối nhau thành tựu lẫn, nên không cần mở. 2/ Mỗi một môn đều không có pháp nào không cùng, không lời nào chẳng tận, nên ở sau các môn đều nói: "Hữu vi không nên vô vi cũng không. Hữu vi vô vi còn không, huống gì là ngã? Điều này tức các môn đều nói vì các pháp không; nên không cần mở, nay cũng được nói là mở: gồm có hai nghĩa: một là luận này đã

nói chỉ giải thích không thì nên y cứ vào ba không mà chia Ba môn đầu nói về môn không, bốn môn kế nói về môn vô tướng, năm môn kế nói về môn vô tác. Văn của luận thật có ý này. Hai là Luận này đã nói thật tướng các pháp, vì khiến chúng sinh ngộ vô sinh nhẫn. Hợp với phần vô sinh, có thể chia làm sáu cặp. Mười một môn đầu phá pháp khác không được sinh. Môn sau cùng, tìm ngay pháp sinh không có xuất xứ, ngay pháp pháp khác sinh không thể được, thì tất cả đều vô sinh, khiến chúng sinh ngộ Vô sinh nhẫn, đây là cặp thứ nhất, trong pháp khác lại có hai: 1/ Mười môn nói trước nhân sau quả và nhân quả nghĩa nhất thời sinh không có xuất xứ; 2/ Môn thứ mười một nói trước quả sau nhân, cũng không thể được, ba thời vô sinh thì nghĩa sinh cùng tận. Đây là cặp thứ hai, phần một lại chia làm hai, chín môn nói về pháp vô sinh. Môn thứ mười nói về người vô sinh. Người pháp vô sinh là cặp thứ ba. Phần một lại chia làm hai: 1/ Tám môn tìm tướng tất cả pháp không thể được. 2/ Một môn xét các pháp tánh nghĩa không tức trong tánh ngoài tướng tất cả không là cặp thứ tư. Phần một lại chia làm hai: 1/ Ba môn trước tìm pháp sở tướng không có xuất xứ. 2/ Bốn môn kế xét năng tướng không thể được cho nên năng tướng sở tướng đều không. Đây là cặp thứ năm, trước lại chia làm hai: 1/ Môn thứ nhất tìm chung nhân duyên sinh không thể được. 2/ Hai môn kế tìm riêng nhân duyên sinh không thể được, đó là chung riêng một cặp. Đây đều là một đường, cách thức lớn không cùng tận, cho đến mỗi môn, phần đầu sẽ thuật lại. Mỗi môn chia làm ba: 1/ Văn xuôi phát khởi. 2/ Kệ vốn chính là nói về thể của môn. 3/ Tổng kết: Ba điều này tức là nêu, giải thích kết luận văn xuôi phát khởi như trước đã giải thích.

Phần hai pháp do các duyên sinh. Chính là nói về thể của môn. Văn chia làm hai, đầu tiên là kệ, kế là trường hàng.

Văn kệ này y theo nghĩa bao gồm một ý thị phi có thể cùng tận. Nay lược nói:

1) Y theo phá bệnh làm giải thích: Nửa trên là phá nghĩa của ngoại đạo. Ngoại đạo chấp các pháp có tự tánh. Như Tăng-khư cho rằng: năm trần hòa hợp có thể tánh của bình riêng cùng với trần là một. Sư Vệ-thế có pháp của bình riêng cùng với trần là khác. Lặc-bà-sa có pháp của bình riêng và trần vừa là một vừa là khác. Nhã-Đề tử nói riêng tức pháp của bình chẳng phải một, chẳng phải khác với trần, bình là vật bên ngoài đã vậy thì thân chung bên trong cũng vậy. Nay nói bình do các duyên hợp thành tức là không có tự tánh. Nếu có tự tánh thì không cần nhờ vào các duyên. Cho nên nửa trên là phá tất cả ngoại

đạo, khiến họ nhờ nhân duyên bình là vật bên ngoài và trong thân hết thảy đều là không. Vì thế từ môn nhân duyên để nhập vào không. Nửa kệ sau là phá nghĩa nội đạo. Các người nội học thì không nói các duyên hòa hợp thật có bình riêng. Nhưng có bình giả không thể tánh. Do đó nay nói nếu không có tự tánh làm sao có pháp này, nên cũng không có bình giả, khiến cho người nội học môn nhân duyên mà ngộ được bình giả là không.

2) Nửa trên là phá nghĩa của Tát-bà-đa. Tát-bà-đa chép: Vị lai có tự tánh, pháp nhờ duyên liền sinh như củi có tánh lửa, nhờ duyên thành lửa. Vì thế phá rằng, nếu có tự tánh thì không nhờ duyên. Nay đã nhờ duyên thì không có tự tánh, khiến Tát-bà-đa từ môn nhân duyên ngộ được pháp tánh là không. Nửa sau là phá luận Thành Thật. Sư luận Thành Thật nói: Tuy pháp không có tự tánh những thế để có ba thứ giả. Vì thế nay nói nếu không có tự tánh thì không có pháp, khiến ngộ ba thứ này tức là bốn tuyệt.

3) Nửa trên là phá nghĩa của Độc Tử Bộ. Độc Tử Bộ cho rằng: Bốn đại hòa hợp có nhẫn pháp, năm ấm hòa hợp có nhân pháp. Nay nói căn từ đại sinh thì không có tự tánh, người do ấm có nghĩa cũng giống như vậy, khiến cho Độc Tử Bộ từ môn nhân duyên, ngộ chẳng có nhân pháp. Nửa dưới là phá thí dụ Phật đà đã không có tự tánh thì không có pháp, chẳng nên chấp riêng có người giả.

4) Nửa trên là phá nghĩa thể giả có. Nói do các duyên của ấm vi tế nên có người và cột thì người và cột không có tự tánh. Tự tánh tức là tự thể, đã không có tự tánh thì không có tự thể. Nửa dưới phá nghĩa giả không có tự thể. Giả không có tự thể, tuy không có tự thể nhưng có dụng của giả. Nay nói đã không có tự thể tức không có người , khiến cái gì có dụng.

5) Các ngài La-thập chưa đến Trường An có ba thứ nghĩa: 1/ Nghĩa tâm không; 2/ Nghĩa tức sắc; 3/ Nghĩa vốn không.

Tâm không: Nói thể của tâm là không mà có muôn pháp. Tăng Triệu bình luận rằng: ở đây được ở thần tĩnh mà mất ở vật hư. Nay một bài kệ này phá nghĩa tâm là không. Nói tâm và muôn pháp đều do các duyên sinh thì không có tự tánh. Nếu không có tự tánh thì tâm cảnh đều không, thế nào là tâm không cảnh bất không?

Nghĩa tức sắc: Nói sắc không có tự tánh nên gọi là sắc không, nhưng nhân duyên giả sắc đây tức là bất không. Tăng Triệu bình luận rằng: Ở đây thì ngộ sắc không phải tự sắc chưa lãnh ngộ phi sắc của sắc. Nay kệ phá rằng: sắc do Nhân duyên sinh là không tự tánh. Nếu

không có tự tánh tức là sắc. Vì sao nói có sắc không có tự tánh không thể không?

Nghĩa vốn không: Không hề có các pháp trước có sau không, không là gốc có là ngọn. Kệ này phá rằng: Nhân duyên sinh, pháp tánh vốn tự không chẳng phải là trước không sau mới có. Vì vậy một bài kệ này xác định Phật pháp được mất. Cho nên tạo ra mười hai môn để chấn chỉnh lại.

6) Kệ này phá nội ngoài đều không, có hai kiến. Pháp do Nhân duyên sinh, ở đây phá nội ngoài vô kiến. Ngoại đạo cho rằng: không có nghiệp đen, trắng; không có quả báo đen trắng. Cho nên không có năng sinh và sở sinh. Nay nói quả báo đen trắng từ nghiệp đen trắng do các duyên sinh ra, vì sao nói không? Kinh Phương Rộng chép: Một phần không nên các phần cũng không, như cột không nên phần nhỏ nhất không, người không nên ấm không. Nay nói ấm nhỏ bé do nhân duyên thành người và cột đâu được là không? Cho nên câu trên là phá vô kiến. Ba câu sau phá hữu kiến. Người chấp hữu kiến nhất định cho rằng có người và pháp. Vì vậy nay nói pháp do nhân duyên sinh thì không có tự tánh. Nếu không tự tánh rốt ráo không, thì làm sao các pháp nhất định là có?

Trên đây tuy có sáu điều lược y cứ là phá nghĩa của mười nhà để giải thích văn này. Nay kế đến vì người không học vấn, nhưng quá khứ tu tập thiện căn đã lâu, gặp người khiến ngồi thẳng quan sát trong ngoài liền ngộ nhập không để giải thích.

Các duyên: Bốn chi trăm thể gọi là nhân.

Pháp được sinh ra thân cao bảy thước gọi là quả, đó tức là không có tự tánh. Vì quả từ duyên, duyên hợp mà thành, thành do hòa hợp há có tánh hay sao? Nếu không có tự tánh, làm sao có pháp này. Pháp tức là pháp quả. Đã không có tự tánh thì không có quả báo của thân. Cho nên nhờ nhân duyên trước sau liền ngộ được thân này là không. Cho nên nói quán thật tướng của thân, quán Phật cũng . Trong thân đã vậy thì ngoài bên nhà cũng .

Kế là y cứ thẳng vào lý giáo để giải thích.

Nay lấy không nhân duyên làm môn đây là năng thông, lấy nhân duyên không làm lý là sở thông. Đây tức là từ nhân duyên mà ngộ nhập không có chỗ. Vì vậy bài tựa trước nói: Nên dùng mười hai môn để nhập vào nghĩa không, nhưng năng đã không có thì sở cũng chẳng phải không. Năm câu như thế đều không thể được. Ở đây tức từ chỗ nhân duyên ngộ nhập thật tướng các pháp. Thật tướng các pháp, tâm

hành dứt ngôn ngữ không còn, cũng gọi là Bát-nhã. Vì vậy nói: Pháp thật Bát-nhã Ba-la-mật không điên đảo. Niệm tưởng, quán rồi thì trừ pháp ngôn ngữ cũng diệt, cũng gọi là Phật tánh Trung đạo. Cho nên kinh Niết-bàn chép: "Thấy duyên khởi là thấy pháp, thấy pháp tức thấy Trung đạo, thấy Trung đạo là thấy Phật, cũng thấy Phật tánh, chính là việc này". Nhưng chỉ có chỗ nhân duyên rốt ráo không có nơi chốn dấu vết, chớ để mất chỗ nhân duyên. Tuy rốt ráo không mà dấu vết nhân duyên rõ ràng. Vì vậy Tăng Triệu nói: Nếu nói có, thì có chẳng phải chân tánh. Nếu nói không thì sự duyên đã hình thành. Nếu liễu ngộ việc này thì sinh hai thứ tuệ, chỗ nhân duyên rõ ràng mà rốt ráo không tức là thật tuệ phương tiện. Tuy rốt ráo không mà chỗ nhân duyên rõ ràng, chính là thật tuệ phương tiện, là phát sinh hai tuệ. Đó là nghĩa cảnh trí. Vì nghĩa nhân duyên năng thông nên gọi là môn, vì theo nghĩa năng sanh nên gọi đó là cảnh. Đã phát sinh nhị tuệ thì đầy đủ lục độ muôn hạnh, gọi đó là Đại thừa. Vì vậy kinh Đại Phẩm chép: "Thấy Phật Nhiên Đăng vô sanh thì muôn hạnh đầy đủ, đã được vô sinh, hai tuệ nên ra khỏi đoạn, thường, sinh, diệt, gọi là ra khỏi ba cõi được Tát-bát-nhã. Vì thế trước nói: "Thông đạt nghĩa này thì thông đạt Đại thừa không có chướng ngại.

Lại, y theo hai không để giải thích bài kệ này, pháp do Nhân duyên sinh thì không có tự tánh, nói về môn tánh không phá bệnh chấp tánh, nếu không có tự tánh làm sao có pháp này. Nói nhân duyên không là phá về bệnh chấp giả. Tất cả các bệnh chỉ có tánh giả, nên nay phá tất cả.

Kế là một Sư y theo bốn lớp hai đế để giải thích. Lớp thứ nhất pháp do nhân duyên sinh là tục đế. Sư này tức là không tự tánh là chân đế. Ở đây cho nhân duyên không hữu là thế đế, nhân duyên hữu không là chân đế. Cũng là không nhân duyên là thế đế, nhân duyên không là chân đế. Nay từ không nhân duyên nhập vào nhân duyên không, nhờ thế đế mà ngộ Đệ nhất nghĩa nhân duyên không khác với không nhân duyên. Nay chỉ không nhân duyên là nhân duyên không, chớ khởi hai kiến. Lớp thứ hai là pháp do nhân duyên sinh, đây là nói hoặc không, hoặc hữu đều là nhân duyên. Như nhân không nên có, nhân có nên không, không do có mà thành, có do không mà thành, cho nên không và có này đều gọi là thế đế. Đó tức là không có tự tánh. Nói do không nên có, có chẳng có tự tánh, đó là chẳng phải có. Do có nên không, không chẳng có tự tánh, đó là chẳng phải không, chẳng phải không chẳng phải có gọi là chân đế khiến từ không hữu ngộ nhập phi không hữu không

hữu chẳng hai, chính là dùng hai đó làm môn bất nhị. Lớp thứ ba, hai, không hai đều là nhân duyên. Do không hai nên hai, do hai nên chẳng hai. Cho nên hai, không hai đều là nhân duyên, gọi là thế đế. Đó là nói không có tự tánh. Do không hai mà có hai, hai không có tự tánh. Đó là chẳng phải hai. Do hai mà có chẳng hai, không hai vô tự tánh, nên chẳng phải không hai, chẳng phải hai không hai gọi là chân đế. Vì thế môn hai không hai nhập lý phi nhị bất nhị. Lớp thứ tư, nhị, không hai, hai chẳng phải hai, chẳng phải không hai đều là nhân duyên đều gọi là thế đế. Nhân duyên vô tự tánh thì hai, chẳng hai, cũng không phải hai, không hai, lời dứt nghĩ cũng gọi là chân đế. Trong các ý thì môn sau là rốt ráo, có thể hợp thời mà dùng .

Hỏi: Thế nào là hợp thời mà dùng?

Đáp: Sư khởi ý này vì đối với hai bệnh.1/ Đối với sư của luận Thành Thật thì có là thế đế, không là chân đế. Vì vậy nói không và có đều là thế đế, chẳng phải có chẳng phải không là đệ nhất nghĩa. Chân tục của ông đều là tục của ta mà thôi. Đã không được chân cũng không thành tục, nay thì đầy đủ. vì đối với sư luận Thập Địa và Nhiếp luận có pháp giới, thể, dụng. Lấy Trung đạo làm thể, không hữu làm dụng. Không hữu là hai đế, chẳng phải không hữu là phi an lập đế. Nay nói điều này đều là thế đế trong lớp thứ ba của ta mà thôi. Đã không được chân, thì nhờ đâu có tục. Lại nửa, hai đế trong lớp thứ nhất là phàm phu. Lớp thứ hai là Nhị thừa. Hai lớp sau là Bồ-tát. Lại nửa, vì phá bỏ dần dần bệnh của chúng sinh nên nêu ra bốn lớp này. Lại nửa, vì giải thích các kinh Đại thừa đến các dị thuyết. Hoặc nói không là chân, hữu là tục; hoặc nói không hữu đều là thế đế, chẳng phải không hữu là đệ nhất nghĩa. đây là ý của lớp thứ hai. Lại nói, không chấp pháp không hai vì không có một hai, tức là văn của lớp thứ ba. Lại nói, lúc để có thể phân biệt các pháp không có tự tánh, nói giả danh là muốn phân biệt nghĩa của thế đế. Bồ-tát nhờ sơ phát tâm này, tất cả ngôn ngữ, các pháp đoạn trừ, không có tự tánh như hư không, tất là muốn phân biệt nghĩa chân đế. Bồ-tát nhờ sơ phát tâm này là văn lớp thứ tư. Nay muốn giải thích tất cả các kinh Phương Đẳng có văn khác nhau nên nêu ra bốn lớp hai đế này, chính là lý của môn bốn lớp.

Hỏi: Vì sao trước y cứ nghĩa phá để giải thích, sau y cứ hai đế để giải thích?

Đáp: Vì trước phải phá các bệnh, sau mới được nói về hai đế. Vì có sở đắc làm chướng ngại hai đế của Phật.

Hỏi: Câu sau của bài kệ nói, vì sao có pháp này, không có các

pháp khác sao?

Đáp: Xem văn kệ chính là nói không có pháp quả, Sở dĩ nói không có pháp quả. Vì tất cả hữu vi đều là quả. Pháp quả đã không thì hữu vi đều không. Lại nửa, duyên đều không tự tánh, nhờ duyên nên có quả; quả vô tự tánh, nhờ quả nên có duyên, duyên không có tự tánh, đều vô tự tánh, đều không có quả nhân.

Các duyên sinh có hai loại, sau đây phần văn xuôi thứ hai là giải thích, lại khai ra năm điều khác nhau.

1. Nêu chung duyên quả trong ngoài
2. Lược phá hai pháp nội ngoài.
3. Rộng phá ngoài pháp vô sinh.
4. Rộng phá nội pháp vô sinh.
5. Tổng kết.

Phần một lại có hai: 1/ Nêu chung duyên quả trong ngoài; 2/ Giải thích riêng duyên quả trong ngoài. Phần một lại có hai: trước nêu hai quả trong ngoài: trong là số chúng sinh, ngoài là chẳng phải số chúng sinh. Muốn nói trong ngoài đều không, nên nêu cả hai thứ.

Các duyên cũng có hai thứ. Phần hai sau đây là nêu hai duyên trong ngoài. Văn kệ trước nêu các duyên, sau là nêu pháp được sinh ra. Đây là thứ lớp nhân quả. Nay trước quả sau nhân. 1/ Y cứ văn giải thích gần, lấy quả nối tiếp giải thích quả. 2/ Quả rõ nhân mờ nên trước quả sau nhân. 3/ Bài kệ chính là nói quả không, muốn hiển bày ý này nên nói trước quả sau nhân. Nhân duyên ngoài: phần hai sau đây giải thích riêng duyên quả trong ngoài tức thành hai khác nhau, giải thích duyên quả ngoài có hai phần: 1/ Nêu chung, như bùn kế sau là giải thích riêng. Dưới đây nêu năm việc. Ba việc trước căn cứ duyên mà thành, hai việc sau y cứ nhân mà sinh. Ở đây đều xác định đại khái để nói. Nhưng từ đất sinh ra bình cũng là nghĩa nhân sinh. Xem xét mà nói thì trước một sau hai, là nhân sanh, hai pháp kế đều nhờ duyên mà thành. Nhưng trong bình không phải tất cả đều là đất, nên chỉ là nhờ duyên thành mà thôi, cho nên nêu năm việc.

1) Vì căn tánh khác nhau nên được ngộ khác nhau, như đệ tử nhuộm y của người thợ kim hoàn. Lại nửa, pháp bảo Niết-bàn, nhập vào có nhiều môn. Lại, muốn trải qua pháp quán hạnh nên nêu năm điều này. Trong mỗi điều này đều trước nói duyên năng sinh, sau nói về quả sở sinh, tức là giải thích bài kệ nói các pháp do nhân duyên sinh. Nên biết pháp duyên ngoài, v.v... phần thứ ba sau đây là so ánh với pháp ngoài khác. Pháp duyên trong: phần thứ hai giải thích duyên quả bên

trong cũng có ba.1/ Nêu chung, là các vô minh. Phần thứ hai sau đây giải thích riêng về nghĩa nhân quả bên trong. Mỗi pháp đều trước nhân sau quả. Phần thứ ba tổng kết về nhân quả. Mười hai pháp đối nhau đều trước nhân sau quả. Hai nhân năm quả, ba nhân hai quả của luận tam thế. Trong luận nhị phần bảy chi là nhân quả cùa phần trước, năm chi là nhân quả kệ sau, trong ngoài như thế, là phần thứ hai sau lược phá hai quả trong ngoài. Trên đây là giải thích chung câu thứ nhất của bài kệ.

Nay giải thích chung câu thứ hai "Hai đế phân chia". Trên đây là giải thích thế đế, nay giải thích Đệ nhất nghĩa đế. Luận chủ lại không phá riêng, mà nói thẳng nếu có tự tánh, thì không nên nhờ duyên. Đã nhờ duyên sinh thì biết chắc là không có tự tánh. Lại nửa, luận chủ nêu thẳng nhân duyên của người ngoài là phá tự tánh. Đây là nhờ các duyên để phá tánh. Lại nửa, luận này chính là trình bày phụ là phá, trình bày thẳng nhân duyên giả danh mà có của Phật, gọi là nghĩa của tánh tự hoại. Như người ngoài nếu chấp nghĩa tánh thì nghĩa nhân duyên của Phật tự hoại.

Nếu tự tánh của pháp là không thì phần thứ ba sau đây phá rộng pháp do duyên bên ngoài sinh ra. Ngay văn lại có ba: 1/ Nêu các pháp ba vô, hai giải thích, ba vô, ba so sánh. Ba vô là 1/ Tự tánh vô; 2/ Tánh khác vô; 3/ Cộng tánh vô. Cho nên nêu ba vô, vì: 1/ Muốn nói không tự thì không tha và chung. Tự đối với tự là tự, tự đối với tha là tha. Gọi chung tha là cộng. Nên biết một tự bao gồm ba thứ vì tự là không nên ba thứ cũng không; 2/ Đối đãi nhau có thể hiểu; 3/ Loại liệt vô, Ông chấp tự nó đã không thì tha và cộng cũng .

Hỏi: Vì sao nói ba thứ này là không?

Đáp: Nêu tự không giải thích câu thứ hai của bài kệ, còn tha và cộng chẳng giải thích là nửa sau vì sao có pháp này. Vì để người ngoài tuy nghe không có tự tánh, còn cho rằng tự tánh, tánh khác cùng tánh có thì đó chẳng phải là không có pháp. Vì vậy nay nói tìm tự tánh, tha không có xuất xứ thì không có pháp, vì sao? Vì phần thứ hai sau đây giải thích ba thứ không. Văn chỉ giải thích hai, vì phần cộng tánh không là thể riêng nên không giải thích.

1/ Giải thích tự là không: Nhờ tha phá tự vì tha nên không có tự tánh. Nếu nói phần thứ hai sau kế đến giải thích tha là không thì trong phần phá tha tánh lại chai ra hai phần khác nhau, Phá quả và phá nhân. Trong phần phá quả lại có hai. Trước y cứ môn tha xa mà phá, kế là y cứ gần môn tha mà phá. Tha môn xa phá chẳng phải tha của sở nhân, tha môn gần mà phá là tha của sở nhân. Chẳng phải tha của sở nhân thì

tha không sinh. Tha của sở nhân sinh thì chẳng phải tha. Trong phá tha xa có bốn: 1/ Chấp ý ngoài; 2/ Chính là phá; 3/ Rộng so sánh với pháp khác; 4/ Tổng kết là sai. Nay là phần đầu. Văn quá rõ ràng, nếu nói trước nhờ tha mà phá tự , người ngoài sẽ cho rằng không tự tánh nhờ tha tánh mà có. Nay lấy ý này nên nói, nếu vậy thì tánh bò và tánh ngựa là có. Phần thứ hai sau đây chính là phá. Nêu bò, ngựa phá tha của nội pháp. Căn cứ lê- nại phá tha của pháp ngoài. Trong mỗi thứ đều có bốn vấn nạn: 1/ Bò đối với bò là bò, tha đối với ngựa cũng là tha. Đã đều là tha nên phải là câu sinh. 2/ Câu sinh lẽ ra bất sinh. 3/ Ngựa không sanh bò bò sanh bò, lẽ ra ngựa cũng sanh ra bò, bò không sanh bò , bò khác chẳng phải khác của bò. Các việc khác đều phải như . Phần hai so sánh rộng các pháp thì thật không đúng . Phần thứ tư tổng kết bác bỏ. Nếu cho rằng phần thứ hai sau, kế là phá tha gần. Văn có ba: 1/ Chấp theo ý ngoài; 2/ bác bỏ chung; 3/ Giải thích sai. Ngoại đạo cho rằng, không vì tha tánh nên có. Nói tha tánh có hai thứ: 1/ Tương nhân tha; 2/ Bất tương nhân tha. Quả lê, quả nại là bất tương nhân tha, chiếu lác là tương nhân tha. Bất tương nhân tha tức không phải tha của tương sinh tương nhân. Vì vậy tương sinh vì chung cho bốn nạn trên của luận chủ. Đây cũng không đúng. Phần hai là bác bỏ chung sai. Vì sau quyết định trước cũng có bốn nạn: 1/ xa gần ông đều là tha thì đều sinh. 2/ Cả hai đều bất sinh. 3/ Gần sinh, xa bất sinh thì lẽ ra cũng xa sinh, gần bất sinh. 4/ Có sinh, bất sinh thì có tha, phi tha. Vì sao phần thứ ba ở sau giải thích là sai. Gồm có hai nạn: 1/ Nói nhờ lác có chiếu tức là tương nhân không gọi là tha. Trước được tha mất nhân, nay được nhân mất tha , mà nói chiếu lác là một thể. Ngoại đạo cho rằng: ngoài lác có tự tánh của chiếu riêng nhưng khác với lác. Tức là nghĩa của nhà giả có tự thể riêng và ba nhà Độc tử, Vệ-thế. Cho nên nay phá rằng: lúc ông chưa có lác thì không có chiếu. Nhờ có lác cho nên có chiếu. Chiếu nhờ lác làm thành. Chiếu lác Một thể, tại sao gọi là tha? Đây là nhờ một phá khác, chẳng phải luận chủ dùng chung riêng một thể, nhân quả một thể để phá ngoại đạo. Lại nửa, lác có thì chiếu có, lác không thì chiếu không, há không phải là một hay sao? Nếu ông cho rằng không phải một thì lẽ ra lác có chiếu không, chiếu có mà lúc không. Lại, như Trung Luận, nếu pháp từ nhân mà có, thì pháp ấy không khác nhân. Lại, ông đã nói dùng lác làm chiếu, há không phải là một sao? Nếu không phải một thì không làm được, nếu một thì làm được. Nếu nói lác và chiếu là tha thì phần thứ hai lại lấy ý ngoài để phá. Ông nhất định nói lác và chiếu là tha, không chịu lác và chiếu là một thể. Nếu vậy, lác và chiếu đã là tha thì không nên

nói nhờ lác ở có chiếu. Câu trước được nhân chẳng phải tha, nay được tha chẳng phải nhân. Y cứ trong tha gần có hai cách phá tiến lùi này.

Lại, lác cũng không có tự tánh, trở xuống: Trên đây là phần hai kế là phá nhân. Cũng là nêu nhân để phá quả. Lác từ duyên sinh thì không có tự tánh; không có tự tánh thì không phải lác, lấy gì làm chiếu. Tỳ-đàm nói do tám vi tạo thành, không có lác riêng, không chấp vào phá này, nhưng có tám vi. Nay nói lác tám vi giống như lác. Nên Tạp Tâm chép: cho đến một vi trần rất nhỏ cũng từ hai nhân sinh, nên biết tức là không có tự tánh (hai nhân: là nhân dở tác và nhân cùng có). Vì không có tự tánh cho nên không. Thành Thật nói: có thể dụng của giả lác riêng, đó chính là điều bị văn này phá vì vậy chiếu không nên lấy lác làm thể. Trên phá giả có tự thể riêng, nay phá giả không có tự thể phân biệt. Như người lấy năm ấm làm thể, cột lấy bốn vi làm thể. Nên nay nói năm uẩn, bốn vi còn không có tự thể, làm sao giả là thể được ? Các thứ khác như bình, bơ trở xuống là phần ba so sánh pháp phá khác.

Nội nhân duyên sinh pháp, trở xuống là phần thứ tư kế là phá riêng nội pháp, văn chia làm ba phần:

1- Nêu nội so sánh ngoài 2/ Dẫn kệ của luận để phá; 3/ Văn xuôi giải thích.

1) Muốn dùng nội dụ cho ngoài, ba môn tìm cầu bên ngoài mà không có xuất xứ, bên trong cũng như vậy.

2) Nói không có bên ngoài để đối đãi nên không có nội.

3) Dùng nội so sánh ngoài, ngoài đã vọng chấp thì nội cũng như .

4) Thân sinh tử của Đại bên ngoài là nội, đại bên trong tán hoại là ngoài; ngoài, trong không hai. Ngoài không thì nội cũng không. Cho nên theo nội, ngoài mà quán. Từ vô thỉ không gặp chư Phật, Bồ-tát, đối với trong , ngoài khởi ái kiến, nên luân hồi sinh tử. Nay ngài Long Thọ lại y theo nội, ngoài khiến chúng sinh ngộ nhập đạo môn. Vì Luận chủ ngộ được vô sinh, lại như thực hành mà nói, khiến chúng sinh đời mạt pháp y theo lời dạy mà làm. Nhờ đó thấy thật tướng, lại sinh chánh quán thì phiền não sẽ dứt trừ. Tăng Triệu nói: Đạo ngày càng xa, thể ngộ được nội, ngoài thì đó là chánh đạo. Nên biết chưa gặp thầy giỏi cho đạo là phi đạo. Ngay gặp được chánh luận ngộ phi đạo là đạo. Kinh chép: Bồ-tát chưa đắc Bồ-đề, thì Bồ-đề là sinh tử, đắc Bồ-đề thì sinh tử là Bồ-đề. Thập Thất luận giả, nay còn chưa rõ. Kệ chia làm ba: 1/ Nêu duyên pháp thật vô sinh; 2/ Lấy ý ngoài; 3/ Mở ra hai cửa để phá.

1) Nhưng mười hai nhân duyên vốn tự vô sinh, nên kinh Niết-bàn chép: Mười hai nhân duyên không sinh không diệt, cho đến không nhân

không quả. Kinh Kim Quang Minh chép: Thể tánh của vô minh vốn tự không thật có, không có gì mà giả gọi là vô minh.

Hỏi: Nếu mười hai nhân duyên thật là vô sinh thì văn sau lẽ ra không cần phá vô sinh, vì pháp sinh bất thành nên pháp vô sinh bất thành?

Đáp: Nay nói mười hai nhân duyên thật vô sinh thì thật không có người ngoài thấy sinh. Đây là nói vô sinh, nói không có sinh, chẳng phải nói có vô sinh. Nếu có vô sinh thì sẽ phá như ở sau. Lại nửa, việc làm của Bồ-tát không hề sinh, vô sinh. Phẩm Thâm Áo chép: Phật hỏi Thiện Cát: "Bồ-tát thực hành ở chỗ nào ở Thiện Cát đáp: "Bồ-tát không có chỗ thực hành. Nên biết không phải là hành sinh hay vô sinh, chỉ đối phá sinh diệt của phàm phu, Nhị thừa nên nói là vô sinh mà thôi. Sinh đã bỏ thì vô sinh cũng dứt. Như mưa đá đè bẹp cỏ, cỏ chết thì mưa cũng đá tan. Nếu nói có sinh thì phần hai lấy ý của người ngoài. Phàm phu, ngoại đạo, Nhị thừa không tin mười hai nhân duyên vốn tự vô sinh, nên năm trăm bộ nghe rốt ráo là không như dao đâm vào tim, vì thế nhắc lại nghĩa của người ngoài. Nửa sau là cửa thứ, ba thứ hai để tranh cãi. Lại nửa, câu thứ nhất là đoạt phá, nay tha hồ dùng hai môn để tranh cãi. Lại, câu thứ nhất dùng vô sinh của Đại thừa phá có sinh của phàm phu, Nhị thừa. Đó là đối duyên để giả phá. Nay dùng hai môn để tranh cãi, chính là theo duyên giả để phá, hiển bày ở phần văn xuôi. Văn xuôi giải thích ba môn tức ba giải thích hai môn giống văn, giải thích môn thứ ba lại có ba phần: 1/ Nhắc lại kệ tức là xác định quan hệ. 2/ Giải thích cho là vấn nạn. 3/ Tổng kết, phần một như răn, nếu trong một tâm có thì phần hai là vấn nạn. Nhưng luận Thành Thật nói mười hai nhân duyên chắc chắn trước sau sinh nhau. Tỳ-đàm có đủ hai loại: Từ có một sát-na thì có mười hai nhân duyên, từ khi có mười hai thì đầy đủ mười hai nhân duyên. Nay trong đây phá chung hai nghĩa, ở trước nói, nếu trong một tâm có trong một sát-na này thì có nghĩa. Tỳ-đàm không cho là lỗi như bốn tướng cùng khởi một lúc, nhiều tầm cùng sinh đồng thời. Nay nói gồm có ba nghĩa. Nếu cùng có một lúc thì chỉ có năng sinh không có sở sinh. Nếu đều không thì chỉ là sở sinh không có năng sinh. Nếu một có một không thì năng sở không, đi chung, làm sao cùng sinh một lúc được? Lại, nhân quả có cùng thời thì lớp thứ hai đã phá. Đã gọi là nhân quả sinh nhau, thì nhất định trước nhân sau quả, tại sao nói cùng lúc. Nếu cùng lúc như trâu có hai sừng, chẳng phải nghĩa nhân quả. Nếu trong các tâm có thì phá nghĩa thứ hai. Phần trước là vô minh, phần vô minh ở trước cùng tâm diệt rồi thì đoạn diệt. Phần hành sau đi chung

với tâm thì không có nhân, không có nhân thì không sinh được, nên nói kệ sau cái gì là nhân.

Hỏi: Tại sao nói diệt với tâm?

Đáp: Chính là luận nhiếp nói hạt giống phiền não, nghiệp, nương thức A-lại- da, thức A-lại-da tức là tâm. Phiền não trước và hạt giống cùng A-lại-da. Năm quả sau cái gì là nhân? Nếu theo Thành Thật khai thiện nghĩa, thì phiền não và nghiệp, nương gá hành, ấm thành tựu đến hiện tại. Tuy đến hiện tại lại có nghĩa của thật pháp diệt, thì hành, ấm, tâm cũng diệt. Vậy cái gì là năm quả làm nhân? Pháp diệt không có gì làm sao gọi là nhân được? Ở đây lại lấy ý để phá. Sợ người ngoài nói: phần trước ngại kệ sau nên không sinh được, cần phải phần trước diệt vô thì kệ sau mới được sinh. Cho nên duyên thứ lớp gọi là nghĩa xứ tức là việc này. Cho nên nay phá rằng: pháp diệt không có gì, không có gì, thì không có nhân, thế nào là nhân? Mười hai nhân duyên, trở xuống là thứ ba tổng kết.

Vì vậy các duyên đều không, trở xuống, là phần năm tổng kết các pháp ngang nhau. Văn nói riêng về ba không tức là ba việc khác nhau: 1/ Nói về hữu vi không; 2/ Nói về người không; 3/ Nói về vô vi không.

Hỏi: Vì sao chỉ nói ba không này?

Đáp: Ba không nay bao gồm tất cả hữu vi, vô vi là không tức là pháp không, kế là người không. Cho nên sinh không, pháp không bao gồm tất cả không.

Hỏi: Tại sao trước nói pháp không, sau nói người không?

Đáp: Pháp là gốc của nhân, nên trước nói vốn không, sau nói về ngọn không. Lại nửa, luận này phần nhiều phá nội học (người học đạo). Người học đạo thường chấp pháp, ít chấp người . Vì vậy trước nói pháp không. Lại, pháp không khó được, người không dễ được. Nay muốn nêu ra cái khó so sánh với cái dễ. Lại nửa, thứ lớp quán hạnh, trước người không, sau pháp không. Nay nói về môn, căn cứ sâu xa mà nói, nên trứơc nói pháp không sau nói về người không. Trong pháp không có ba câu: 1/ Nói duyên không; 2/ Vì vậy quả không; 3/ Cho nên sau tổng kết.

Duyên quả đều không, pháp hữu vi còn không trở xuống là phần thứ hai sau, kế là nói ngã không.

Hỏi: Hữu vi, vô vi ở đây đều là pháp không, ngã là sinh không. Vì sao chẳng lấy pháp không làm một loại mà trước nói pháp không, kế nói ngã không, sau mới nói vô vi không?

Đáp: 1/ Luận này phá người nội học Tiểu thừa. Người nội học

thường chấp người là hữu vi, cho nên phá pháp hữu vi, tức là phá ngã.

2. Muốn nói tất cả các ngã đều do năm ấm hữu vi, phá hữu vi tức là phá ngã. Văn có ba câu: 1/ Nêu pháp so sánh với ngã, 2/ nói gốc không cho nên ngọn không, 3/ Dẫn kinh. Đây là câu đầu: nêu pháp so sánh với ngã, là nêu gốc so sánh với ngọn, dùng khó so với dễ. Lại, dùng có so với không, nhưng pháp có, tìm còn tìm không thấy dấu vết. Vậy chấp ngã ngang trái làm sao có? Nhờ năm ấm, trở xuống là phần thứ hai giải thích. Trước nêu pháp so sánh với ngã, trước nói nhân nhau mà có, kế nói về hai loại đều không. Trong phần nhờ nhau mà có, trước nêu pháp sau thí dụ. Nếu ấm, nhập, giới là không, trở xuống là phần hai nói hai thứ đều không. Trước trình bày pháp nói về không, kế là đưa ra thí dụ nói về không. Lại, vì pháp không ngã không đây là nói ngã hữu vi. Hữu vi đã không nên ngã cũng không. Nếu ngã vô vi vốn nhờ hữu vi, hữu vi đã không, thì ngã không có sở nhân, nên ngã cũng không. Phẩm Phật Mẫu trong kinh Đại Phẩm chép: Mười bốn câu như Thần thường, vô thường v.v... đều do năm ấm. Kinh Niết-bàn chép: Các ngoại đạo này, tuy là nói ngã, nhưng rốt cuộc không lìa ấm, giới, nhập.

Hỏi: Độc Tử Bộ chấp ngã chẳng phải vô vi nên không bị phá?

Đáp: Văn này chính là phá Độc Tử Bộ. Luận Câu-Xá phá phẩm Ngã, nói về nghĩa của Độc Tử Bộ, rằng: Độc Tử Bộ chấp có ngã thể riêng, nên không phải ấm. Nhưng nhờ ấm nên không lìa ấm. Như có thể của lửa riêng nên không tức là củi, nhưng nhờ củi nên không lìa củi. Vì vậy nay phá rằng: Ông vốn nhờ ấm, cho nên có ngã; nhưng ngay ấm đã không thì nhờ vào đâu? Lại, ngã không thể nói, nếu nhân nói mà nói không thì chẳng thể nói tức không. Nếu không nhờ nói do đâu có điều không thể nói này?

Lại, theo phẩm Niết-bàn trong Trung Luận, nếu Niết-bàn có tức là hữu vi. Nếu ngã có cũng là hữu vi. Nay cũng vậy, nếu ngã là có cũng là hữu vi. Như kinh nói, trở xuống là phần thứ ba dẫn kinh. Trước tuy phá ngã nhưng Độc Tử Bộ không tin, nên dẫn kinh để chứng minh.

Hỏi: Kinh dẫn ở đây và trước có gì khác nhau?

Đáp: Trước nói ngã sở là không nên ngã không, nay dẫn kinh vì ngã không nên ngã sở cũng không, đó là nhờ nhau để phá. Chẳng phải như luận Thành Thật, dùng thật bắt lỗi giả, dùng không bắt lỗi thật. Nay nói, ngã và pháp đều xuất phát từ tâm mê vọng. Nhưng nhờ vọng mà dứt vọng, cho nên người pháp giải thích, bắt bẻ lẫn nhau. Trước nhờ pháp vọng phá người vọng, nay nhờ người vong ngăn pháp vọng. Lại nửa, nếu không phá pháp thì tâm mình không thanh tịnh. Như tro tàn

còn ở trong cây mà muốn cây sống lại. Cho nên phá pháp mà trở thành làm cho ngã thanh tịnh, phá ngã cũng trở thành phá pháp vì vậy nay văn nhờ nhau mà phá .

Như thế pháp hữu vi là không cho nên trở xuống là phần thứ ba kế phá pháp vô vi là không. Vô vi có ba loại, nay chỉ phá Niết-bàn. Nếu theo nghĩa Tỳ-đàm thì Niết-bàn là thiện, hai thứ còn lại là vô ký, không đáng phá. Nương vào nghĩa của luận Thành Thật thì ba vô vi là một thể. Đãphá Niết-bàn thì hai loại kia liền phá. Lại nửa, người Đại thừa, Tiểu thừa chấp trước Niết-bàn là rốt ráo nhất, pháp khác không bằng, nên phá khắp tất cả. Trong đây phá hai thứ Niết-bàn: 1/ Phá diệt năm ấm gọi là Niết-bàn; 2/ Phá vô sinh gọi là Niết-bàn. Trong phần một có hai, trước y theo pháp phá Niết-bàn, kế là y cứ người mà phá Niết-bàn. Trong phần trước lại có hai: phá chung và giải thích. Phá câu thứ nhất như văn, vì sao trở xuống là phần hai giải thích phá. Ở đây nghĩa chung cả Đại thừa, Tiểu thừa. Người Tiểu thừa diệt phần đoạn, năm ấm gọi là tiểu Niết-bàn. Người Đại thừa diệt hai quả sinh tử, năm nhân trụ hoặc gọi là Đại Niết-bàn. Nay nói năm ấm vốn không thì diệt chỗ nào, nên gọi Tiểu Niết-bàn, hai quả sinh tử, năm nhân trụ hoặc vốn cũng chẳng có, vậy diệt chỗ nào, nên gọi là Đại Niết-bàn. Lại nửa, ngã cũng là không, trở xuống là phần thứ hai nêu ngã, phá Niết-bàn. Đã không có nhân năng đắc làm sao có pháp sở đắc. Lại nửa, trên phá pháp vô sở đắc, nay phá không có người năng đắc. Lại nửa, trở xuống là thứ hai phá Niết-bàn vô sinh. Văn này có hai nghĩa: 1/ Trên phá diệt năm ấm gọi là Niết-bàn, phần nhiều là Tiểu thừa. Người Đại thừa nói năm ấm xưa nay vô sinh gọi là Niết-bàn. Nay phá nghĩa của Đại thừa. 2/ Người của Đại thừa, Tiểu thừa nghe ở trên luận chỉ nói năm ấm xưa nay tự là không, liền cho rằng: xưa nay vô sinh tức là Niết-bàn. Vì vậy nay kế phải phá vô sinh. Y cứ văn có hai: 1/ Nhắc lại như văn. Nếu pháp sinh mà thành thì phần hai chính là phá. Văn rõ ràng dễ hiểu, vì thế hữu vi, vô vi trở xuống là trong môn, phần thứ ba là tổng kết ba không, giải thích nghĩa Niết-bàn.

Hỏi: Nếu văn như thế thì Đại Niết-bàn, tiểu Niết-bàn đều phá, tức là không có Niết-bàn. Vì sao kinh nói có hai thứ Niết-bàn, ba thứ Niết-bàn, bốn thứ Niết-bàn?

Đáp: Theo luận chủ nói, trong đây phá mới được nói là Niết-bàn thôi. Nếu trong đây nói sinh tử Niết-bàn cuối cùng không, nói lên đạo không hề sinh tử cũng chẳng Niết-bàn, không biết tại sao gượng lấy chữ đặt tên, gọi là Niết-bàn, nên kinh Niết-bàn chép: Niết-bàn không

có tên, gượng đặt tên, gọi là Niết-bàn. Như không ăn dầu mà gượng nói là ăn dầu.

Hỏi: Vì sao nói không có tên?

Đáp: Không có tên thì không thể gọi là Niết-bàn hay không phải Niết-bàn gượng đặt tên gọi là Niết-bàn. Các phái Đại thừa đều như . Nên kinh Hoa Nghiêm chép: Sinh tử và Niết-bàn đều không được. Sinh tử chẳng phải ồn ào, Niết-bàn chẳng phải vắng lặng.

Hỏi: Tại sao cũng gượng đặt tên, gọi là Niết-bàn?

Đáp: Vì đối với sinh tử của chúng sinh nên đặt tên Niết-bàn.

Hỏi: Đối với sinh tử gì mà đặt tên Niết-bàn?

Đáp: Đối với có năm trụ hoặc nghiệp sinh diệt, sinh này gọi là diệt hữu dư. Đối với có hai quả sinh tử sinh diệt, hai sinh tử này gọi là vô dư diệt, nên đặt ra hai thứ. Phẩm Tam Thân trong kinh Kim Quang Minh lập ba thứ Niết-bàn. Nói pháp thân rốt ráo là vô dư, đối với hai thân kia không phải rốt ráo là hữu dư, pháp thân không trụ sinh tử mà diệt ưa đắm sinh tử. Thân Ứng hóa không trụ Niết-bàn mà diệt ưa đắm Niết-bàn. Diệt hai ưa đắm này gọi là Niết-bàn vô trụ xứ. Nói bốn thứ Niết-bàn, ba thứ như trên, thứ tư là bổn lai thanh tịnh tức là Phật tánh vốn có gọi là Niết-bàn. Bốn thứ này xuất xứ từ luận Nhiếp.

■

THẬP NHỊ MÔN LUẬN SỚ

QUYỂN THƯỢNG (Phần Cuối)

II. MÔN QUÁN HỮU QUẢ VÔ QUẢ

Nếu người ngộ được nhân duyên thì nhân duyên là Môn. Nếu người không ngộ nhân duyên thì nhân duyên đối với người đó chẳng phải môn. Luận Trí Độ giải thích nghĩa của môn ba Tam-muội, chính là như thế. Như người trị hết bệnh, còn thuốc không hết, vì đối với họ chẳng phải thuốc nên ngộ nhân duyên nhân duyên là môn không ngộ thì chẳng phải môn. Nên biết nhân duyên này không hề là môn, chẳng phải môn. Như Niết-bàn, ngài Ca-diếp tạo ra định tướng để vấn nạn. Bốn tâm vô lượng lẽ ra chỉ có một, hai, ba không nên có bốn. Đức Phật y theo tướng vô định để trả lời. Cho đến hoặc nói đạo hay phi đạo, phi đạo hay đạo, nay cũng . Hoặc nói môn hay phi môn, phi môn hay môn. Không như ngài Ca-diếp xác định có hai đế, lý có quyết định của giáo thông. Môn này người mê thì tự chẳng phải môn. Nay kế là nhân duyên, nói môn hữu quả vô quả. Môn trên có bốn: 1/ Không có bệnh gì không phá. 2/ Không có giáo nào không trình bày. 3/ Không lý nào không hiển bày. 4/ Không lợi ích nào không được. Nghĩa là sáu đường về tông, Ba thừa dời vết.

1) Tất cả đều quy về đạo tràng, cuối cùng đều hướng tâm đến đất Phật. Cho nên cần môn không khác. Vì vậy mỗi môn đều có bốn nghĩa nhưng bệnh hoặc của chúng sinh không đồng, căn tánh khác nhau. Nên có người từ môn nhân duyên mà vào, có người từ môn hữu quả vô quả mà vào, nên có môn này.

2) Theo thứ lớp của nghĩa, môn nhân duyên đều y theo nhân duyên tìm quả không thể được, vì ngộ nhập vô sinh, nên gọi là môn. Nay hai phẩm riêng y theo nhân duyên tìm quả vô sinh, lấy đó làm Môn. Từ chung đến riêng là thứ lớp của quán môn.

3) Trước theo nhân duyên tìm quả không thể được, nay môn này lại mở ba cánh cửa để phá dọc. Nếu nhất định nói nhân duyên có khả

năng sinh quả thì không đưa ra ba điều này. Ba điều này đã không thì rốt ráo vô sinh. Vì có túng đoạt khác nhau nên có môn này.

4) Trên trình bày thẳng giả danh chính do nhân duyên sinh, tức là vô sinh, nên lấy đó làm môn.

Nay người phá hoặc, chấp trong nhân duyên nhất định có quả, không quả sinh không thể được, nên lấy đó làm môn. Vì vậy môn trước là trình bày nhân duyên chính, nên nghĩa tà tự hoại. Nay chính phá tà mê mà nhân duyên tự hiển bày. Hai môn đối nhau, trình bày, phá phụ chánh khác nhau nên có thứ lớp với nhau.

Hỏi: Hữu vô và nhân duyên giống nhau không?

Đáp: Có giống và không giống. Nói giống: nhân duyên của bệnh nhân duyên của giả bệnh, hữu vô giả hữu vô, nghĩa này giống nhau. Nói không giống: Phá nhân duyên bệnh, trình bày nhân duyên giả, phá bệnh hữu vô, không trình bày, giả hữu vô. Vì sao? Vì nhân duyên nhân quả chưa từng có - không. Nhưng người mê hoặc chấp trong nhân duyên nhất định là có - không. Đây chỉ phá không thu, cho nên nhân duyên đối với hữu vô có hai câu, nhân duyên vừa phá vừa thu, có - không chỉ phá không thu, nên kinh Niết-bàn chép: Nếu nói trong nhân nhất định có quả không quả, vừa có vừa không chẳng phải có chẳng phải không, gọi là hủy báng Phật, pháp, tăng. Lại chấp bốn câu có - không là người ái, lệ thuộc vào ma, nên biết nhất định có - không chỉ phá không thu. Nay nói quán vô môn hữu, quán có - không, vừa có, vừa không, ba bệnh này rốt ráo không thể được ngộ, nhập thật tướng, nên gọi là môn. Nếu thấy có không, vừa có, vừa không, tức là ba kiến, sẽ che lấp thật tướng nên chẳng phải môn.

Hỏi: Nếu vậy phá ba bệnh này lấy gì làm môn?

Đáp: Nhờ ngôn giáo của phá này có thể thông đạt thật tướng, nên gọi là Môn.

Hỏi: Nhân duyên cũng lấy giáo làm môn, nay cũng lấy giáo làm môn, có gì khác nhau?

Đáp: Môn nhân duyên có hai nghĩa: 1/ Nhờ giáo của nhân duyên ngộ nhập thật tướng. 2/ Nhờ giáo mà biết nhân duyên, biết nhân duyên có thể thông đạt thật tướng, nên nhân duyên là môn. Nay chỉ lấy giáo của phá có - không, thì dùng phá làm giáo môn, không dùng có - không làm môn.

Hỏi: Vì sao dùng phá làm môn?

Đáp: Người lập nghĩa nói thẳng có thể sinh quả không nói trong duyên có quả không có quả. Luận chủ mở ra ba điều này nghiên cứu về

có thể sinh quả, nên gọi ngôn giáo của phá là Môn. Nhưng nhân quả rõ ràng mà rốt ráo thanh tịnh, không có nơi chốn dấu vết. Chúng sinh hiểu rõ như thế, không cần luận chủ phá. Vì chúng sinh không thể liễu ngộ như vậy, nên chấp có chấp không, chấp vừa có vừa không. Nay y theo thật tướng có - không như thế rốt ráo không dấu vết nên gọi là phá lúc nào có các kiến chấp hữu vô, v.v... này để phá? Lại nửa, nay phá chấp có chấp không, vừa có vừa không, các chấp đã dứt cho nên ái kiến dứt, vì ái kiến dứt nên nhân dứt. Nhân dứt nên quả sinh tử dứt. Quả sinh tử dứt nên Niết-bàn cũng dứt. Cuối cùng không có chỗ, dứt nên sinh tử đi, Niết-bàn mất. Sự mất này không có chỗ mất, hoát nhiên liễu ngộ. Vì vậy phá này gọi là môn. Chấp nhận quả có - không có nội đạo và ngoại đạo khác nhau. Nhưng đạo không hề có nội ngoài; chỉ tùy theo người hành đạo mà tự thành nội ngoại. Ngoại đạo chấp có - không nên có bốn câu tăng-khư cho trong nhân là có, Vệ thế sự cho trong nhân là không. Lặc-sa-bà cho rằng vừa có vừa không, Nhã-đề tử cho rằng chẳng phải có chẳng phải không. Tát-vệ nói hai đời là có, Tăng-Kỳ nói hai đời là không, luận Câu-Xá của Thiên Thân khác với cả hai nhà cho là vừa có vừa không. Hiện tại tạo nhân thì vị lai có quả, hiện tại không tạo nhân thì vị lai không có quả. Sư của luận Thành Thật lập nghĩa Trung đạo, nói lý hữu quả nên chẳng phải không vô quả, việc ấy không có. Nay phá đủ bốn câu nội ngoài này.

Hỏi: Trung luận, Bách luận cũng phá có-không, có khác gì với ở đây?

Đáp: Hai phẩm của Bách luận chính là phá có - không của hai ngoại đạo, các phẩm của Trung luận phá có-không của nội đạo. Nếu đối với môn này hai luận ấy đều là lược phá. Nay có hơn ba mươi môn phá có - không,, nên gọi là rộng phá. Lại nửa, hai luận kia rải rác phá có - không, nay gom lại phá. Lại, hai luận kia nhờ pháp khác phá có - không, như trong năm ấm ba tướng v.v... cũng phá có - không. Nay môn này chỉ theo nhân quả để phá. Đối với môn hữu vô chia làm ba: 1/ Văn xuôi phát khởi. 2/ Kệ phá. 3/ Văn xuôi giải thích.

Kệ được chia làm hai: ba câu là bác bỏ chung, câu thứ tư quở trách. Lại nửa, câu thứ tư cũng gọi là nhiếp pháp. Dùng ba câu tìm sinh không có dấu vết, lìa ba câu này, cái gì có sinh? Lại nửa, Ngài Long Thọ soi sáng vô sinh, dám nói chín mươi sáu ngoại đạo hữu sinh, sư Ngũ Bách luận nói hữu sinh.

Hỏi: Kệ này và hai kệ của phẩm trước có gì khác nhau?

Đáp: Kệ thứ nhất của phẩm trước nói chung nội đạo, ngoại đạo

đều nói vô sinh. Kệ thứ hai nói riêng nội pháp vô sinh. Nhưng kệ trước nói thẳng quả từ duyên sinh, nên không có tự tánh vì không có tự tánh tức là không có quả. Này kệ lại y cứ trong nhân duyên tranh cãi về quả. Nên nói rằng: trong nhân duyên hoặc trước có quả, hoặc trước không có quả, vừa có vừa không, đều không sinh quả. Đó là hai môn đầu cuối đều phá quả. Nhưng môn trước nêu duyên phá quả, nay lại tranh cãi về quả cho nên là khác . Cho nên hai môn đều phá quả, vì đến môn thứ ba mới phá duyên. Lại nửa, hai môn đều phá quả, quả có cả hữu vi, hữu vi đã không thì vô vi cũng không, cho nên hữu vi, vô vi tất cả đều không. Lại hai môn tìm quả không có dấu vết thì biết không có duyên, nên nhờ duyên không phá quả có, nhờ quả không phá duyên có.

Hỏi: Vì sao phá vừa có vừa không chẳng phá chẳng phải có chẳng phải không?

Đáp: Câu thứ tư vẫn là câu thứ ba nên không phá câu thứ tư.

Hỏi: Nếu vậy câu thứ ba vẫn là hai câu trước, lẽ ra cũng không phá câu thứ ba. Đáp: Đã làm rõ câu thứ ba vẫn là hai câu trước tức là nói câu thứ tư vẫn là câu thứ ba, nên phải phá câu thứ ba.

Theo văn xuôi chia làm hai, trước giải thích ba câu của bài kệ, kế là giải thích câu thứ tư. Vì muôn pháp giống nhau, theo giải thích ba câu lại có hai: 1/ Trước nêu chung về bất sinh của ba câu; 2/ Giải thích riêng về bất sinh của ba câu. Phần một như văn. Cho nên ba câu đều bất sinh. Nếu khiến ba thứ sinh thành tựu thì không có Đệ nhất nghĩa đế nếu không có Đệ nhất nghĩa đế thì cũng không có thế đế. Vì sao trở xuống là phần thứ hai sau giải thích riêng ba câu bất sinh tức là ba khác nhau. Theo trong giải thích nhân, trước có quả bất sinh. Theo phá ngăn hỏi đáp của luận gồm có tám lần:

1/ Nhắc lại có; 2/ Phá có; 3/ Chống chế; 4/ lại phá; 5/ lại chống chế; 6/ lại phá; 7/ lại chống chế ; 8/ Lại phá. Tức Hành bốn lập bốn phá, nên có tám lần. Nếu theo môn năng phá mà luận, thì gồm có năm môn: 1/ Chương y cứ môn sinh, bất sinh (có bảy phá); 2/ Căn cứ môn biến, bất biến (có bốn phá); 3/ Theo môn quả thô tế (có bốn phá); 4/ Y cứ tranh môn cãi về quả không thành (có năm phá); 5/ môn tranh cãi về dị quả (có bốn phá). Tất cả đều có hai mươi bốn môn, nếu trong nhân trước có quả sinh đó là lập thứ nhất. Đó là phá thứ hai không tận cùng.

Y theo môn sinh bất sinh, gồm có bảy phá; 1/ Phá câu sanh, 2/ Phá câu bất sanh, 3/ Phá đồng quở khác, 4/ phá đem cái khác cho là đều đồng, 5/ phá không khác, 6/ phá vô dụng; 7/ phá trách dụng. Nay lược giải thích nhưng sau có phụ thêm văn có thể thấy. Phá câu sinh: sinh

chưa là có, đã được sinh, sinh rồi cũng có, cũng phải sinh lại, khiến đã chưa câu sinh gọi là phá câu sinh. Phá Câu bất sinh: Nếu đã sinh là có, nếu đã bất sinh chưa sinh là có, lẽ ra cũng vô sinh, gọi là phá câu bất sinh phá. Lấy giống để nêu khác: Đã giống là có, vì sao có? Một sinh một bất sinh khác nhau nên gọi là phá lấy giống nêu khác phá. Đem cái khác cho là đều đồng. Chưa sinh đã có, sinh rồi lẽ ra là không; lấy đã chưa khác cho là đều có đồng, gọi là phá đem cái khác cho là đều đồng. Phá không khác: có nghĩa đã giống, đã chưa có thì không khác. Phá vô dụng: dù quả đã có, sao dụng lại sinh. Phá Trách dụng: khác đã có rồi lẽ ra có dụng có thể thấy. Bảy môn này theo thứ lớp mà có được. Theo câu sinh phá lại có bốn: 1/ Nêu vô cùng; 2/ Hiển bày vô cùng; 3/ Giải thích vô cùng; 4/ Kết luận vô cùng. Đó tức là vô cùng, thứ nhất nêu vô cùng. Như quả trước chưa sinh trở xuống là , phần thứ hai hiển bày vô cùng. Vô cùng có năm thứ, như Trung luận nói. Nay đúng theo đã sinh vật nói lại sinh nên gọi là vô cùng, nên gọi là hiển bày vô cùng.

Hỏi: Một vật sinh vô cùng hay sinh ra vật vô cùng?

Đáp: Đó là sinh vô cùng của một vật, vì sao trở xuống là thứ ba giải thích vô cùng. Nói trong nhân thường có nên quả đã sinh, không khác chưa sinh kia, cho nên thường có trong nhân này. Từ hữu biên này lẽ ra lại sinh, có người nói hai bên có không, nay ông chấp có nên nói từ hữu biên này. Nay cho là không đúng, quả đã sinh gọi là hữu biên. Muốn nạn vấn, trước nhắc lại người ngoài có nghĩa về biên.

Hỏi: Ở đây y theo nghĩa gì mà nạn vấn?

Đáp: Đây theo nghĩa chưa sinh chứng minh nghĩa đã sinh. Chưa sinh có lẽ ra cũng, sinh rồi cũng có, chưa sinh là có đã được sinh, sinh rồi cũng có lẽ ra cũng phải được sinh. Cho nên nói từ hữu biên này lẽ ra lại sinh. Lại nữa, chưa sinh là có, ở trong nhân đã sinh là có, cũng tại trong nhân. Cho nên có nạn vấn này, vì sợ người ngoài nói quả ở trong nhân, cho nên được sinh, quả ở ngoài nhân không còn sinh nữa. Vì vậy nay nói cái có ngoài nhân không khác cái có trong nhân, vì thế trong nhân thường có. Trong có đã sinh thì ngoài cũng sinh. Lại chỉ nói cái có trong nhân sinh, ở đây thì cái có bên nói sinh rồi lại sinh, ông nói trong nhân đã có cuối cùng lại không nên sinh, liền nói sinh, nên biết tức là nói sinh rồi lại sinh. Nếu cái có trong nhân sinh rồi lại sinh, thì cái có ngoài nhân cũng sinh rồi lại sinh. Như vậy một vật có lỗi sinh vô cùng, cho nên vô cùng trở xuống là. Phần thứ tư tổng kết.

Nếu nói v.v... trở xuống là phần thứ hai là phá câu bất sinh, trước là môn túng sinh, khiến chưa sinh, đã sinh, tất cả đều sinh. Lại nữa, sinh

rồi lại sinh có sinh vô cùng. Nay là đoạt sinh để phá, thì chưa sinh, đã sinh tất cả đều bất sinh. Văn chia làm ba: 1/ Lấy ý ngoài; 2/ Chính phá; 3/ Nhắc lại quở trách của Tông.

1) Lấy ý ngoài là chống chế lỗi vô cùng. Ngoại đạo nói: quả trong nhân gọi là chưa sinh, quả ngoài nhân gọi là đã sinh. Chưa sinh có thể được sinh, sinh rồi tại sao lại sinh, cho nên không có lỗi vô cùng. Trong đây không có lý bất sinh.

2) Chính phá: Ở đây đem sinh rồi để nêu chưa sinh, chưa sinh là có, sinh rồi cũng có. Sinh rồi là có, tức là bất sinh. Chưa sinh là có lẽ ra cũng bất sinh. Hai môn đã sinh, chưa sinh rốt ráo bất sinh, nên nói lý không có sinh. Vì vậy trước có trở xuống là phần thứ ba nhắc lại quở trách.

Lại nửa, trở xuống là thứ ba là phá đồng quở khác. Lại có chia ra hai loại khác nhau: 1/ Nhắc lại nghĩa bên ngoài. Trước là thứ nhất đem cái chưa để nêu cái đã. Chưa sinh là có đã được sinh. Sinh rồi cũng có, lẽ ra cũng được sinh, thì cả hai lẽ ra đều sinh. Thứ hai là dùng cái đã để nêu cái chưa. Sinh rồi là có, chưa sinh cũng có, sinh rồi là có đã là bất sinh. Chưa sinh là có lẽ ra cũng bất sanh. Cho nên hai môn này đáng lý phải cùng sinh, đáng lý phải bất sinh. Nay ngoại đạo nói tuy đều là có nhưng chưa sinh thì sinh, sinh rồi bất sinh, không nên đưa ra nạn vấn đều sinh, đều không sinh. Hai điều này đều có, trở xuống là thứ hai phá, nghĩa của ngoại đạo tự trái ngược, vì có là đồng còn sinh, chưa sinh là khác. Luận chủ đưa vào có đồng nhau để nêu, không phải sinh, bất sinh khác nhau. Sở dĩ như thế? vì nghĩa có của ông đã đồng, thì lẽ ra đồng sinh. không như vậy thì lẽ ra đồng bất sinh. Nếu có là đồng mà một sinh, một bất sinh thì không có việc đó.

Lại nửa, trở xuống là thứ tư nêu khác và giống để phá, đưa ra sinh chưa sinh khác nhau của ngoại đạo để nêu thể của quả không phải đầu cuối có giống nhau. Ông đã chưa trái nhau cũng nên có không trái nhau. Chưa sinh đã có, sinh rồi thì không. Lại nửa, ông trái ngược với thường tình thế gian nói chưa sinh là có, cũng trái với đời nói đã sinh phải là không. Lại nửa, ở đây cũng được giống nhau, nếu nhất định nói sinh, chưa sinh khác nhau thì lẽ ra cũng phải có không khác nhau. Vì đã và chưa trái nhau, thì hai tác tướng này lẽ ra cũng phải trái nhau. Chính là nạn hữu, vô trái nhau. Tướng của hai quả thể sở tác, cũng phải trái nhau, thì quả chưa sinh đã là có, quả sinh rồi tức phải là không.

Hỏi: Vì sao gọi là tác tướng?

Đáp: Quả là khởi lên tác tướng, nên gọi là tác tướng. Lại nửa, trở

xuống là hứ năm sau dùng không khác để phá. Trước chính là vấn nạn, kế là giải thích vấn nạn. Trong chính nạn trước nhắc lại. Chưa sinh của thế gian là vô sinh rồi là có, nên nói có và không trái nhau, không và có trái nhau. Nếu sinh rồi cũng có trở xuống chính là nạn ngoại đạo nạn. Nếu Ông tránh nạn vấn sinh rồi không của phần thứ tư trước thì phải thể của quả đầu cuối đều có. Vì vậy nay nói, nếu sinh, chưa sinh, cả hai đều có sinh. Sinh rồi chưa sinh có gì khác? Lại, đây cũng được giống nhau, nếu sinh, chưa sinh đồng là có, thì lẽ ra cũng sinh, chưa sinh đều đồng là đã. Sinh, chưa sinh, đều đã sinh. Nếu cho chưa sinh là chưa sinh, cho sinh rồi là sinh rồi, thì cũng phải sinh rồi là chưa sinh, chưa sinh là sinh rồi. Lại, nếu có chưa sinh, có sinh rồi thì có hữu, có vô đủ bốn nạn vấn. Trong giải thích vấn nạn có hai: 1/ Vì sao chính giải thích; 2/ Dẫn phá không khác.

Lại nửa, trở xuống là thứ sáu phá vô dụng. Trên đây nạn đều ngang dọc, nay đều dừng lại, nói thẳng về nghĩa có. Ông đã có rồi đâu cần lại sinh, khiến cho những lời tranh cãi ấy, lý cùng tột, không có lời nào để đối đáp. Lại, nghĩa của luận mới có nạn vấn, có đồng ý, có tranh cãi. Trên đã nói đều nạn vấn, nay kế là nói tranh cãi. Đang tranh cãi về nghĩa có của những người hiểu biết sai lầm và hai đời. Nếu nói có lý quả thì cũng tranh cãi về việc này. Đã có lý, có lý rồi xuất không rồi, nhập vào có rồi. Cần gì lại xuất không lại nhập vào có? Nếu lại xuất không nhập có, tức rơi vào lại sinh. không cùng như thế lại rơi vào năm phá trước, nên một phá này và trước tiến lùi mà thành với nhau.

Lại nửa, trở xuống là thứ bảy phá trách dụng, lại phải đưa ra. Nếu không thay đổi hữu tông nhất định nói là có. Ông nói trong nhân có bình, thì có đủ sắc, hương, vị, xúc. Nếu vậy thì lẽ ra phải thấy, nếu không thể thấy thì lẽ ra chẳng phải có. Lại, trong bùn có bình thì phải thành sáu căn làm cảnh, có thể phát ra dụng của sáu thước lẽ ra. Cũng nên nói, nếu vậy có thể nghe v.v... Lại, nếu không thể làm cảnh mà nói có, thì con của gái bất dục v.v... cũng không thể làm cảnh lẽ ra cũng phải có. Lại nửa, không làm cảnh mà có, thì cũng phải làm cảnh mà không có.

Hỏi rằng trở xuống là thứ ba nghĩa chống chế của người ngoài, trên phá Tăng-khư và hai đời hữu có bộ và phải lý có quả, nay các nhà cùng sanh khởi một bào chữa này. Một câu hỏi này là nói riêng, chính là chung với thứ bảy phá trách dụng. Trong nhân tuy có quả, nhưng vì chưa thay đổi nên không thể thấy, lẽ ra không nghe có liền cho là có thể thấy, lẽ ra cũng không nên nói không thể thấy, cho nên nói không

có. Chưa thay đổi, chỉ có tánh chất của quả và sức mạnh của lý v.v... chưa có hình dáng của quả gọi là chưa thay đổi, cũng được đầy đủ chung cho bảy nạn. Thứ nhất đều sinh nạn rằng: chưa sinh là có, sinh rồi cũng có, chưa sinh đã sinh, sinh rồi cũng sinh, vì thế không cùng, việc này không đúng. Trong nhân của ta thì trước có quả nhưng vì chưa thay đổi, nên thay đổi mà sinh. Quả đã sinh, đã thay đổi nên không cần sinh nửa, vì sao nói chưa sinh, đã sinh, sinh rồi cũng sinh? Chung với phần thứ hai nạn đều bất sinh. Nạn trước nói: đã sinh là có đã là bất sinh, chưa sinh là có, cũng phải bất sinh việc này không đúng. Theo ta, có của đã sinh, đây là đã thay đổi nên không cần sinh nửa. Quả chưa sinh, đây là chưa thay đổi, cho nên được sinh, không nên đưa ra nạn vấn đều không sinh, chung cho phần thứ ba là nạn dùng giống trách khác. Nạn trên nói: Chưa sinh là có, đã sinh cũng có. Đã cùng là có mà một sinh, một chưa sinh thì không có việc đó, là không đúng. Theo ta, chưa sinh chưa thay đổi nến phải thay đổi mà sinh. Đã sinh, đã thay đổi nên không cần sinh nửa. Tuy tầng là có nhưng được một sinh một bất sinh, chung cho thứ tư là nạn đem khác đều cho là đồng. trên vấn nạn rằng: Đã có sinh chưa sinh khác nhau thì có không cũng khác. Chưa sinh đã là có, sinh rồi thì lẽ ra phải không, là không đúng. Theo ta chưa sinh là có của chưa biến hóa, sinh rồi là có của đã thay đổi. Vì sao nạn vấn một cái có một không? Chung cho phần thứ năm nạn về không khác. Trên nạn vấn rằng: sinh rồi cũng có chưa sinh cũng có đã đồng là có, sinh hay chưa sinh thì phải không khác là không đúng . Theo ta, chưa sinh là có của chưa thay đổi, đã sinh là có của đã thay đổi. Đã có thay đổi, chưa thay đổi khác nhau thì sinh, chưa sinh cũng khác . Vì sao nói không khác nhau. Chung cho phần thứ sáu nạn về vô dụng. Trên nạn vấn rằng: Trong nhân đã có, đâu cần sao dùng sinh nửa là Không đúng, chưa sinh chưa thay đổi, vì vậy phải thay đổi. Đây là có dụng. Vì sao đưa ra nạn vấn vô dụng? Chung cho phần thứ bảy như trước. Đáp rằng: trở xuống là phần thứ tư phá chống chế. Có một chống chế này, người nội học thường sanh ra bốn phá: 1/ Nêu tướng để phá. 2/ Trách thay đổi ở trong nhân đế phá, cũng nói: An thay đổi ở trong nhân để phá. 3/ Cùng tận thay đổi ở ngoài nhân để phá, cũng nói: Lấy nhân thay đổi để phá. 4/ Dùng bất định để phá.

Nạn vấn thứ nhất có ba: 1/ Nhắc lại. 2/ Từ lấy tướng gì trở xuống là chính quở trách tướng. Đây là quở trách tướng mạo khi chưa thay đổi. Nói: Trong bùn quả của bình chưa thay đổi nên tự thể không thể thấy, nhất định phải nhờ tướng biết có. Tướng có hai: tự tướng và tha

tướng. Tự tướng là chẳng phải tướng của chúng sinh, tha tướng là tướng của chúng sinh. Trong bùn đều không có hai tướng này, làm sao biết có bình? Lại nửa, hai tướng đều không thì không thể dùng hai tướng để chứng minh cho bình. Lại đều không, thì hai tướng lẽ ra đều nên sinh hai tướng. Lại bùn sinh ra trâu, ngựa, không phải sinh bình. Nếu có sinh, bất sinh thì có hữu, có vô cũng là bốn nạn. Vì thế ông nói phần thứ ba nhắc lại quở trách. Lại nửa, trở xuống là phần thứ hai lấy thay đổi trong nhân để phá. Ở trên trách tướng, nay nói về thể, cũng có ba: phá, giải thích và kết luận nói. Nếu cách thay đổi chính là quả thì nhắc lại nghĩa của ngoại đạo.

Hỏi: Ngoại đạo trước nói: trong nhân có quả nhưng chưa thay đổi. Vậy thay đổi và quả khác nhau, nay vì sao lại nói cách thay đổi tức là quả?

Đáp: Luận chủ muốn mở ra, hai quan hệ dẫn để xác định biến hóa đồng với quả, nên biết đây nói xa là tức. Vì sao? Vì Luận chủ biết họ nhất định không bị thay đổi tức là quả, liền rơi vào nạn không có quả, cho nên nay lại nói: là tức, lại muốn phá khắp tất cả nên mở ra hai quan hệ nên quyết định rằng: theo ông, thay đổi là quả hay chẳng phải quả? Nếu là quả thì trong nhân có quả, tức phải có thay đổi. Nếu có thay đổi thì có thể thấy. Nếu thay đổi chẳng phải quả thì trong nhân không thay đổi, vì thế lẽ ra không có quả. Nay tạm thời mở ra một quan hệ nên nghiêng về nói "tức". Tại sao trở xuống là phần thứ hai giải thích phá? Giải thích phá có hai: 1/ Nói trước đã có quả tức là trước có thay đổi. 2/ Nói trước đã có thay đổi thì lẽ ra có thể thấy, ở trên làm sao được nói chưa thay đổi nên không thể thấy. Căn cứ sơ lược thì có thể thấy mà thôi. Lại y cứ đủ bảy nạn: quả trong nhân có thể thấy, quả đã sinh cũng có thể thấy, đều có thể thấy thì đều sinh, đó là vô cùng, trở thành nạn thứ hai, đã sinh có thể thấy thì lẽ ra đã bất sinh, chưa sinh có thể thấy cũng không sinh. Thành nạn thứ ba đồng có thể thấy. Một sinh một không sinh không có việc ấy. Thành nạn thứ tư, chưa sinh đã có thể thấy, sinh rồi lẽ ra không thể thấy. Thành nạn thứ năm đồng là có thể thấy, sinh và chưa sinh có gì khác nhau? Thành nạn thứ sáu, chưa sinh đã có thể thấy, cần gì lại sinh? Vì vậy trở xuống là phần thứ ba kết thúc quở trách. Nếu nói chưa thay đổi, trở xuống là phần thứ ba lấy thay đổi ngoài nhân để phá. Cũng là ba lần nói nạn để giải thích, kết luận. Trong nạn có hai: 1/ Lấy ý ngoài, nói vốn lập trong nhân có quả nhưng chưa thay đổi thì thay đổi và quả khác nhau. Vì sao đưa ra nạn vấn? Cho nên nói: Cách thay đổi không gọi là quả. Nói không gọi là quả. Nếu

thay đổi này không phải quả thì quả rốt ráo không thể được, đây là phá thứ hai. Trong nhân không thay đổi, lúc sau lại không, tức là rốt ráo không có quả, thì tránh khỏi nói về có thể thấy, lại rơi vào lỗi không có quả. Vì sao trở xuống là phần thứ hai giải thích phá. Ông nói trong nhân không có quả thì quả không sinh. Nay trong nhân trước không thay đổi vì sao sinh thay đổi. Cho nên quả như bình v.v... trở xuống là phần thứ ba kết luận phá. Nếu nói thay đổi rồi là quả, thì phần thứ tư dùng phá bất định, cho nên có một phá này. Lại phá quả ngoài nhân tức là thay đổi này, quả trong nhân chưa thay đổi, nghĩa này bổn tông chung của các nhà nên lại phá, phá cũng có ba: 1/ Lấy ý ngoài; 2/ Đưa ra nạn trong nhân không có quả; 3/ Kết thành nạn bất định.

Nay là phần một: Dù thay đổi kia ở ngoài nhân. Lại, dù cách thay đổi là quả, đầy đủ hai điều ấy, thì trong nhân trước không có quả trở xuống là phần thứ hai là phá. Ông đã nói thay đổi là quả nhưng ở ngoài nhân, thì biết trong nhân không có quả thay đổi. Cho nên nói: trong nhân trước không có quả. Đây tức là bất định trở xuống là. Phần thứ ba kết thành lỗi bất định.

Hỏi: Vì sao bất định?

Đáp: Nếu nói trong nhân có tánh quả là nhân có quả, trong nhân không thay đổi là không có quả. Bất định này không gọi là lỗi. Vì Số luận và ngoại đạo lập nghĩa đúng như . Nay theo văn nói, thì bản tông của ông là lập trong nhân có quả, nay lại nói, thay đổi rồi là quả, nên biết lúc chưa thay đổi thì trong nhân không có quả, hai là nói trái nhau nên gọi là bất định.

Hỏi: Rằng trở xuống là phần thứ năm lại chống chết. Lập trong nhân trước có thay đổi để giải thích bốn nạn trên.

Hỏi: Ngoại đạo trước nói trong nhân quá chưa thay đổi, này vì sao trở về tông lập có thay đổi?

Đáp: Không trái với tông. Trước nói chưa thay đổi vì chỉ có tánh quả chưa thay đổi thành sự, nên không thể thấy. Nay nói, có thay đổi là đã có tánh thay đổi. Nếu không có tánh thay đổi thì rơi vào không có quả, cho nên không trái nhau.

Hỏi: Làm sao biết lập tánh thay đổi?

Đáp: ngoại đạo nói có thay đổi, nhưng (không thể thấy tám nhân duyên), nên biết có tánh. Nay trước đưa ra hai nghĩa của ngoại đạo: lập tông và phòng nạn.

Lập tông: Trong nhân có thay đổi tức là trong nhân có quả. Nếu trong nhân không thay đổi thì rơi vào lỗi trong nhân không có quả.

Phòng nạn: Dẫn tám duyên. Nạn rằng: Trong nhân đã có thay đổi lẽ ra có thể thấy, nếu không thể thấy thì không nên có. Người ngoài giải thích rằng: có hai thứ không thể biết: là hữu không thể biết và vô không thể biết. Hữu không thể biết như tám duyên, và vô không thể biết như sừng thỏ. Ông không thể nghe Hữu liền cho là có thể biết, không thể nghe không thể biết, liền cho là vô.

Thứ là giải thích sự riêng bốn nạn.

Thứ nhất nói về tướng, nạn rằng: Nếu trong nhân có quả thì lẽ ra có tướng. Nếu vô tướng thì chẳng phải có. Đáp rằng: Trong nhân tuy có quả, nhưng đồng với tám duyên không thể biết, không nên tranh cãi tìm tướng.

Thứ hai nạn rằng: Trong nhân đã có thay đổi nên có thể thấy. Nếu không thể thấy thì chẳng phải có quả.

Đáp rằng: Tuy có những đồng với tám duyên nên không thể thấy là đáp nạn thứ ba. Theo ta, thay đổi trong nhân vì sao nạn vấn thay đổi ở ngoài nhân? Giải thích nạn thứ tư. Trong nhân trước đã có thay đổi, ở đây tức nhất định là có. Lẽ nào rơi vào nạn bất định thứ tư? Văn có ba: 1/ Nêu chung hai nghĩa. 2/ Giải thích riêng hai nghĩa. 3/ Kết thành hai nghĩa. cho rằng chẳng phải Luận chủ. Văn phần một có hai nghĩa: 1/ Nói trước có thay đổi để lập tông nghĩa. 2/ Nói về bất khả đắc để phòng bàn luận có thể thấy của Luận chủ. Hợp hai điều này để giải thích bốn nạn trước. Như vừa giải thích, "hễ là vật", trở xuống là văn của phần thứ hai . "Các pháp như thế" trở xuống là văn của phần thứ ba.

Đáp rằng: trở xuống là Phần thứ sáu lại phá. Văn chia làm hai: 1/ Đoạt phá: nói trong nhân quả thay đổi không giống tám duyên, thì mắc vào lỗi ở chưa thay đổi trên có thể thấy. 2/ Nếu giống phần thứ tám, thì đầu cuối thường vi tế, lại rơi vào lỗi sau khi sinh không thể được. Phần một lại có hai: trước nói chung về không giống tám duyên. Vì không giống với tám duyên nên còn kẹt vào bốn nạn trước. Chính là rơi vào lỗi có thể thấy. Kế là vì sao trở xuống là phần thứ hai giải thích riêng không giống với tám duyên, tướng văn có thể biết. Nếu bình nhỏ bé nên không thể được. Phần thứ hai dù giống phần thứ tám thì đầu cuối thường vi tế, cũng có hai phần: 1/ chánh nạn, 2/ vì sao trở xuống là giải thích nạn. Giải thích nạn rằng: chưa sinh thường vi tế không thể thấy, sinh rồi cũng vi tế nên cũng không thể thấy. Sinh rồi, chưa sinh đều nhất định có. Ở đây nêu nhất định có là giải thích thành nhất định vi tế. Nghĩa có của ông đã nhất định không thể thay đổi có thành không. Nghĩa vi tế cũng nhất định không thể chuyển tế thành thô. Nghĩa không thể thấy

cũng nhất định, không nên nói có thể thấy.

Hỏi rằng: trở xuống là Phần thứ bảy đây là lại chống chế, trong chống chế có hai nạn . Lúc chưa sinh vi tế, thì giống với tám duyên không có lỗi không giống lúc đầu tế sau chuyển thành thô, nên do tế thành thô. Lẽ nào có thể khiến cho đầu cuối thường vi tế, vì vậy tránh khỏi lỗi thứ hai. Trước tế sau thô, số luận v.v... cùng có nghĩa này.

Hỏi: Ở đây lập lúc chưa sinh là tế và chưa thay đổi trong chống chế thứ không thể thấy có gì khác nhau?

Đáp: Trước nói chưa thay đổi đều chưa có hình dáng chiếc bình. Nay nói tế là đã có hình dáng, nhưng hình dáng vi tế khác với trước.

Đáp rằng: trở xuống là thứ tám phá. Trong một đáp này có mười một nạn.

1) Cửa chính là phá thô tế.

Thứ nhất có hai nạn, phá chung trong nhân có quả. Hai nạn thứ nhất: Nạn trong nhân không có quả và nạn trái nhau.

Nay là phần một: Trên nói ban đầu tế sau cũng tế. Nay nói, gốc không có quả thô ngọn lẽ ra cũng không. Ngọn sinh thô tức là xưa không nay có. Há chẳng phải trong nhân không có quả sao?

Vì vậy tiến lùi thành phá. Lại nữa, trái lại đồng thời. Nếu không có thô liền sinh thô, có tế lẽ ra không sinh tế. Lại nữa, trong nhân trước không có thô trở xuống là phần thứ hai sau đưa ra nạn trái nhau. Trong đây trước nhắc lại cả có - không. Trong nhân trước không có thô là nhắc lại không có thô, rõ ràng rơi vào lỗi trong nhân không có quả, lại muốn phát thành nạn có thô. Nếu trong nhân trước có thô là phần thứ hai nhắc lại trong nhân có thô thì tránh khỏi lỗi trong nhân không có quả. Không nên nói tế nên không thể được thì rơi vào lỗi không có quả, lại rơi vào lỗi nói trái ngược. Nay quả là thô, ở đây lại đưa ra quả của nạn chẳng phải quả là thô. Ông nói tế nên không thể được là thô tức chẳng phải quả. Nay quả rốt ráo không phải có thể được. Trong nhân không có thô, thô ngoài nhân chẳng phải quả, vậy cuối cùng chỗ nào có quả? Vì vậy không vì tế nên không thể được, là nhắc lại nghĩa ngoài để tổng kết quở trách.

Lại nửa, nếu trong nhân trước có quả sinh thì theo môn thô tế để phân chia. Trên đây bốn nạn y theo môn thô tế đã phá xong. Nay phần thứ tư nói về nhân quả không thành. Nếu y theo phá, để chống chế mười một nạn mà luận thì. Nay là phần thứ ba nói dụng phát của nhân.

Hỏi: Vì sao đưa ra hai nghĩa này để gọi?

Đáp: Trước đến nay đều là vấn đáp thứ lớp kế nhau. Nay một

chương này y cứ thẳng trong nhân có quả riêng sinh các phá, không giống với ba chương trên đây. Vì vậy đưa ra đủ hai nghĩa để gọi tên. Nạn thứ nhất có hai nghĩa: Trước là nhắc lại nghĩa ngoài, đó là nhân, nhân hoại nhau; thứ hai. là phá: 1/ Chính phá; 2/ Giải thích phá. Chánh phá: Nếu lập trong nhân có quả thì nhân quả đều hoại. Nhưng gọi hai chữ nhân nhân vì là phát ngữ từ.

Lại một nhân là nhân do ngoại đạo lập ra, nay nhắc lại nhân do kia lập nên nói là nhân. Kế là nhân do ông lập, nhân này không thành, nên lại nói nhân. Quả cũng .

Hỏi: Phá này và phá trước đây có gì khác nhau?

Đáp: Trước chỉ nói trong nhân không được có quả, chưa nói nhân quả đều hoại. Vì vậy nay khác với trước. Tại sao trở xuống là phần thứ hai giải thích, giải thích nghiêng về nhân hoại nhau. Vì chỉ sợi chẳng phải là nhân của quả nệm nên hai việc này phải nêu thí dụ để phá. Nếu nhân hoại quả cũng hoại, ở đây nương thế không có nhân để nói không có quả. Vì sao trở xuống là giải thích nhân không nên quả cũng không.

Lại nữa, trở xuống là phần thứ tư nói quả tướng hoại, lại mở ra ba phần khác nhau: 1/ chính là nạn, 2/ giải thích nạn, 3/ tổng kết. Nói nếu không tạo tác thì không gọi là quả. Trong nhân trước có quả thì quả chẳng phải do nhân tạo ra. Nhân không thể làm ra quả, nên nói không làm không gọi là quả. Vì sao trở xuống là phần thứ hai giải thích nạn? Nói nệm trụ ở trong chỉ sợi, nệm chẳng phải quả của chỉ sợi, sợi chẳng phải nhân của nệm. Nếu vì nhờ ở mà có thì liền là quả. Quả nhờ khí gá ở nên là quả khí; đây tức tất cả đều là quả; không như vậy thì tất cả chẳng phải quả. Nếu nói nệm là quả của sợi, quả chẳng phải là khí quả, thì lẽ ra quả cũng là khí quả. Nhưng nệm chẳng phải quả của sợi. Như thế là không nhân không quả trở xuống là phần thứ ba tổng kết.

Hỏi: Trong đây chỉ nên nói hữu, vì cũng nói về không?

Đáp: Trên đây phá có, lược trừ một chút rồi, muốn nhập vào không, nên ngược lại nói về không.

Lại nữa, trở xuống là phần thứ năm nói về tướng nêu và nói về tướng khác nhau trong phá thứ tư ở trước. Trước nói về thể tướng nay nói về tướng nêu. Vì thế khác nhau.

Nay nói trong nhân có quả nhưng không thể được. Theo thứ lớp Luận chủ từ trước đến nay tìm thể của quả và tướng của quả thể không thể được, nên có tướng hiện, chính là nói về tướng nêu của quả. Như nghe mùi thơm biết có hoa, là nêu năm vật này đều có tướng nêu. Như

thế trong nhân nếu trước có quả thì lẽ ra có tướng hiện, chính là nói về tướng nêu của quả, khiến giống với năm vật trên. Nay thể của quả cũng không thể được, là nói trên đây phá thể. Tướng cũng không thể được, là nói nay tìm tướng không thể được. Vì vậy nên biết trở xuống là tổng kết trong nhân không có quả.

Hỏi: Nghe tiếng thấy chim, tiếng là tướng nêu của chim. Nay thấy cuộn dây thì biết có bình, cuộn dây là tướng nêu của bình. Vì sao nói bình không có tướng nêu.

Đáp: Có hai nghĩa không thể: 1/ cuộn dây còn là nhân của bình, trên đã y theo trong nhân tìm quả không dấu vết; nay không nên lại nêu. 2/ Tiếng là tướng của chim, tìm tiếng mà thấy chim. Dây là tướng của bình, tìm dây không thấy tướng của bình. Đây là ví dụ sai.

Lại nửa, trở xuống là phần thứ xét khắp về quả, xét khắp về quả là y cứ hoặc tự, hoặc tha, hoặc nhân, hoặc quả, tất cả mọi nơi tìm quả không dấu vết gọi là xét khắp về quả. Gồm có năm câu: Trong nhân có quả, hoặc nhân không tạo tác trở xuống là nói nhân khác nếu dây không tạo tác, v.v.. trở xuống là nói vô nhân thì không được có quả không có quả, nếu quả không thì nhân cũng không, nương thế không có quả để phá nhân. Cho nên dưới đây kết luận chẳng phải trong nhân có quả.

Lại nửa, trở xuống là phần thứ bảy có lỗi thường, từ xét khắp quả ở trên mà sinh, trên nói nhân không tạo tác chẳng phải nhân không tạo tác. Lại nửa không được tự nhiên tạo tác, để nói có quả này, cho nên quả này gọi là thường. Văn cũng có năm câu: 1/ Nói quả thường; nếu quả là thường trở xuống là câu thứ hai nói tất cả đều thường; nếu tất cả đều thường trở xuống là câu thứ ba nói thường, vô thường đều là không; cho nên thường, vô thường trở xuống là câu thứ tư quở trách nói đều là không. Vì vậy không được nói trong nhân trước có quả trở xuống là câu thứ năm kết luận chẳng phải bổn tông.

Lại nửa, trở xuống là nếu theo năm thứ môn mà phá, trên đây bốn môn đã xong. Nay là môn thứ năm nói về quả khác nhau, cho nên đặc biệt mở ra môn này. Vì trước nay đều là thế nghĩa nối tiếp nhau, nay lại mở riêng một chương để phá. Vì vậy lại là một môn phá. Môn này cũng có bốn phá: 1/ Lỗi trùng quả; 2/ Tác là quả; 3/ Chánh là hai nhân; 4/ Hai tác hoại hợp với bảy điều trước thành mười một. Nay là phá đầu.

1- Nếu trong nhân trước có quả sinh là nhắc lại nghĩa của người ngoài. Sở dĩ nhắc lại gồm có hai nghĩa. 1/ Nghĩa thế không nối tiếp với trước, lại mở riêng môn phá cho nên nhắc lại, 2/ Nhắc lại trong nhân trước có quả thì rõ ràng có lỗi trùng quả, bởi vì trong nhân trước có quả

nên thành trùng quả. Cho nên nhắc lại, tức quả và quả khác làm nhân, chính là phá trùng quả. Nói trong sợi đã có nệm, nệm là quả của sợi; đã có nệm nên lẽ ra có thể đắp; đắp lại là quả của nệm; cho nên trùng quả, mà nói quả khác, vì quả đắp khác với quả nệm, nên gọi là quả khác, nhưng nói quả lại làm nhân cho quả khác. Sợi này đã có nệm tức là nhân của nệm, nệm trong sợi này thì có thể đắp được. Cho nên nệm này lại làm nhân cho đắp. Nên nói quả lại làm nhân cho quả khác.

Hỏi: Đây và lỗi vô cùng ở chương thứ nhất có gì khác nhau?

Đáp: Trên nói đã sinh quả lại sinh nửa, đây là trước sau vô cùng. Ngay trong một lúc mà nói nhanh, khiến trong sợi có nệm, nệm thì có thể đắp. Nệm lại làm nhân cho đắp. Như trong bụng mẹ, đây lại phải có con, bảy đời như thế đều ở trong bụng mẹ có con, cùng lúc liền có, cho nên khác với trên. Phá vốn có nghĩa Phật tánh. Ông nói trong chúng sinh vốn có Phật tánh, có khác với chúng sinh hay không? Nếu không khác thì vẫn là chúng sinh; chúng sinh đã vô thường, Phật tánh cũng vậy. Phật tánh đã thường chúng sinh cũng . Nếu chúng sinh vô thường Phật tánh thường, lẽ ra Phật tánh cũng vô thường chúng sinh là thường. Nếu có thường, vô thường thì không nên là một. Nếu chúng sinh và Phật tánh khác nhau thì đã có Phật. Phật này đã phát ra ánh sáng làm rung mặt đất, đã ứng hóa chúng sinh. Chúng sinh được giáo hóa lại vốn có Phật tánh, lẽ ra cũng phải phát ra ánh sáng làm rung chuyển mặt đất. Vô cùng như thế, nếu nói như đất trước có hương thì phần thứ hai làm quả. Làm quả, như nệm trong sợi chưa đắp được. Sợi nhờ duyên hợp mới đắp được, nệm này chẳng phải có trong sợi trước, mà nhờ duyên hợp mới có. Đó là nhờ duyên làm nên chẳng phải vốn có, trái với nghĩa của bổn tông, nên gọi là làm quả. Lại tiến lùi đều đuối lý, nếu vốn có tức là làm nhân cho quả khác, nếu chưa có đợi duyên làm mới có, thì rơi vào lỗi trong nhân vốn không có quả.

Văn chia làm ba: 1/ Lấy y ngoài; 2/ Chánh là phá; 3/ Kết luận. Chẳng phải trước có lấy trong ý trước thí dụ sau pháp. Sở dĩ lấy ý, trên vì lỗi trùng quả, người ngoài không bị nạn này. Nói trong sợi tuy có nệm, nhưng nệm chưa thể đắp được, nên không được làm nhân cho mặc. Như đất tuy có hương, nếu không nhờ nước rưới thì hương này không thể phát ra dụng của tỷ thức. Trong sợi tuy có nệm, nhưng nếu duyên chưa hợp thì không thể làm nhân cho đắp nên không có lỗi trùng quả. Việc này không đúng, trở xuống là phần thứ hai Luận chủ phá. Trước bác bỏ chung, kế là vì sao trở xuống là giải thích cái sai, nay nói không đúng là không đúng pháp, chẳng phải không đúng thídụ. Cho

nên không đúng với pháp là nếu nhờ duyên hợp mới có thì quả thành mới có, chẳng phải trong nhân vốn có, nên nói không đúng. Vì sao trở xuống là phần thứ hai giải thích không đúng. Trước chính là giải thích, kế đến là truyền giải thích. Chính giải thích: như lời ông nói có thể hiểu thì gọi là quả, đây là duyên hợp thời mới gọi là quả. Các vật như bình v.v... chẳng phải quả: là nói nếu duyên hợp thời mới gọi là quả thì bình v.v... vốn có lẽ ra chẳng phải quả. Đây là vốn ban đầu tương đối, duyên hợp mới bắt đầu gọi là quả. Bình vốn có lẽ ra chẳng phải quả. Vì sao trở xuống là phần thứ hai truyền giải. Nên hiểu là làm bình v.v... trước có thì không làm. Nên sơ duyên hợp mà có, được duyên tạo ra. Bình v.v... vốn có chẳng phải duyên tạo ra. Đó tức là lấy tạo ra làm quả. Theo nghĩa duyên hợp mới có, được duyên tạo ra, đây tức là quả, thì nên nói: Bình v.v... vốn có chẳng phải duyên tạo ra, nên chẳng phải quả. Đây là trái với tông vốn có của ông. Kế đến kết luận rằng: Trong nhân có quả, việc này không đúng.

Hỏi: Vì sao nói nên hiểu?

Đáp: Nên hiểu vẫn là có thể sinh, chỉ vì người ngoài nói trong đất có hương, nhờ nước nên phát ra thì nhân sinh rơi vào nhân liễu. Nên nói "hãy, liễu". Lại muốn phát, v.v... trở xuống chính là phá hai nhân nên nói "hãy hiểu.

Lại nửa, nhân liễu trở xuống là phần thứ ba chính là hai nhân, cho nên có phá này. Lại vì giải thích thí dụ về hương ở trên, sợ người ngoài nói nếu hương vốn có, thì quả cũng vốn có, chẳng phải bắt đầu tạo tác mới có. Vì thế nay nói, nếu vậy nước là nhân liễu của hương chẳng phải là nhân sinh. Bùn phải là nhân liễu của bình chẳng phải là nhân sinh. Văn này và kệ trên tiến lùi thành nạn. Trên được nhân sinh thì mất vốn có, nay được vốn có thì mất nhân sinh, nên có văn này. Nói chính là hai nhân vì người ngoài tất cả đều nói hai nhân chính là nhân liễu và nhân sinh. Vì thế nghĩa kia tự hoại. Nhân liễu có hai nghĩa: 1/ chỉ có thể hiển bày vật không thể sinh vật; 2/ có thể hiển bày cả vật khác. Nhân sinh khác hai nghĩa này: 1/ Có thể sinh vật; 2/ Chỉ có thể sinh bình. Vì vậy không không giống nhau. Tại sao nói quả vốn có? Quả nếu vốn có thì nhân sinh thành nhân liễu. Nhân liễu đã có nhiều công dụng thì nhân sinh cũng làm nhiều công dụng.

Lại nửa, nếu trong nhân trước có quả, trở xuống là phần thứ tư nói về tác và hoại. Trong nhân đã có quả, thì đều thành đã làm, không có làm lại lần hai. Nếu nói trong nhân trước có quả, trở xuống là phần thứ hai kế là phá trong nhân không có quả, cho nên phá không. Trước phá

các nhà chấp có, nay phá các nhà chấp không. Như đời Tăng-khư, Vệ thế và hai đời có, không. Lại còn một người này thay đổi hữu tông mà chấp nghĩa không. Lại nửa, ở trên luận chủ nhờ không phá có, họ cho rằng luận chủ phá có dùng không, cho nên chấp không. Lại phá vô vi thành phá hữu, vì không thấy chẳng ngừng nên chấp hữu lại sinh. Vì thế phá không khiến tâm chấp có đều thanh tịnh.

Văn chia làm ba phần khác nhau: phá, chống chế, phá chống chế.

Nay là phần thứ nhất, nên có đầu thứ hai sinh. Trong bốn đại không có một đầu cũng không có hai đầu, đã sinh một đầu thì lẽ ra cũng sinh hai. Lại không hai không sinh hai, lẽ ra cũng không sinh một. Lại không hai mà sinh hai, không một mà không sinh một, lẽ ra cũng sinh hai mà không sinh một. Lại có sinh, bất sinh thì có có, thì không có.

Hỏi rằng trở xuống là phần thứ hai chống chế, Ý chống chế là: Bốn đại là một đầu nhân duyên nên có thể sinh một đầu. Bốn đại chẳng phải hai đầu nhân duyên, nên không sinh hai đầu. Vì nhân duyên, không nhân duyên nên có sinh, vô sinh, không có bốn nạn.

Đáp: Rằng trở xuống là phần thứ ba phá chống chế gồm có bảy phá: 1/ Lỗi nhiều nhân; 2/ Lỗi nhiều quả; 3/ Đều không nói; 4/ Tướng sinh hoại; 5/ Nhân cùng nghi. 6. Tam tác phế; 7/ Nói chưa giải quyết. Nay phần thứ nhất là lỗi nhiều nhân.

Hỏi: Phá này và phá thứ nhất có gì khác nhau?

Đáp: Trên lấy một nhân để đối với hai quả, nay lấy một quả để đối với hai nhân cho nên khác. Như trong đá không có bình, trong đất sét cũng không có bình. Nếu đã từ đất sét cũng nên từ đá, đất sét là nhân của bình, đá cũng là nhân, nên gọi là nhiều nhân. Song vẫn được phá lại nghĩa trên. Trong đất sét không có bình, đó là duyên của bình, cũng không có hai đầu nên đó là hai đầu duyên không có hai đầu, không có duyên hai đầu. Không bình cũng không có duyên của bình, ở đây đều duyên, đều chẳng phải duyên, đều sinh, bất sinh. Lại lỗi điên đảo. Đất sét là duyên của bình chẳng phải hai đầu duyên, hai đầu duyên này lẽ ra cũng chẳng phải là duyên của bình. Lại, nếu có duyên, phi duyên thì có có, có không có.

Lại nửa, trở xuống là phần thứ hai sau lỗi nhiều quả. Trong đất sét không có một quả mà sinh một quả, không có tất cả quả lẽ ra sinh tất cả quả, cho nên gọi là lỗi nhiều quả.

Nếu trong nhân trước không có quả, trở xuống là phần thứ ba đều không nói hai thứ, cát và mè đều không có dầu, thì đều không sinh đều

không thì đều sinh, không thế thì cát sinh mà mè không sinh. Đây là lỗi điên đảo. Nếu mè sinh, cát không sinh thì mè có mà cát thì không.

Nếu cho là từng thấy v.v... trở xuống là phần thứ tư tướng sinh hoại, trước lấy ý ngoài, người ngoài nói: ta thường thấy người lấy mè không lấy cát cho nên mè sinh dầu, cát không sinh dần. Vì vậy họ chọn mè không chọn cát. Dùng lờitừng thấy trả lời bốn nạn. Kệ trên phá không thể dùng lời nói để hiểu, chỉ dùng mắt từng thấy mà nghiêng cứu. Việc nay không đúng, phần v.v... trở xuống là bác bỏ chung, vì sao v.v... trở xuống là giải thích sai lầm.

Hỏi: Ở đây và phá đều không của phần thứ ba trước có gì khác nhau?

Đáp: Câu trên cho rằng cát không có dầu giống như mè không có dầu. Nay dù có, nhưng tướng sinh không thành, cho nên khác nhau. Tướng sinh không thành như môn thứ nhất. Dầu không tự có, không nhờ cái khác, không chung với cái khác. Lại nửa, ông dẫn từng thấy để chống chế, ta cũng dẫn từng để phá. Tướng sinh của ông không thể được, ông lại dẫn từng thấy để chống chế, sao không dùng từng nghe để chống chế. Môn thứ nhất tìm tướng sinh không, thành, nay vì sao chống chế, cho nên trở xuống là kết luận phần quở trách người ngoài.

Lại nửa, trở xuống là phần thứ năm là nhân đồng nghi. Nhân đồng nghi: nhân gọi là lý do sinh nghi. Nếu rõ một việc thì môn sự cũng rõ. Vì sao gần thì bỏ mê lúc này, xa thì dẫn từng thấy? Nghĩa nay đã sai, từng thấy cũng sai, cả hai đều sai cho nên gọi là nhân cùng nghi. Lại nửa, nay ta chẳng những phá mè hiện tại, mà còn phá tất cả ba đời sở hữu của mè. Dù ông xa dẫn từng thấy không đưa ra điều bị phá. Nhưng ông đã sinh nghi mè hiện tại; tuy dẫn từng thấy thì cũng hoài nghi mà thôi. Mè nay, mè xưa đều không thể sinh, cùng sinh nghi, nên gọi là cùng nghi. Ở đây tức chỉ ba đời mè là nhân, cùng nghi nhân này, gọi là nhân cùng sinh nghi. Lại y theo văn giải thích: Trong nhân có quả, không có quả, hoặc vừa có, vừa không. Ba loại này gọi là nhân. Nay ông không giải thích trong nhân không có quả và trên không giải thích trong nhân có quả và nửa có nửa không chẳng khác nhau, giống như không hiểu ba loại này, nên gọi là nhân đồng nghi. Văn có đủ ý nghĩa của ba loại này.

Hỏi: Tại sao phá được từng thấy?

Đáp: Lời người ngoài không thể giống nhau nên dẫn từng thấy để làm chứng. Nhưng nghĩa từng thấy phù hợp với tình người trong, ngoài, Đại thừa, Tiểu thừa. Việc này khó phá nên dùng ba môn để nói. Ở đây

chỉ nói thấy mè sinh dầu. Ông cho rằng từng thấy trong mè có dầu, là thấy không có dầu của nó, vì thế thấy nửa có sinh dầu, nửa không sinh dầu chăng? Dùng ba môn này nói, mắt thấy thì cái thấy của mắt liền hoại. Vì sao? Vì không có người thấy trong mè có dầu nên sinh như trong sữa có lạc, đồng nhi sẽ có con, ăn rồi có phân, nên biết trong mè không có dầu, mắt không thể thấy, nửa có đồng là có, nửa không đồng là không, nên dùng ba môn để nói.

Lại nửa, trở xuống là phần thứ sáu tam tác phế, văn chia làm bốn: 1/ Nhắc lại nghĩa ngoài, các nhân tướng không thành v.v... trở xuống là thứ. 2/ Nên nhân không thành. 3/ Vì sao v.v... trở xuống là giải thích nhân không thành. Sở dĩ nhân không thành vì hễ vật gì đều được sinh ở nhân. Nếu nhân trước không tức tạo công vô dụng, nên nói không tạo tác thì không thành. Tác căn cứ ban đầu, thành căn cứ kết thúc. Đã không thành công phu làm ra, thì không có nhân. Tác như vậy không được có sở tác, v.v... trở xuống là. Phần thứ tư kết luận không có ba tác. Người làm gọi là người, khiến người làm gọi là người khác, việc làm là hiện tiền tác là quả. Trong nhân nếu không có quả thì không có việc này.

Nếu nói trong nhân trước có quả, v.v... trở xuống là phần thứ bảy trách xa. Vì sao gọi trách xa? Vì luận chủ xa lấy ý người ngoài để nạn, đối với người trong người ngoài cùng có lỗi, nên gọi trách xa. Văn chia làm hai: 1/ Nhờ ngoài nạn trong; 2/ Nạn nói trong thông ngoài. Trong ngoài nạn trong có hai nạn: 1/ Nạn luận chủ trong nhân có quả. 2/ Nạn trong đều không có ba tác. Nếu nói trong nhân trước có quả, phần thứ nhất nay trái với tính chất đó. Luận chủ chấp có quả, cho nên nói người trong chấp có quả. Vì thấy người trong nhờ có phá không, nên nói người trong phá vô chấp có. Vì thế nói: Nếu cho rằng trong nhân trước có quả. Kệ trên trong phá có cũng phải có nạn này. Chỉ lấy sau so sánh với trước, nêu một mà có thể biết. Lại, hai đời có, không và Tăng-khư, Vệ-thế chấp nhân quả chẳng ngoài có - không. Nếu phá có thì lập vô, phá vô thì lập có. Trước thấy Luận chủ phá có, cho rằng luận chủ chấp không, nay thấy Luận chủ phá không, thì nhất định phải lập có, nên đưa ra nạn này. Lại tất cả phá có hai môn: nội phá ngoài, và ngoài phá ngoài. Trên đây nói nội phá ngoài rồi, nay nói ngoài phá ngoài. Vì sao nội, ngoài đều phá ngoài? Vì muốn nói trong nhân có quả rốt ráo không thể được, cuối cùng là chướng đạo và hủy hoại nghĩa nhân quả. Phá trong nhân có quả đã có phá nội, phá ngoài. Phá trong nhân không có quả cũng có hai phá, tức không nên hữu tác, giác giả, tác pháp khác

nhau, phần thứ hai đều qua nạn. Ta chấp trong nhân không có quả đã không có ba tác, ông chấp trong nhân có quả cũng không có ba tác.

Vì vậy ông nói v.v... trở xuống là phần thứ hai Luận chủ thông suốt hai nạn, Văn chia làm hai: bác bỏ chung và trả lời riêng, phần bác bỏ chung có ba: câu thứ nhất nhắc lại nạn vô tam tác của người ngoài, trong nhân không có quả v.v... trở xuống là phần thứ hai trình bày ý nạn của người ngoài. Ông đưa ra hai nạn này để nạn ta, muốn trở thành trong nhân của ông không có quả. Vì vậy nhắc lại ý của người ngoài.

Đây cũng không đúng, trở xuống là phần thứ ba sau Luận chủ chẳng phải phá có lập không.

Vì sao v.v... trở xuống là phần thứ hai trả lời riêng hai nạn, trước đáp gần thứ hai đó đều là nạn. Luận chủ nói, nếu ta chấp có nạn không thể chấp nhận nạn của ông. Ta không chấp có nạn không, làm sao chấp nhận nạn của ông? Lại có - không ta đều phá, nay ông phá có của ta thì giúp phá của ta chẳng phải phá ta. Lại có không đều xuất phát từ tâm ông. Nay lại nạn có của ông, ông tự hiểu lấy, chẳng cần ta giải thích. Lại, ông không lập có, ta cũng không lập có, nay ông phá có, đây là nói dối, cuối cùng không mở ra hai nhà. Cho nên trong nhân không có quả chê (trách) người ngoài lập không. Sở dĩ trách lập không, vì người ngoài trước chất có là muốn thành không, ngay nạn đã sai, thì nghĩa vô liền hoại, nên quở trách không. Lại nửa, v.v... trở xuống là trả lời nạn thứ nhất, ý giống với nạn trước, chỉ có căn cứ trước không có ba thứ tác. Nay nói trong nhân chẳng phải trước có quả, cũng không chấp nhận trong nhân trước không có quả. Người ngoài thấy luận chủ phá có liền cho là chấp không, lại nói chẳng chấp nhận không.

Nếu nói trong nhân trước có quả, v.v... trở xuống là đoạn phần thứ ba kế phá vừa có vừa không, gồm có hai nạn: phá trai nhau và phá trước nêu ra. Phá trai nhau: ngay trong nhân thể của một quả không được vừa là có vừa là không, vì có - không hại nhau nên không nói trong nhân có tánh, vì việc có - không là không, đây không gọi là thông, chỉ hỏi có - không của tánh là trái nhau mà thôi. Lại nửa, v.v... trở xuống là phần thứ hai dù là vừa có vừa không, giống với đều đã phá của hai môn trên. Vì vậy, v.v... trở xuống trước nói ba câu như trong nhân có quả, không có quả v.v... đã xong. Đây v.v... trở xuống là phần thứ hai giải thích câu thứ tư của bài kệ, cái gì sẽ có sinh. Muôn pháp như nhau tức là hai thứ khác nhau. Thứ nhất kết luận quả là không, hữu vi là không v.v... trở xuống là phần thứ hai kết luận quy về không.

THẬP NHỊ MÔN LUẬN SỚ

QUYỂN TRUNG (Phần Đầu)

III. MÔN QUÁN DUYÊN

Sở dĩ có môn này, vì gồm có tám nghĩa:

1) Môn Nhân duyên, lược phá nghĩa sinh, môn thứ hai rộng phá nghĩa sinh. Nay môn thứ nhất gồm có hai nghĩa: Kết luận lược rộng về vô sinh và nêu chẳng phải duyên, quyết định phá nghĩa sinh. Đủ bốn nghĩa này phá sinh sẽ trọn vẹn. Cho nên phải có ba môn.

Hỏi: Hai môn trước vì sao có lược, rộng?

Đáp: Môn thứ nhất văn xuôi và kệ đều lược. Kệ lược: chỉ nói môn không tự tánh để phá sinh văn xuôi lược vì văn lược. Môn thứ hai kệ và văn xuôi đều rộng. Kệ đầy đủ khai ba môn, văn xuôi thì có ba mươi bốn môn, nên gọi là rộng, lược rộng tìm đã không dấu vết. Môn này, trước song kết hai nghĩa. Trên tìm đã không nếu nhất định nói có sinh nên nêu chẳng phải do duyên quyết định. Sở dĩ phải đủ bốn nghĩa, nên có ba môn.

2) Môn nhân duyên y cứ chung trong nhân duyên tìm quả không có dấu vết. Môn thứ hai, y cứ riêng trong nhân tìm quả không được. Nay môn riêng theo trong duyên tìm quả không sinh, vì vậy phải đủ ba môn mới quán đủ chung, riêng.

3) Kinh có hai thuyết: 1/ Chỉ gọi tác nhân không gọi tác duyên, như sáu nhân, mười nhân; 2/ chỉ gọi tác duyên không gọi tác nhân, như bốn duyên, mười duyên. 3/ Nhân duyên có hai thuyết như mười hai nhân duyên. Chúng sinh theo tên gọi, chấp vào tên gọi, theo tướng chấp tướng, nên phẩm thứ nhất phá đủ cả nhân và duyên. Phẩm tiếp theo phá nghĩa nhân. Nay môn tiếp theo phá duyên cần phải nghiên cứu ba bệnh này, nghĩa mới trọn vẹn, vì vậy có ba môn.

4) Nói chung nghĩa nhân duyên. Trước nói là Phật pháp chẳng thể không có nhân duyên. Từ môn thứ hai đến sinh môn, đây là nghĩa riêng trong nhân duyên. Vì nghĩa của nhân duyên đã thông suốt ở phần đầu luận. Nhưng trong nhân duyên đã thông suốt ở phần đầu của luận.

Nhưng trong nhân duyên đã nêu riêng nghĩa nhân quả nên hai có môn thứ hai và thứ ba. Sở dĩ theo tướng riêng mà nói nghĩa nhân quả, vì nhân quả là các lưới nghĩa chỉ lập tín làm căn bản, cho nên Chư Phật, Bồ-tát giảng kinh nói luận, chỉ để hiển bày nhân quả. Vì vậy y cứ nghĩa chung để nói riêng về nhân quả, nên có hai môn sau.

5) Môn có quả, không quả ở trên phá chung nội, ngoài, nay phá bốn duyên, chính là phá nội.

6) Hai môn trên xét không có quả được sinh, nay xét không có duyên năng sinh.

7) Vì giải thích nghi nên mở ra môn thứ nhất lược tìm sinh không được, môn thứ hai rộng tìm sinh không có dấu vết. Hoặc nói: Nếu hai môn tìm sinh không dấu vết, vì sao Phật nói bốn duyên sinh pháp. Nếu bốn duyên sinh các pháp vì sao nói rốt ráo không sinh. Cho nên nay nói, Phật sở dĩ nói bốn duyên sinh, vì nói không sinh nên nói bốn duyên sinh. Như vì khiến cho chúng sinh hiểu rõ Đệ nhất nghĩa (Chân đế) nên nói thế đế mà thôi.

Ông nghe bốn duyên sinh, không biết vô sinh, lẽ nào biết sinh sao? Đã không biết ý Phật há biết được lời. Phật nói sao? Lại, bốn duyên sinh chỉ là vô sinh, ông chấp bốn duyên sinh thì bốn duyên vô sinh đối với ông thành sinh, chẳng phải nghĩa của bốn duyên. Nay nói phá bốn duyên. Không có bốn duyên mà ông chấp thì lúc nào không có bốn duyên vô sinh nhân duyên của Phật. Lại, đây là ngoại đạo mê mờ nghĩa quyền thật. Luận chủ vì họ mở môn phương tiện hiển bày tướng chân thật. Phật nói bốn duyên để biểu thị không phải bốn duyên; không phải bốn duyên là thật, bốn duyên là phương tiện. Ông chỉ biết quyền bốn duyên là thật không biết chẳng có bốn duyên, đã chẳng biết không có bốn duyên cũng không biết bốn duyên. Cho nên quyền - thật đều mê thì không hai trí. Nay hiển bày không phải bốn duyên, bốn duyên là phương tiện, bốn duyên không phải bốn duyên là thật làm cho người ngoài sinh hai trí. Đã có trí tự nhiên, trí vô sư nên nhập trí Phật, kiến được thành Phật.

Hỏi: Trong luận chỗ nào có ý này?

Đáp: Trong luận chép: Như pháp vị diệu chân thật do Chư Phật nói, đối với pháp không duyên này vì sao có duyên duyên. Kệ sau giải thích: Phật tùy theo sự phân biệt của phàm phu nên nói, thật pháp đáng tin, tùy theo lời nói nên không thể là thật. Lại, Luận chủ nay muốn nhiếp dụng quy thể, tức nói từ thể khởi dụng. Nhiếp dụng quy thể: Nói bốn duyên rốt ráo không, tức là nói về nghĩa bốn duyên thì tức rõ không

phải bốn duyên là bốn duyên, vì vậy từ thể khởi dụng, Phật ba đời chỉ có thể dụng nên thâu nhập sinh ra. Vì thế Luận chủ trình bày hai điều này thì tất cả nghĩa cùng tận.

Hỏi: Vì sao theo y cứ bốn duyên nói thâu nhập sinh ra? Đáp: Bốn duyên nhiếp tất cả nghĩa cùng tận nên y cứ theo đây mà nói.

Hỏi: Văn của luận chỗ nào có ý thâu nhập sinh ra này?

Đáp: Trong môn quán tánh nói có hai đế, nhờ thế đế nên có Đệ nhất nghĩa đế, tức là nghĩa thâu nhập. Nhờ Đệ nhất nghĩa đế nên có thế đế, tức là nghĩa sinh ra. người ngoài nghe bốn duyên chỉ trụ vào bốn duyên không được thâu nhập. Như gã cùng tử đứng ở ngoài cửa không chịu vào nhà. Đã không biết thâu nhập lẽ nào ngộ sinh ra? Như Trưởng giả đến nói với gã cùng tử về nghĩa sinh ra. Lại, luận này chính là trình bày nhất thừa, như bài tựa của Tăng Duệ khiến sáu đường trở về tông, Ba thừa đổi vết. Nay nói bốn duyên sinh sáu đường, Ba thừa. Nếu có quả của sáu đường, quả của Ba thừa nhất định từ bốn duyên sinh bốn duyên là năng sinh. Nay tìm bốn duyên sinh không được thì không còn nhân sáu đường, Ba thừa, cuối cùng trở về tướng không thường vắng lặng, tức là quay xe về đạo tràng, rốt cuộc tâm hướng đến địa vị Phật.

8) Hai môn trên cuối cùng kết luận tất cả pháp đều không, nhưng bốn duyên bao gồm tất cả pháp. Người ngoài nghi rằng. Nếu tất cả pháp đều không, vì sao Phật nói tất cả pháp là do bốn duyên sinh ra? Nếu Luận phá đúng thì kinh nói lẽ ra sai. Nếu Kinh nói đúng thì luận phá phải sai. Nay xin Luận chủ hội thông đúng, sai của kinh luận. Cho nên nay nói, Phật nói không là nói tất cả pháp rốt ráo là không; không nói tất cả pháp tự nó là có, rốt ráo không tự nó là không. Ông khởi lên hai kiến chấp không - hữu, nên nói kinh luận trái nhau. Nay luận lại trình bày, Phật nói tất cả pháp, tức là ý rốt ráo không, cho nên kinh luận thành nhau, không trái nhau.

Hỏi: Phá bốn duyên và phá có quả, không có quả khác nhau thế nào?

Đáp: Có giống, có khác. Giống: là trên phá người ngoài chấp ngang trái có - không, nay phá bốn duyên chấp ngang trái. Hai điều này chỉ phá mà không lấy, cho nên nói giống. Khác: là có - không chỉ xuất phát từ tình kiến nên phá mà không lấy. Bốn duyên đã là giáo pháp Phật thì có nghĩa thâu nhận, nên khác với trước.

Hỏi: Môn này theo năng phá mà đặt tên hay theo sở phá đặt tên?

Đáp: Lấy sở phá đặt tên. Người ngoài lập có bốn duyên, nay vì hai môn lược, rộng tìm duyên không dấu vết, theo sở phá đặt tên, nên

gọi là môn quán duyên.

Văn cũng có ba: 1/ Văn xuôi phát khởi. 2/ Kệ chính là nói về thể của môn. 3/ Văn xuôi cuối cùng tổng kết các pháp như nhau.

Pháp các duyên lược rộng, phần thứ hai nói về thể của môn, gồm ba kệ, chia làm hai chương. Hai kệ trước, y cứ vào bốn duyên tìm quả vô sinh. Kệ thứ hai nêu chẳng phải duyên quyết định phá. Lại hai kệ đầu phá trong bốn duyên tìm quả không dấu vết, kệ sau y cứ phi duyên tìm quả không được, nên tất cả pháp vô sinh.

Phần thứ nhất lại có hai, kệ thứ nhất chính là nêu chương môn, kế đến văn xuôi và kệ giải thích chương môn. Kệ thứ nhất lại có hai: nửa trên chánh là phá nửa dưới quở trách. Giải lược rộng đầy đủ như Trung luận. Có người nói: Đều là nhân duyên gọi là lược, lìa bốn duyên gọi là rộng, nên Trung luận đưa ra phẩm Quán Nhân Duyên, nhưng sau phá bốn duyên, tức là ý này.

2) Môn thứ nhất gọi là lược, môn thứ hai gọi là rộng. Nay nhắc lại cả lược rộng ở trên để chỉ bày cho người ngoài. Hai môn lược rộng trên, ngay trong các duyên tìm quả không dấu vết. Vì sao ông nói quả từ bốn duyên sinh, tức là dùng hai môn trước phá nghĩa nhân duyên sinh nay.

3) Môn thứ hai gọi là rộng, phẩm này xét nó là lược, nên gọi là lược rộng.

4) Trong phần khai có chép: Môn trước hội nhân, tìm nó là lược, phẩm này trình bày duyên, tìm nó gọi là rộng. Ý này nói từ sở phá lập mà đặt tên. Phẩm trước trực tiếp làm nhân gọi là nay trong nhân tìm quả nên gọi là lược. Phẩm nay lìa bốn duyên tìm quả không dấu vết, nên gọi là rộng.

5) Ngay trong phẩm này tự có rộng lược. Nhân duyên hợp tìm là lược, nhân duyên tìm riêng là rộng.

Nửa kệ dưới quở trách có thể hiểu.

Bình v.v... trở xuống là phần thứ hai, văn xuôi và kệ giải thích, giải thích chia làm hai, lược thích và rộng thích. Trong lược thích, thứ nhất giải thích nửa trên, như ở trong hai môn v.v... trở xuống kế là giải thích nửa dưới.

Hỏi: rằng trở xuống là Phần thứ hai rộng thích cũng có hai: Giải thích nửa trên kế giải thích nửa dưới. Giải thích nửa kệ trên chia làm hai: 1/ Trước giải thích ba chữ chúng - duyên - pháp trong câu thứ nhất; 2/ Giải thích lược rộng và câu thứ hai. Sở dĩ không giải thích theo thứ lớp của kệ, vì muốn nói thứ lớp phá lập nên trước nói về lập, tức là sở quán. Kế nói về phá tức là năng quán. Phần đầu chia làm hai: trước hỏi sau

đáp, người ngoài sở dĩ đưa ra môn này, vì đã nghe lược rộng các duyên vô sinh ở trên chưa biết ý phá duyên của vật gì. Nghĩa là phá duyên của ngoại đạo không phá bốn duyên của Phật pháp. Vì người trong người ngoài chưa phân cho nên đưa hỏi, nhưng ý cho rằng bốn duyên sinh quả của Phật pháp chưa bị phá, nên hỏi như thế. Lại, thể của soạn luận nhờ hỏi phát khởi để đáp, cũng không nên tạo ý khác.

Đáp: Bốn duyên sinh các pháp, là trả lời phần thứ hai. Ý đáp rằng: Ở trên Ta trên nói các duyên lược rộng tìm sinh không được. Đây là bốn duyên của ông chấp mà thôi. Sở chấp của ngoại đạo không đáng phá. Theo trả lời chia làm hai: kệ bổn và văn xuôi. Kệ thứ nhất chia làm ba: câu một nói dụng của bốn duyên, câu tiếp theo nói về thể của bốn duyên. Nửa sau nêu tên của bốn duyên.

Hỏi: Kệ này và Trung luận vì sao điên đảo?

Đáp: Hai luận cùng nêu một nghĩa. Trung luận theo tên nói về dụng, sau nói về thể của nó, đây gọi là từ ngọn đến gốc. Nay trước nói dụng của nó, kế nói về thể của nó, sau mới nêu tên, đây là từ gốc đến ngọn. Văn xuôi chỉ giải thích nửa sau, thì giải thích cả nửa kệ trên. Trước nhắc lại tên bốn duyên của nửa kệ sau. Nhân duyên, v.v... trở xuống là giải thích tên bốn duyên, thì giải thích nghĩa bốn duyên của nửa trên; Trung luận đã đưa ra, còn các luận khác chưa tường tận, nay lược nói về nó. Thể của bốn duyên, sáu nhân, năng sinh sở sinh không có rộng hẹp. Nhưng có sáu nhân tạo vật khác nhau. Bốn duyên được gọi là ba duyên. Tăng thượng từ quả được tên, lấy quả tăng thượng này làm tác duyên tăng thượng, gọi là tăng thượng duyên. Nhân duyên ngay thể mà đặt tên, để gồm nhiếp năm nhân làm duyên nên gọi là nhân duyên. Hai nhân quả còn lại là gọi chung. Tâm, tâm pháp là pháp được giải thích ở kế thứ lớp, nên gọi là thứ lớp. Vì thứ lớp làm duyên, gọi là thứ lớp duyên. Vì vậy, theo quả đặt tên. Lại nói: Dùng pháp thứ lớp làm duyên theo nhân đặt tên. Văn luận dùng giải thích trước.

Duyên duyên: chữ duyên thứ nhất là tâm, gọi tâm thể là pháp năng duyên. Muôn pháp là duyên tác duyên gọi là duyên duyên. Theo quả đặt tên, nhiều sư trước đây đã dùng. Lại giải thích: Tất cả pháp đều là pháp sở duyên, nên gọi là duyên. Pháp này có thể sinh tâm duyên, nên gọi duyên duyên. Theo cảnh đặt tên, văn luận dùng giải thích trước, khác với số luận, Luận Thành Thật thứ lớp duyên quả. Chỉ là tâm pháp, số thông hai nhóm, cảnh muôn pháp là duyên, tâm lại nhờ đó lại làm một duyên. Theo duyên đặt tên gọi là duyên duyên. Luận Thành Thật nói về nghiệp quá khứ và tập nhân y nhân. Hai sức mạnh này, lại theo

duyên đặt tên gọi là nhân duyên. Sáu căn sinh thức, vượt hơn tiền cảnh, cũng theo sự thù thắng đặt tên, gọi là duyên tăng thượng.

Hỏi: Bốn duyên chung cho ba nhóm sao?

Đáp: Duyên thứ lớp chỉ là tâm, quả chung hai nhóm, đó là định diệt tận và định vô tưởng. Định bốn tướng trên nên có định, tuy cùng với định đều không phải là chỗ mong cầu của tâm, chẳng phải thứ lớp duyên quả. Bốn câu của tạp tâm giải thích: 1/ Vô gián (không gián đoạn) mà thứ lớp là niệm định thứ nhất. 2/ Vô gián không thứ lớp là niệm định thứ nhất bốn tướng trên. 3/ Thứ lớp không phải vô gián, là niệm định thứ hai. 4/ Không thứ lớp lại không vô gián, là bốn tướng trong niệm định thứ hai. Hai định đã chẳng phải tâm pháp, chính là thứ lớp, không thể khai mở tâm sau nên chẳng phải duyên quả tâm sau: cho nên định tâm trước làm duyên. Trời Vô tưởng chẳng phải chỗ quan trọng của tâm, chỉ nhậm vận mà có. Tâm trước tuy diệt, nhưng nói không phải thứ lớp. Tâm trước chẳng phải duyên thứ lớp. Trời Vô tưởng này là duyên tăng thượng. Tâm diệt tâm Niết-bàn vô dư cũng . Nhưng tâm trước chẳng phải là duyên tăng thượng của Niết-bàn. Vì sao? Vì Vô vi là duyên duyên, không từ bốn duyên sinh. Duyên thứ lớp khó giải thích nhất. Có hai mươi tâm không ngoài bốn câu: 1/ Chẳng phải duyên chẳng phải thứ đệ; 2/ Vừa duyên vừa thứ đệ; 3/ Duyên mà chẳng phải thứ đệ. 4/ Thứ lớp mà chẳng phải duyên.

Tâm phương tiện, sinh đắc, báo sinh, uy nghi, bốn tâm này đầy đủ bốn câu. Tâm phiền não và tâm cộng xảo, hai tâm này đầy đủ ba câu. Tâm biến hóa chỉ bao gồm hai câu, không có một câu tâm hiện thân và tâm rộng lớn thì rõ ràng.

Hỏi: Bốn duyên gần như có cả ba tánh phải không?

Đáp: Duyên thứ lớp, duyên duyên, duyên tăng thượng, quả của duyên đều có cả ba tánh. Trong nhân duyên có năm nhân, phải phân biệt nó. Bốn duyên đều có cả lâu, vô lậu, nhưng hai nhân Biến và báo chỉ là hữu lậu. Trong bốn duyên phàm thành đều có đủ, nhưng trong nhân duyên có đủ và không đủ. Như trong năm nhân nói, duyên thứ lớp trong bốn duyên, quả của duyên cách đời. Duyên duyên, duyên tăng thượng cũng có cách đời, không cách đời. Tâm pháp trong bốn duyên có thể làm bốn duyên. Sắc và bất tương ưng có thể làm ba duyên, vô vi có thể làm hai duyên.

Hỏi: Pháp đều theo bốn duyên, vì sao không theo sáu nhân sinh?

Đáp: Duyên môn là sơ (xa), lại dùng tướng chung nói nghĩa nên được gọi đều theo bốn duyên nhân sinh môn là gần, lại dùng tướng

riêng nói nghĩa, vì thế có chia ra pháp nhiễm tịnh. Như phiền não là pháp nhiễm, nhất định không từ nhân báo sinh. Như vô ký v.v... là pháp tịnh, nhất định không từ nhân biến sinh. Cho nên không có một pháp đầy đủ từ năm nhân trong nhân duyên sinh ra.

Hỏi: Lấy năm nhân làm duyên gọi là nhân duyên, cũng lấy ba duyên làm nhân sở tác vì sao không gọi là Duyên nhân.

Đáp: Nếu nói duyên nhân là lạm dụng, sợ cho rằng bốn duyên đều là nhân, nên không nói duyên nhân.

Hỏi: Nếu nói nhân duyên, thì cũng nói sáu nhân đều là nhân duyên?

Đáp: Duyên môn là sơ, cơ thể được như . Nhân môn là thân, cho nên không giống.

Hỏi: Vì sao chia nhân sở tác làm ba duyên?

Đáp: Lấy nghĩa tất cả pháp riêng sinh tâm làm duyên duyên, riêng lấy nghĩa sinh nhau trước sau làm duyên thứ đệ, lấy nghĩa không ngăn ngại làm duyên tăng thượng. Hai quả của duyên tăng thướng và duyên duyên khác nhau. Quả của duyên duyên chỉ có tâm, quả duyên tăng thượng chung ba nhóm. Lại duyên tăng thượng loạn sinh quả, duyên duyên sinh quả không loạn. Như sắc là duyên duyên của nhãn thức, tất cả pháp là duyên duyên của ý thức.

Hỏi: Có mấy nghĩa chẳng phải duyên thứ lớp?

Đáp: Có ba thứ pháp: 1/ Tâm cuối cùng của bậc vô học; 2/ Tâm cách niệm; 3/ Tâm vị lại. Ba tâm này chẳng phải duyên thứ lớp, như luận Tạp Tâm nói. Văn giải thích bốn duyên tức bốn khác nhau, rất dễ biết .

Bốn duyên như thế đều là trong nhân không có quả trở xuống là trên đây trên đây giải thích ba chữ “chúng duyên pháp” của kệ bổn đã xong. Nay giải thích lược rộng tìm quả không thể được trước giải thích tìm rộng mà không thể được, kế giải thích tìm lược mà không thể được. Trong đây theo nhân duyên tìm riêng gọi đó là rộng, theo nhân duyên tìm chung là lược. Sở dĩ làm lược rộng, vì: 1/ Căn cơ có lợi độn, người độn căn phải đầy đủ lược rộng mới ngộ. Người lợi căn vừa khai mở liền liễu ngộ. Lại, muốn nghiên cứu đến tận cùng bờ đáy của pháp nên đưa ra đủ hai môn. Có người nói: Gộp năm nhân làm một duyên, đem nhân duyên hướng về ba duyên khác. Nếu nhân duyên có quả nên lìa ba duyên khác, ba duyên có quả nên lìa một nhân duyên. Nay nói ngũ cốc là nhân chính của mầm, công của đất, nước người, là duyên bên ngoài. Nếu trong ngũ cốc trước có mầm, nên lìa các các duyên như công

của người, đất, nước v.v... mà có. Nếu trong các duyên như đất, nước, v.v... có mầm, nên lìa nhân ngũ cốc mà có. Lại như nhãn thức lấy hành nghiệp quá khứ làm nhân, ánh sáng hư không hiện tại làm duyên, cũng nêu ra phá này. Nếu đối với duyên và nhân v.v... trở xuống là phần thứ hai kế giải thích nghĩa lược, tức là lấy chung làm lược. Nghĩa là chung theo nhân ngũ cốc, duyên đất, nước tìm quả không thể được. Như vậy trong mỗi phần, trở xuống là giải thích rộng, nửa dưới bài kệ trước là môn quở trách.

Nếu trong duyên quả không có, trở xuống là trên đây y theo trong bốn duyên tìm quả vô sinh. Nay kệ thứ hai nêu chẳng phải duyên quyết định. Nửa trên là nhắc lại quyết định của nửa dưới. Quyết định có bốn ý: 1/ Duyên, phi duyên đều không thì lẽ ra phải là câu sinh. 2/ Câu lẽ ra không sinh. 3/ Phi duyên lẽ ra sinh, duyên bất sinh. 4/ Phi duyên bất sinh mà duyên sinh; phi duyên có thể không, duyên lẽ ra có.

Hỏi: Trong đây vì sao là chẳng phải duyên (phi duyên)?

Đáp: Có ba nghĩa: 1/ Như bùn là duyên của bình, sữa chẳng phải duyên. 2/ Bốn duyên là duyên, tánh thế giới như vi trần gọi là phi duyên. 3/ Chê trách bốn duyên của ngoại đạo thành phi duyên. Ba nghĩa này đầy đủ được đưa ra bốn nạn trước. Ý hướng Ba thừa, sáu đường ở trước, nhân sáu đường không có quả sáu đường mà sinh sáu đường. Cũng vậy, không có quả Ba thừa nên sinh ba thừa. Trong nhân ba thừa không có quả ba thừa mà sinh ba thừa. Cũng vậy không có sáu đường lẽ ra sinh sáu đường. Nhưng sự thật không như vậy, nên cuối cùng không có nhân quả ba thừa, sáu đường, nên cuối cùng là rốt ráo, không đều thành Phật.

Văn xuôi nói duyên quả là không v.v... trở xuống là phẩm thứ ba nêu tam không để pháp ngang nhau.

■

THẬP NHỊ MÔN LUẬN SỚ

QUYỂN TRUNG, (Phần Cuối)

IV. MÔN QUÁN TƯỚNG

Sở dĩ có môn này, vì hai nghĩa chung - riêng.

Ý chung có ba:

1) Căn tánh khác nhau ngộ nhập đều khác.

Tự có nghe tìm bốn duyên không có bốn duyên không ngộ, nghe tìm ba tướng không có ba tướng mà đắc đạo, nên nói môn ba tướng.

2) Muốn giải thích chung các kinh Phương đẳng, trong kinh tự có nói bốn duyên rốt ráo là không. Tự có nói Ba tướng rốt ráo là không. Bậc lợi thời Phật nghe đều đắc đạo, kẻ độn căn đời mạt pháp tìm kiếm mà chưa ngộ, nên Luận chủ giải thích rõ ràng.

3. Kinh có pháp rõ ràng nói không, pháp rõ ràng quán hạnh, luận cũng như vậy, nên có môn này.

Hỏi: Nên trình bày ba tướng hay phá ba tướng?

Đáp: Đầy đủ có hai nghĩa. Vốn Phật nói ba tướng, trong không danh tướng vì chúng sinh nên gượng gọi là tương thuyết. Đây là không có ba tướng mà nói ba (tướng) sở dĩ không có ba tướng mà nói ba tướng vì muốn cho chúng nhờ sinh ba tướng ngộ không thật có ba tướng.

Hỏi: Vì sao không có ba tướng mà nói ba tướng, khiến cho chúng nhân sinh ba tướng mà ngộ không có ba tướng?

Đáp: Không có ba tướng mà nói ba tướng là phá về thường, đảo. Đã bị ba tướng đổi dời há có thường hay sao? Nhờ ba mà ngộ không ba nên dứt điên đảo vô thường. Nói vô thường là nói không có thường. Lẽ nào có vô thường, tám đảo đã trừ thì phiền lụy đều vắng lặng, vì vậy hiển bày tướng chân thật. Cho nên chẳng phải thường vô thường là pháp thân, công đức viên mãn. Đây là đại ý của không ba mà ba, ba mà không ba. Lại, không có ba tướng nói ba tướng làm cho chúng sinh hiểu được trí Phật. Nói ba tướng ngộ không phải ba tướng đó là trí Như lai. Tùy lúc hiện tiền là trí tự nhiên. Không nhờ thầy mà được là trí vô sư. Chư Phật mười phương ba đời hễ làm việc gì thường vì một việc, nên

biết nói ba tướng là mở ra bốn trí cùng quy về một thừa. Nói ba tướng đã vậy, bốn duyên và tất cả các pháp cũng nên biết như . Lại, Chư Phật mười phương ba đời vì một việc lớn nên xuất hiện. Như kinh Đại phẩm chép. Bát-nhã (trí tuệ) là việc lớn nên chỉ bày đạo, phi đạo không có ba tướng nói ba tướng theo điên đảo nên nói để chỉ bày phi đạo. Nhân ba tướng ngộ không có ba tướng, nay chỉ bày đạo này. Lại, Chư Phật ba đời nói pháp không ngoài hai môn quyền thật. Không có ba tướng nói ba tướng là môn phương tiện tùy nghi. Khiến chúng nhờ sinh ba tướng ngộ không có ba tướng là môn chân thật, trung luận hiện tại phá kệ duyên duyên. Sau khi Phật diệt độ, người có sở đắc của Đại thừa, Tiểu thừa đều không biết ý này. Cho nên Luận chủ trình bày ý này phá người ngoài cho rằng ba tướng nên có ba bệnh.

Hỏi: Kinh có nói ba mà không ba, không ba mà ba. Tại sao luận chỉ trình bày ba mà không ba?

Đáp: Như trên, không ba mà ba là quyền môn, ba mà không ba là thật môn. Nay nói về thật đạo, lại là bổn ý của Chư Phật. Lại, đã biết ba mà không ba trình bày không ba mà ba, nên kệ sau là nói hai đế.

Hỏi: Trong kinh, chỗ nào có văn nói về không ba mà ba, ba mà không ba?

Đáp: Các kinh Phương Đẳng đều có văn này, lược dẫn kinh Tịnh Danh, kinh Đại phẩm, sắc vô thường của Đại phẩm, vì không thể được; sắc vô thường tức là không ba mà ba, không thể được là ba mà không ba. Tất cả đều phá tám đảo, mở ra thật tướng Trung đạo. Tịnh Danh nói không sinh không diệt, là nghĩa vô thường cũng vậy.

Tiếp theo, biệt ý cũng có ba.

1) Nếu theo nghĩa bất sinh mà giải thích thì từ ba môn trên y theo bốn duyên tìm sinh không thể được. Hoặc lại nói, nếu các pháp rốt ráo là vô sinh, vì sao kinh nói ba tướng có công năng sinh ra các pháp? Nay theo sở dẫn của người ngoài nên lại phá. Sở dĩ nói tùy theo sở dẫn của người ngoài, vì ba tướng vẫn thuộc môn nhân duyên trong bốn duyên. Trên đã tìm bốn duyên không dấu vết, tức không có ba tướng. Chỉ do người ngoài nói có mà tìm không dấu vết, nên có môn này.

2) Trên phá bốn duyên, phá pháp biệt sinh; nay phá ba tướng phá chung về pháp sinh. Cho nên bốn duyên là pháp sinh riêng: vì như tâm pháp hoàn toàn từ bốn duyên sinh, sắc pháp từ hai duyên sinh, phi sắc, phi tâm chia làm hai phần. Định Vô tưởng, định Diệt tận từ hai duyên sinh, ngoài ra bất tương ưng pháp từ hai duyên sinh, nên gọi là pháp sinh riêng. Ba tướng đều sinh pháp, ba nhóm hữu vi, hoàn toàn từ ba tướng

sinh ra. Nay phá ba tướng gọi là phá pháp đều sinh. Vì chung riêng cầu sinh không được, nên biết rốt ráo vô sinh.

3) Sự phân chia của ba không. Trên đây nói cầu quả và duyên không thể được, gọi là môn không. Bốn phẩm sau này tìm tướng không có xuất xứ, gọi là môn vô tướng. Hạng được bẩm giáo nếu đối với môn không được ngộ nhập thì không cần môn vô tướng. Vì đối với môn không được ngộ nhập cho nên kế đến nói môn vô tướng. Lại căn tánh chúng sinh khác nhau, có người thích theo môn không ngộ nhập, có người theo môn vô tướng ngộ nhập. Lại, người năng về kiến chấp thì từ môn không ngộ nhập, người ái kiến v.v... thì từ môn vô tướng ngộ nhập, Bách Luận sớ đã nói rõ điều này.

Hỏi: Vì sao biết bốn phẩm sau này nói về môn vô tướng?

Đáp: Hai pháp Hữu vi và vô vi đều vô tướng, nên biết phá chung tất cả các tướng, vì vậy biết là môn vô tướng. Ba môn trên phá được sở tướng chia thành chung riêng. Môn thứ nhất là chung môn thứ hai là riêng, nay bốn môn phá tướng cũng vậy, môn thứ nhất chánh là phá, ba môn sau phá theo chiều dọc. Môn thứ nhất chánh là phá: Nói vì vô vi nên tất cả tướng đều không. Môn tiếp theo phá theo chiều dọc lại chia ra hai quan hệ vãng - trách. Vì hữu vi là không, nếu vốn có tướng thì không cần tướng; nếu vốn vô tướng thì không có pháp để thành tướng. Môn kế lại phá theo chiều dọc, nếu như nói có tướng để thành tướng thì một mặt tìm tướng nên được. Mặc khác tìm đã không dấu vết, không nên nói có. Môn thứ ba, lại nửa dấu vết có thể là tướng, theo hữu vô tìm lại không thể được, nên ba môn gọi là phá dọc. Lại, bốn môn tức là bốn ý. Môn thứ nhất phá vì vô vi, chính là phá tướng nêu. Môn thứ hai phá vì thể tướng của vô vi. Môn thứ ba y cứ một tướng khác phá tướng nêu và tướng thể. Môn thứ tư hỏi văn lại tướng nêu. Lại, môn thứ nhất phá tướng nêu, môn thứ hai phá tướng riêng. Môn thứ ba hợp phá hai tướng chung riêng. Môn thứ tư lại phá tướng chung, môn này gọi là tướng chung. Lấy ba tướng thông làm tác tướng của các pháp nên gọi là tướng chung. Nay phẩm này tìm ba tướng không dấu vết, nên nói là môn quán tướng. Giải thích nghĩa của ba tướng đều như trong Trung luận. Nay lại dẫn văn luận Tỳ-bà-sa, Thành Thật để giải thích. Sở dĩ phải lấy luận Tỳ-bà-sa giải thích, vì Ngài Long Thọ ra đời chính là đối phó với những người này. Còn nghĩa khác phần nhiều là do con người tự tạo, không đáng để phá.

Câu hỏi trong phẩm sắc của luận Tỳ-bà-sa. Sinh - trụ - già - vô thường là sắc hay phi sắc?

Đáp: Trong kinh Phật bảo các Tỳ-kheo có ba tướng hữu vi. Con người không rõ nghĩa thú này nên giảng nói bằng nhiều cách. Thí dụ người ta nói: ba tướng hữu vi không có thật thể. Vì sao? Vì ba tướng hữu vi thuộc hành ấm bất tương ưng hành. Mà ấm không bất tương ưng hành hành có thật thể, chính vì nghĩa này nói ba tướng hữu vi là pháp thật có. Vì vậy thật thể, không thật thể là một cặp. Lại, Tỳ-bà-xà-bà-đề nói: Pháp này là vô vi. Nếu pháp là hữu vi thì tính nó yếu kém. Yếu kém nên không thể sinh pháp, trụ pháp, diệt pháp. Sức mạnh của vô vi có thể làm cho pháp sinh, trụ, diệt. Lại Đàm-Ma-Quật nói: hai là hữu vi, một là vô vi. Sinh, trụ là hữu vi không thể diệt pháp. Tướng diệt là vô vi, nên có thể diệt pháp". Vì chính hai người này nói ba tướng là hữu vi, nên ở đây vô vi là đối thứ hai. Lại có bộ khác nói: ba tướng là pháp tương ưng. Lại, vì đúng như thuyết này thì ba tướng là nghĩa của Sa-môn. Người đó nói: "Sinh, trụ, diệt của sắc pháp chính là sắc thể, cho đến thức cũng như . Nên nay nói nó chẳng phải sắc pháp cũng chẳng phải tâm pháp, nhưng chung cả ba tánh; chung cho học, vô học, phi học, phi vô học; chung cho kiến đoạn, tu đoạn, bất đoạn. Nhưng không chung vô vi. Đây là cặp thứ ba, nói ngay pháp là pháp khác.

Hỏi: Ba tướng là cùng lúc hay trước sau?

Đáp: Phật chỉ nói ba tướng hữu vi, thí dụ giả nói rằng: Trong một sát-na không có ba tướng. Nếu trong một sát-na có ba tướng thì một pháp trong một lúc vừa sinh, vừa già, vừa vô thường. Đây có hai lỗi: 1/ Ba tướng liền loạn; 2/ Cùng trái ngược nhau, sinh sinh diệt không được diệt, diệt diệt sinh không được sinh, liền có lỗi mất dụng. Cho nên ba tướng sinh trước sau. Người kia nói: Pháp lúc mới sinh gọi là sinh, lúc sau gọi là vô thường, giữa hai giai đoạn này gọi là già". Luận Tỳ-bà-sa phá nghĩa này nói: "Ở đây không phân biệt như thật. Nếu đầu tiên gọi là sinh, sau cùng gọi là vô thường, nếu nói như vậy thì một pháp không có ba tướng. Vì thế nay nói một pháp có đủ ba tướng.

Hỏi: Nếu một pháp có ba tướng, vì sao không có một pháp cùng lúc vừa sinh rồi già liền vô thường?

Đáp: Đại ý nói, thể cùng thời còn dụng trước sau. Vì thế cùng thời nên không có lỗi tự khởi. Nói pháp hữu vi không thể tự khởi, mà cùng dựa nhau để khởi, tránh khỏi lỗi tự khởi. Lúc dụng của sinh chưa có dụng của trụ, lúc dụng của trụ sinh, dụng của sinh đã phế bỏ, nên không có lỗi trên.

Hỏi: Hình dáng của bốn tướng thế nào?

Đáp: Trong đời sinh là tướng sinh, sinh rồi và thể đầy đủ là trụ.

Nếu ngoài mới sinh là sinh cho đến quả đầy đủ gọi là trục, trụ dần dần suy, như vật bên ngoài héo, vàng v.v... bị khác đi. yếu kém chắc chắn nhờ diệt. Như vật bên ngoài chết gọi là diệt.

Hỏi: Ba tướng là tướng chung hay tướng riêng?

Đáp: 1) Giải thích rằng: ba tướng là tướng riêng. Như sắc tự có sinh, trụ, diệt cho đến thức cũng như vậy, cho nên ba tướng là tướng khách, pháp thể là tướng cựu. Lại giải thích: Ba tướng là tướng chung, vì pháp hữu vi đều có ba tướng này. Đây là tướng chung nên thế của các pháp là tướng riêng. Lại giải thích: Chẳng phải tướng chung cũng chẳng phải tướng riêng, vì chẳng phải tự thể nên chẳng phải tướng riêng. Mỗi tướng đều có sinh, trụ, nên chẳng phải tướng chung.

Hỏi: Chẳng phải tướng chung, tướng riêng thì đó là vật, pháp gì?

Đáp: Đó là ấn thành. Nếu có ấn thành này là hữu vi, nếu không có ấn thành này thì chẳng phải hữu vi. Như tướng Niết-bàn chẳng phải thể của Niết-bàn. Bình rằng: Đó là tướng chung.

Hỏi: Nó là ba tướng hay bốn tướng.

Đáp: Ca-chiên-diên xưa nói: Sinh - già - trụ - vô thường, người sau nói sinh, trụ - di - diệt, nên có bốn tướng. Có người nói: ba tướng không nói tượng trụ. Nói ba tướng là: sinh - già - vô thường, vô thường là tướng diệt.

Hỏi: Vì sao nói ba tướng này không nói tướng trụ?

Đáp: Nên nói tướng trụ mà không nói trụ, đó là nghĩa có dư mà thôi. Lại, nay muốn trình bày pháp hữu vi, tướng trụ giống pháp vô vi nên không nói. Lại nửa, nếu tướng có thể khiến cho pháp trải quả nhiều đời thì nói là hữu vi. Như tướng sinh di chuyển từ vị lai đến hiện tại. Già và vô thường di chuyển từ hiện tại đến quá khứ. Trụ và pháp tướng kia chấp trước, không, lìa bỏ thời gian. Lại, khi phân biệt pháp tướng ba tướng rơi vào trong bộ hữu vi, tướng trụ rơi vào trong bộ vô vi, nên không nói trụ.

Hỏi: Tướng già, vô thường có thể biểu hiện tướng hữu vi được. Tướng sinh làm sao biểu hiện tướng hữu vi?

Đáp: Sinh khiến các hành tan hoại thậm chí cả đến già và vô thường. Nếu sinh bất sinh các hành đến hiện tại thì già, vô thường không thể tan hoại. Vì sinh sinh các hành đến hiện tại, nên già làm cho yếu kém, vô thường có thể hoại. Như người ở trong tù có ba kẻ thù. Một người ở trong chỗ lao tù kéo ra, chỗ lao tù kéo ra, hai người cùng cắt đứt mạng mình, nếu một người không kéo ra thì hai người không có lý do được cắt đứt mạng sống của mình, việc kia cũng .

Hỏi: Tướng và sở tướng có gì khác nhau?

Đáp: Năng tướng là lỗi của sở tướng, như bệnh là lỗi của thân người. Kinh, luận phần nhiều chỉ nói ba tướng sinh - trụ - diệt.

Hỏi: Sinh đến trụ, trụ đến diệt, giữa trụ - diệt lập ra tướng khác thì giữa sinh - trụ sao không lập tướng trưởng?

Đáp: Sư số luận nói: Chẳng phải không có tướng này, làm sao biết như vậy? Vì sinh dần dần hướng đến trụ nhất định nhờ tướng trưởng (lớn lên). Nhưng nói bốn tướng là nói lỗi lầm khiến chúng sinh nhàm chán. Trưởng là điều vui mừng của con người. Tình đã vui, trưởng lại tăng thêm lỗi lầm. Việc này đối với chúng sinh vô ích nên không nói.

Hỏi: Trụ cũng là chỗ quý trọng của con người, đã quý trọng về trụ liền tăng lỗi lầm của chúng sinh, vậy không nên nói tưởng trụ chăng?

Đáp: Trụ gần với dị. Có thể dẫn đến khả năng của dị, cũng bị chúng sinh chán ghét.

Hỏi: Sinh cũng là điều quý trọng của con người phải không?

Đáp: Sinh là tên của tám khổ nên chúng sinh không quý trọng.

Hỏi: Vô thường và chết khác nhau thế nào?

Đáp: Luận Bà-sa chép: Mạng căn bị cắt đứt trong một sát-na, đây vừa là chết vừa là vô thường, còn năm ấm tan hoại, thì đây là vô thường chẳng phải chết. Lại giải thích: Chúng sinh thường tan hoại gọi là chết, phi chúng sinh thường tan hoại gọi là vô thường.

Hỏi: Vì pháp trước thay đổi cho nên là khác, vì pháp trước diệt nên nói khác, nếu diệt nên nói khác, vậy khác và diệt khác nhau thế nào? Nếu thay đổi khác nên gọi là khác thì điều đó và biến sữa thành lạc có gì khác nhau?

Đáp: Thế lực các hành mạnh mẽ nên gọi là sinh, thế lực yếu kém nên gọi là khác. Ngoại đạo chấp sữa biến thành lạc, củi biến thành than, không nói thế lực yếu kém nên gọi là khác.

Hỏi: Tất cả thời thường có lúc già, vì sao không phải tất cả thời thường có đầu bạc hay sao?

Đáp: Đầu bạc là sắc pháp, đây là cuối cùng của quả báo, lúc sau mới hiển bày. Như cặn rượu, rượu hết mới lộ ra, cho nên không phải lúc nào cũng xuất hiện.

Hỏi: Đầu bạc là sắc, già là tướng gì?

Đáp: Chẳng phải sắc chẳng phải tâm.

Hỏi: Thể của pháp hữu vi là sinh nên sinh, hay vì cùng với sinh hợp nên sinh?

Đáp: Thể là sinh, chỉ cần do tướng sinh hiển phát, như trong bóng

tối tuy có bình nhưng phải có đèn mới thấy, nêu không nói đèn sinh. Việc kia cũng như . Lại giải thích: vì cùng với tướng sinh hợp nên sinh.

Hỏi: Phẩm này vì sao nói môn quán tướng không gọi là môn quán ba tướng ?

Đáp: Phẩm này chẳng những phá ba tướng, mà còn phá chung tất cả pháp tướng vô vi, cho nên chỉ nêu môn quán tướng.

Hỏi: Môn quán tướng và quán ba tướng của Trung luận có gì khác nhau?

Đáp: Hai nghĩa khác nhau: 1/ Y cứ tên phẩm mà có chung riêng, Trung luận gọi phá ba tướng, tên đó là riêng. Nay gọi thắng quan tướng, tên đó là chung. Vì sao gọi chẳng là quán tướng? Vì nói phẩm này là nói môn Vô tướng, nói không có tất cả tướng nên gọi là vô tướng. Lại tất cả chấp tướng tâm bất sinh nên nói không có tất cả tướng.

2) Trung luận rộng phá ba tướng hữu vi, lược phá vô vi phẩm này phá lược hữu vi phá rộng vô vi, hai bên làm sáng tỏ cho nhau.

Hỏi: Rộng phá những gì là vô vi?

Đáp: Phá hai thứ vô vi: phá ba tướng là vô vi có hai môn, như sau sẽ trình bày và phá pháp thể của vô vi có bốn môn, cũng như sau sẽ nói. Luận về vô vi: không ngoài tướng và thể. Phá hai loại này, tất cả nghĩa vô vi đều cùng tột.

Môn này cũng có ba: 1/ Văn xuôi phát khởi; 2/ Kệ bổn chính là nói về thể của môn; 3/ Văn xuôi ở sau hết tổng kết các pháp ngang nhau. Phần một như văn theo kệ bổn chia làm hai: Phá chung tướng và phá riêng tướng. Trong phá chung tướng lại có hai: Kệ thứ nhất nói chung thể của hai pháp hữu vi và vô vi đều vô tướng, kệ thứ hai nói riêng pháp hữu vi vô tướng.

Nửa kệ trên của bài kệ thứ nhất nói thể của pháp vô vi đều vô tướng. Nửa sau nói tướng là không nên pháp thể cũng không.

Hỏi: Kệ này chính là phá thể của pháp hay chính là phá tướng của pháp?

Đáp: Văn của kệ này tuy thể - tướng đều phá, nhưng chính là nói phá tướng. Vì sao? Ba môn trên đã phá thể của pháp, kế đến văn xuôi chỉ giải thích pháp hữu vi vô tướng. Cho nên không giải thích pháp vô vi vô tướng, vì cuối phẩm riêng phá rộng pháp vô vi. Cho nên, nay văn đã xong, kệ thứ mười một chỉ phá tướng của các nhà hữu vi.

Theo phần đầu văn xuôi chia làm ba:

1) Nêu chung hữu vi không do tướng thành.

Hỏi: Phần thứ hai ở sau hỏi về tướng, hữu vi.

Đáp: Phần thứ ba ở sau nêu tướng hữu, vi gồm nêu bốn việc đầu tiên một cặp: Chúng sinh, phi chúng sinh. Kế là một cặp trùng chúng sinh phi chúng sinh. Sở dĩ nói bốn pháp tướng, vì: Muốn dùng tướng thể hiển bày tướng nêu.

2) Muốn dùng tướng riêng hiển bày tướng chung. Như vậy, sinh - trụ - diệt, sau đây sinh khởi kệ thứ hai. Kệ thứ hai cũng có ba: Mở chung hai quan hệ về định. Nếu lập thẳng ba tướng tức hai quan hệ và định là một. Nếu phá nghĩa của hai bộ tức hai quan hệ và định là hai.

Hỏi: Phần thứ hai sau lập nghiêng về tướng là hữu vi. Sở dĩ lập nghiêng về hữu vi, vì các nhà phê bình của luận Tỳ-bà-sa chính là dùng ba tướng làm pháp hữu vi. Ở đây đã có ý nghĩa quan trọng nên nghiêng lập. Lại, các bộ phần nhiều lập tướng là hữu vi, nên nghiêng lập, cũng có thể lược nêu lên một mà thôi.

Đáp: Phần thứ ba sau chính là phá.

Theo kệ chia làm hai: Nửa kệ trên nhắc lại hữu vi phá hữu vi, nửa kệ dưới nhắc lại vô vi phá vô vi. Đây là nhắc lại hai bộ mà phá hai bộ. Luận Tát-bà-đa lập hữu vi, nhưng rơi vào lỗi vô cùng. Tỳ-bà-xà-bà-đề lập vô vi, nhưng có lỗi phi tướng. Lại phá hữu vi phá chung tất cả các bộ như số luận v.v.... Phá vô vi riêng phá bộ Tỳ-bà-xà-bà-đề. Nhị quan phá hai chấp chung riêng. Lại hai môn này cũng chỉ phá được một nhà. Thứ nhất chánh phá hữu vi, sợ hồi tông đưa ra nghĩa vô vi, nên kế đến phá vô vi. Vô vi cũng vậy, chính là phá vô vi của Xà-bà-đề, sợ người theo Tiểu thừa chấp nghĩa hữu vi nên phá hữu vi. Hai bộ tiến lùi cùng đường, mong hữu tình đều nhờ vào đó, nên mở ra nhị quan để phá. Lại, người ngoài chỉ lập ba tướng, luận chủ khai hai môn hữu vi vô vi để phá. Vì vậy hữu vi, vô vi là môn năng phá, ba tướng là sở phá. Lại hữu vi, vô vi phá chung Đại thừa, Tiểu thừa, ngoại đạo, nội đạo, tất cả các tướng; nên trong Bách luận, ngoại đạo cũng lập ba tướng. Vì thế biết nay văn phá khắp tất cả, phá hoàn toàn giống với Trung luận. Như Trung luận giải thích, xưa nay giải thích cùng vô cùng, Trang Nghiêm Cựu nghĩa chép: pháp sinh diệt tận cùng ở sát-na, sát-na tức sinh diệt không có đầu, giữa, cuối. Phần thứ hai Pháp sư Linh Vị nói sát-na có đầu giữa, cuối nhưng chẳng phải vô cùng. Phần thứ ba Khai Thiện nói: Đã có ba phần, phần lại có phần nửa, như thế là vô cùng. Phần thứ tư giải thích rằng: Hiện tại chỉ có sinh trụ, vì đang diệt nên nói diệt. Bốn phần này đều do sư luận Thành Thật nói: Người của Số Luận nói: Một sát-na có ba phần đầu, giữa, cuối. Giống như một con ngựa, đầu nó đã vào trong cửa, thân đang bước qua bục cửa, đuôi còn ở ngoài cửa. Nên

một sát-na có ba phần, đây là trình bày nghĩa có cùng. Nghĩa này của người Số Luận, thời gian một sát-na rất dài, nay văn này phá nghĩa hữu cùng vô cùng.

Văn xuôi chia làm hai: Giải thích kệ bổn và so sánh phá các cách. Phần một lại có hai: Trước giải thích nửa kệ trên, nếu sinh là vô vi, kệ sau giải thích nửa kệ dưới gồm có hai nạn. Nạn thứ nhất: Nếu sinh là vô vi, vì sao làm tướng cho hữu vi? Đây là phá phi tướng, lìa sinh, trụ, diệt cái gì có thể biết là sinh. Nếu sinh là vô vi tức thể của sinh không có tướng sinh trụ diệt. Thể của tướng đã không có, thì ai có thể biết pháp từ tướng mà sinh. Đây là nói pháp sinh. Lại, giải thích tướng sinh nếu lìa ba tướng thì thể không thể phân biệt vì sao biết đây là sinh? Ở đây y theo tướng mà phá, văn chính là như . Lại nửa, kệ sau trên dù lìa sinh trụ diệt có sinh này, nhưng không thể biết. Nay nói nếu sinh không có sinh trụ diệt thì không có sinh này? Vì sao? Vì hữu vi là có thể phân biệt được ba tướng. Nếu là vô vi thì không có sự khác nhau của ba thể, nên không thể phân biệt có sinh, trụ, diệt. Sinh, trụ, diệt đều không, nên từ đây về sau, giải thích kệ thứ nhất pháp hữu vi vô tướng nên không có hữu vi, nay so sánh mà phá các pháp. Giải thích vô vi vô tướng nên không có vô vi.

Hỏi: Phần thứ hai ở sau là phá riêng ba tướng, lại chia hai khác nhau: đầu tiên là phá nghĩa của nhà lần lượt kế là phá không lần lượt. Sở dĩ phá hai nghĩa này, vì hai nghĩa này bao gồm tất cả sinh tận thì lý vô sinh hiện tiền. Lại, thứ nhất là Thượng tọa bộ, sau là Tăng-kỳ bộ, hai bộ này là gốc của mười tám bộ, cũng là căn bản của năm trăm bộ, phá từ đầu đến cuối. Lại, thứ nhất là A-tỳ-đàm, kế đến là Thành Thật; Lại thứ nhất là nội đạo, kế là ngoại đạo; Lại thứ nhất pháp thuyết, thứ đến là Thí thuyết, lại thứ nhất riêng phá sinh, tiếp theo nhờ thí dụ phá chung, sáng tối, để giải hoặc.

Hỏi: Vì sao trước phá triển chuyển sau phá không triển chuyển.

Đáp: Triển chuyển được chống chế hai nạn trên, không triển chuyển không chống chế được, nên trước phá triển chuyển. Lại, nó là thứ nhất của các bộ này cho nên đầu tiên phá. Lại nó thịnh hành ở Thiên-trúc nên phá đầu tiên. Lại nó chính là bổn lập của Chiên-diên, là nghĩa được năm trăm vị La-hán chấp nhận. Lại, người đó lập ngoài pháp thể có ba tướng phi sắc phi tâm là pháp thật có, không tin ba tướng là giả danh, nên tự không nói các pháp vô sinh. Đây là bịnh nặng nhất trong các bệnh nên phá nghiêng về nó. Lại, lập ba tướng là pháp bất tương ưng chẳng phải do chính Phật nói, vì sao biết nó?

Ngài La-thập đáp: Pháp sư Tuệ Viễn hỏi rằng: "Bất tương ưng hành là thuyết của Chiên-Diên chẳng phải lời Phật nói". Đã tạo nên một cách ngang trái như thế cho nên phá nghiêng về nó.

Hỏi: Kinh Niết-bàn nói đích thân nói sinh không tự sinh, nhờ sinh nên sinh. Vì sao nói chẳng phải Phật nói?

Đáp: Kinh Niết-bàn nói thẳng lớn nhỏ sinh nhau không nói có riêng pháp phi sắc phi tâm. Vì thế biết không phải lời Phật nói, trước hỏi kế đáp, trong phần hỏi chia làm hai, 1/ nhắc lại nạn của Luận chủ nay sẽ nói ở sau; 2/ sinh khởi kệ bổn để giải thích nạn của Luận chủ.

Nửa trên kệ lập tiểu sinh đại, chính là nói ba tướng của hữu vi. Nửa kệ dưới nói đại sinh tiểu giải thích nạn vô cùng.

Hỏi: Nghĩa này nói chín pháp nương nhau cùng khởi. Vì sao chỉ nói đại, tiểu trừ tự thể sinh tám pháp?

Đáp: Luận Bà-sa nói: Sinh rất có sức mạnh như mẹ sanh con mẹ đối với con có sức mạnh nhất. Tuy người nữ khác giúp đỡ nhưng không gọi đó là người nữ sinh con. Người của Phật-đà nói: Như sách tuy dùng giấy bút v.v... nhưng người dùng tối thắng hơn nên gọi là sách của người. Việc ấy cũng như vậy, tuy nhờ pháp khác cùng sinh khởi nhưng sinh được tên đó.

Hỏi: Vì sao trong một sát-na, đại sinh có thể sinh hai pháp, tiểu sinh chỉ sinh đại sinh?

Đáp: Luận Bà-sa nói: "Đây không có lỗi, như các người nữ có người sinh một con, có người sinh đôi".

Hỏi: Đại sinh có thể sinh tám pháp, tiểu sinh vì sao chỉ sinh một pháp?

Đáp: Luận Bà-sa nói: "Như heo, chó có con sinh một con, có con sinh tám con".

Hỏi: Sinh và sinh sinh phải là phi sắc phi tâm, vì sao gọi là sinh?

Đáp: Pháp ở vị lai có thể sinh pháp kia đến hiện tại, là tên của công dụng, vì thế gọi là sinh. Sinh sinh cũng gọi là công dụng, lại có năng sở, một sinh là năng sinh, một sinh là sở sinh; năng - sở gọi chung là sinh sinh. Đại sinh gọi là năng sinh, tiểu sinh gọi là tùy tướng, thể thật cùng thời, nhưng đại sinh, đích thân sinh pháp thể. Nghĩa đã nói ở trước, đại sinh sinh tiểu sinh, thì mới nói tiểu sinh sinh đại sinh, nghĩa này sẽ nói ở sau.

Hỏi: Pháp thể vốn không sinh diệt nhưng nhờ bốn tướng mà sinh phải không?

Đáp: Pháp thể vốn có tánh sinh diệt, nhưng nhờ bốn tướng phát

động. Pháp thể là hữu vi, đủ bốn tướng, tám tướng cũng là hữu vi, cũng mỗi pháp có đủ bốn tướng. Vì chín pháp mỗi pháp có đủ bốn tướng nên chín pháp mỗi pháp đều là pháp thể. Pháp thể đủ bốn tướng dễ biết. Đại sinh có đủ bốn tướng, thể của đại sinh có tánh sinh, nhưng không thể tự sinh, phải tiểu sinh sinh mới có tướng sinh. Đại trụ trụ đại sinh, đại dị dị đại sinh, đại diệt diệt đại sinh, nên có đủ bốn tướng. Đại tướng đủ bốn tướng, một tiểu ba đại. Tiểu tướng đủ bốn tướng đều là đại tướng. Pháp thể đủ bốn tướng cũng là đại tướng. Nửa kệ trên của văn kệ lập tiểu sinh sinh đại, chung với nạn vô vi. Nửa kệ dưới lập đại sinh sinh tiểu, chung với nạn vô cùng. Tiểu sinh sinh đại chung với nạn vô vi, đại sinh không phải tiểu sinh sinh, có thể là vô vi. Nay vì tiểu sinh sinh, cho nên là hữu vi.

Hỏi: Chỉ vì tiểu sinh sinh, vì sao là hữu vi?

Đáp: Đã là tiểu sinh sinh, tức là đại trụ trụ, đại dị dị, đại diệt diệt thì đại sinh bị bốn tướng biến đổi, nên đó là hữu vi. Nửa kệ sau chung cho nạn vô cùng, tiểu lại từ tiểu tức là vô cùng. Đại lại sinh tiểu nên chẳng phải vô cùng.

Hỏi: Đại lại sinh tiểu, hay chỉ là đại sinh sinh?

Đáp: Đã là đại sinh sinh, thì đại trụ trụ cho đến đại diệt diệt cho nên tiểu có đủ bốn tướng.

Đáp rằng: Dưới đây chia làm hai: Hai kệ đầu y cứ trước sau mà phá kế là một kệ y cứ cùng lúc để phá. Phần trước lại chia làm hai: Kệ thứ nhất phá tiểu sinh sinh đại, nêu ra nửa kệ trên tức để phá nửa kệ sau, kệ thứ hai là phá đại sinh sinh tiểu, nêu ra nửa kệ dưới tức để phá nửa kệ trên. Ý nạn rằng: Đại, tiểu đã từ cái khác sinh thì đại, tiểu không thể sinh cái khác. Nếu nó có thể sinh cái khác, thì không thể từ cái khác sinh nó (đại, tiểu), chỉ có hai nghĩa này. Nếu nói từ cái khác lại có thể sinh cái khác, đó là nghĩa thứ ba. Không có việc đó, vì sao? Vì có thể trái với hai nghĩa sinh từ sinh. Cho nên có thể sinh thì không từ cái khác sinh từ cái khác sinh thì không thể sinh. Do đó không có nghĩa thứ ba.

Nếu nói sinh sinh lúc sinh, đây là phát khởi đoạn thứ hai, phá môn nhất thời. Trung luận có hai kệ, nay chỉ có một kệ. Kệ chia làm hai: nửa trên là nhắc lại nghĩa của người, ngoài nửa dưới là phá. Trong nhắc lại có hai, câu một là nhắc lại tiểu từ đại sinh, câu kế là nhắc lại tiểu có thể sinh đại. Nhưng gọi hoặc là tiểu sinh có tên trùng sinh, hoặc có thể năng sinh đại sinh. Lại điều người ngu nói, nên gọi là hoặc (ngu). Nửa kệ sau cũng có hai nghĩa. Sinh sinh vẫn không sinh, là đưa ra câu thứ nhất vì tiểu sinh từ đại sinh sinh. Vì vậy tự thể chưa sinh vì sao câu

thứ hai phá năng sinh vốn sinh. Đã từ đại sinh thì chưa có tự thể, vì sao năng sinh đại sinh? Nghĩa cùng nhau sinh nhất định không có thể nên sinh có năng sinh của thể. Nhưng nay cùng lúc, có thì đều có, không thì đều không. Nếu đều không thì có sở sinh mà không có năng sinh. Nếu đều có thì có năng sinh mà không có sở sinh. Cũng chỉ có hai nghĩa này, không có trong một lúc mà cả có năng sinh lại có sở sinh. Lại, nếu đại tiểu của ông sinh ra hai thể, hoặc đều khởi phát thì mất hai dụng. Đại thể đã khởi cần gì tiểu sinh, tiểu thể đã khởi cần gì đại sinh. Nên được hai thể đều có thì mất hai dụng. Nếu hai thể đều chưa sinh khởi thì phải có hai dụng, còn không có hai thể thì dụng từ đâu sinh ra. Nếu nói tiểu có thể sinh đại, đại thể chưa khỏi thì phải có tiểu sinh. Ở đây được một thể một dụng nhưng nghĩa đều không thành. Đại thể chưa khởi chỉ có sinh tiểu mà nói tiểu sinh đại hay sao? Lại, nếu tiểu. Giống như chưa có đại ai sinh tiểu, giống như không có thể của tiểu lẽ nào có dụng của tiểu, cho nên các nghĩa không thành.

Nếu nói là phần thứ hai là sinh sinh thì kế là phá không lần lượt sinh nhau. Văn chia làm hai: Văn xuôi phát khởi và văn kệ chính phá. Phần phát khởi này khác với Trung luận. Trung luận chia thẳng hai nhà khác nhau, trước lập triển chuyển sinh nhau, kế là lập không triển chuyển. Nay, luận này thì hiển bày thay tông lập nghĩa, vẫn là nhà triển chuyển thay tông mà lập ở trước. Lại, Trung luận nói tướng và pháp thể, luận về tự tha, tướng sinh có thể tự sinh, pháp thể do tướng mà có. Đây chính là nghĩa của Thành Thật, luận này y theo tướng nói về tự tha. Tiểu sinh tự sinh vốn sinh từ cái khác. Hai luận khác nhau, muốn phá khắp tất cả nghĩa thể tướng tự sinh sinh cái khác làm cho cùng tận. Lại hai quan ở trước đều phá rằng: tiểu từ đại sinh nên không thể sinh đại, nếu sinh đại thì không từ đại sinh. Kế là kệ chép: Tiểu sinh nếu đã có tự thể thì không từ đại sinh sinh, nếu từ đại sinh thì tiểu thừa chưa có làm sao sinh? Vì vậy nay nói rằng: tiểu không từ đại nhưng có thể sinh đại, chính là đưa ra Luận chủ phá để lập.

Trông kệ bổn chia làm hai: Phá thí thuyết và phá pháp thuyết. Phần một lại chia làm bốn: 1/ Phá chung đèn không chiếu soi bóng tối. 2/ Phá riêng phần đầu đèn không thể chiếu soi bóng tối. 3/ Dù hai đèn có thể phá nên phá tất cả bóng tối. 4/ Kệ đoạt phá, là nói nghĩa chiếu soi bóng tối.

Nay là phần đầu, nửa kệ trên nói về hai chỗ không phá bóng tối, nửa kệ sau nói về không thể chiếu sáng. Lỗi này có ở trước, trước chỉ được năng mất sở, được sở mất năng, nay thì năng sở đều mất.

Hỏi: rằng v.v.... trở xuống là sinh kệ thứ hai, đây là chống chế, ba luận chống chế trong đèn là tinh xảo nhất. Trên nạn rằng: Hai chỗ không tối, người ngoài thì nêu phá là lập. Sở dĩ không tối, vì do ban đầu sức của đèn phá nên không mà thôi. Lại, vì bóng tối mất nên có ánh sáng. Đây là không tối có sáng. Hỏi: Vì sao nửa phần dưới nói không thể chiếu sáng? Đáp: Trong đây chia làm hai: nửa kệ trên nhắc lại mà bác bỏ, nửa kệ dưới chính là phá. Ý phá rằng: Ông nói ban đầu đèn phá tối, khiến tối không còn, là không đúng. Ban đầu đèn không bao giờ đến chỗ tối làm sao phá tối. Sở dĩ không đến, vì nghĩa của ông cho rằng hai pháp sáng tối niệm niệm không trụ. Tối trước đã tàn, tối sau phải nối tiếp, nhưng duyên sáng đầy đủ ở khoảng giữa, cho nên tối sau trụ ở vị lai, tối trước tàn đã lâu, quá khứ đều không có tướng đến, làm sao phá? Kệ thứ nhất nói về ánh sáng rực rỡ không thấy bóng tối lờ mờ. Kệ sau, ban đầu sáng không thấy bóng tối dầy đặc. Đây như pháp dứt hoặc, trí tuệ thượng thượng dứt hoặc hạ hạ; trí tuệ thượng hạ hạ dứt hoặc thượng thượng.

Lại nửa, trở xuống là kệ thứ ba, trước nói hai đèn đều không đến phá tối, sợ người ngoài nói: Sáng tối là cách đời, pháp tuy không thấy nhau nhưng có thể phá xa. Vì vậy nay kế là phá. Lại Luận chủ nhờ không đến phá đến, nay đưa ra phá mà lập. Nửa kệ trên là nhắc lại nửa kệ sau là phá. Ý phá rằng: Nếu hai sáng thô tế không đến gần hai tối nhiều ít. 1/ Có thể phá gần mà cũng không đến xa, nên có thể phá khắp tất cả bóng tối xa xôi; 2/ lẽ ra đều không phá; 3/ lẽ ra phá xa không phá gần; 4/ Có phá, không phá, có đảo, không đảo. Kệ này gọi là tung phá (phá theo hciều dọc). Hai môn trên đoạt phá nghĩa nói về tất cả pháp, sáng nhất định không đến tối, nhất định không phá tối. Nay dù phá nghĩa nhưng một chút ánh sáng phá khắp bóng tối trong thiên hạ.

Kệ thứ tư sáng tối kế nhau, gọi là đoạt phá, phần thứ ba ở trước lại phá nghĩa ấy. Nay nói về bóng tối trong thiên hạ không có lý phá sáng thì ánh sáng trong thiên hạ không có lý phá tối, nên gọi là đoạt phá, đoạt phá cũng có bốn nạn: 1/ Sáng tối đều không thấy nhau, sáng đã phá tối thì tối cũng phá sáng. 2/ Đều không phá tối, không thấy sáng, liền không phá sáng; sáng không thấy tối cũng không phá tối. 3/ Sáng không thấy tối có thể phá tối. Tối không thấy sáng không phá tối, cũng phải tối không thấy sáng có thể phá sáng. Sáng không thấy tối không phá tối. 4/ Có phá không phá tức có đến không đến.

Như sinh có thể v.v... trở xuống là, trên đây sau phần một là phá thí dụ rồi. Nay phần hai là phá pháp thuyết, rằng nay sẽ nói lại, trên phá

thí dụ tức là phá pháp đã xong, nay lại phá há chẳng phải trùng phá ư! Lại, trên theo môn thấy tối không thấy tối để phá. Nay y theo hai môn (đã sinh - chưa sinh), lại, chai môn khác nhau nên nói là lại nói. Kệ khai hai môn đó để phá tự tánh của nó, tự tánh là thể sinh, cái khác là dụng, giống như không có thể làm sao có dụng? Nên chỉ phá tự.

Hỏi: Vì tự chưa sinh hay vốn đã sinh? Nếu tự sinh vốn chưa có thì chưa có là không, vậy không có do đâu mà sinh? Nếu vốn đã có là sinh thì cần gì lại sinh? Luận Bà-sa cũng có câu hỏi vì đã sinh sinh này. Nếu đã sinh sinh thì có lỗi chuyển hoàn, từ vị lai đến hiện tại, hiện tại lại đến vị lai, nếu chưa sinh sinh thì có vốn không nay có lỗi.

Đáp: Văn kia có hai ý: 1/ Theo vốn không có tác dụng của sự việc tức chưa sinh sinh. 2/ Y theo vốn có thể tánh thì đã sinh sinh. Đây không có hai lỗi, so sánh luận này với hai nghĩa kia, thì lại thành hai nạn. Vốn không có sự việc tức là xưa không nay có, rơi vào nạn chưa sinh sinh và vốn đã có tánh rơi vào nạn đã sinh sinh. Kệ và văn văn xuôi đều có thể hiểu. Cho nên sinh, trụ, diệt, trở xuống là phần thứ ba tổng kết các pháp ngang nhau. Từ kệ thứ hai ở đầu phẩm đến văn xuôi này, trước giải thích kệ ở đầu phẩm nói pháp hữu vi không do tướng mà thành. Nay theo văn này, cuối phẩm phá vô vi, giải thích kệ ở đầu phẩm, pháp vô vi không do tướng mà thành. Lại có hai: 1/ Riêng lấy bốn câu phá vô vi. 2/ Tổng kết.

Nay là phần một: dùng hữu vi phá vô vi, vì hữu vi cũng không nên vô vi không. Lại nửa, trở xuống trước phần thứ nhất là nói thể hữu vi là không nên thể của vô vi cũng không. Nay phần thứ hai nói tướng vô vi là không nên không có vô vi. Theo phá sinh phần thứ nhất, ở trên phá rằng: "Không có hữu vi nên không có vô vi". Người ngoài nói: Chính do không có hữu vi thì đó là vô vi, cho nên nay phá, không có hữu vi thì không có tướng, thì đâu có vô vi ?

Nếu nói trở xuống là phần thứ ba phá, theo phá sinh phần thứ hai, có tướng nên là hữu vi, vì vô tướng nên là vô vi. Cho nên luận chủ mở ra hai môn có, tìm vô tướng không được. Nếu nhờ hữu tướng biết vô tướng thì hữu tướng là tướng của nhà vô tướng, không gọi là không có tướng. Nếu dùng vô tướng biết vô tướng thì không thể biết vô tướng, không thể biết nên chẳng phải hữu vi vô vi.

Nếu nói như chúng y (các thứ vải) phần thứ tư là phá, theo phá sanh phần thứ ba, ông dùng hai môn có - không để trách không có vô tướng là không đúng. Chính vì không thể biết tức là pháp vô tướng. Dụ như chúng y (các thứ vải) có tướng nên có thể biết một y vô tướng, cũng

có thể biết tuy vô tướng, có thể biết thì tướng có - không có thể biết, y theo văn có ba: 1/ Nhắc lại; 2/ bác bỏ chung; 3/ Chính là phá.

Thứ nhất, trước nhắc lại thí thuyết, tiếp đến nhắc lại hợp thí, việc này không đúng. Thứ hai, là bác bỏ chung, vì sao trở xuống là phần thứ ba chánh phá? Phá có hai: trước phá pháp thuyết, nói đã không có tướng hữu vi làm sao nhờ tướng mà biết vô tướng. Lại dụ về y trở xuống là phần thứ hai, kế là phá thí thuyết, vì vậy pháp hữu vi đều không, trở xuống là phần thứ hai tổng kết, để nói về ba không.

■

THẬP NHỊ MÔN LUẬN SỚ

QUYỂN HẠ (Phần Đầu)

V. MÔN QUÁN HỮU TƯỚNG VÔ TƯỚNG

Hỏi: Môn trên nói hai pháp hữu vi và vô vi đều không có tướng. Điều này chính là phá thể tướng tất cả pháp, đều không còn. Lại trong phá tướng hữu vi ở trên có bốn môn, phá nghĩa triển chuyển trước sau cùng lúc. Phá nghĩa không triển chuyển, đến, không đến và môn đã sinh chưa sinh. Bốn môn năng phá này phá hết tướng hữu vi, phá tướng vô vi cũng có bốn môn:

1) Môn dùng thể hữu vi để phá thể của vô vi.

2) Môn phá tướng vô vi.

3) Môn Vô tướng hữu vi vô vi.

4) Không có nhân đối đãi cho nên không có môn vô vi. Nếu như tất cả tướng năng phá và sở phá đều tột cùng thì do nhân duyên gì lại nói môn này?

Đáp: Tướng là nguồn gốc của các bệnh. Ở trên đả phá tuy cùng tột nhưng nay lại dùng môn hữu vi hỏi vặn lại tướng hữu vi, vô vi. Ông nhất quyết nói có hai thứ tướng hữu vi, vô vi. Hai pháp này là trước có tướng sau thì dùng tướng để làm tương, hay là trước vô tướng sau dùng tướng để làm tướng. Hai môn tìm không thể được.

Hỏi: Vì sao nói tướng của hai loại hữu vi và vô vi?

Đáp: Môn trước gọi là chánh phá, môn này tên dù có cho nên phải xem xét lại. Hai điều kiện là trên phá tướng chung của điều phá ở trên nghĩa là tướng chung của sinh trụ dị diệt, tất cả pháp hữu vi. Nay phá tướng riêng nghĩa là con người, cái bình, cột trụ, đất đai đều có tướng. Tướng chung riêng đầy đủ cùng tột thì nghĩa mới tận.

Lại trước phá tướng ẩn, trong một sát-na có sinh trụ dị diệt. Việc này ẩn kín lấy khó để ngộ. Nay phá tướng hiển như cái binh, cột trụ, tức bấy cái ngộ làm dễ, cho nên nói môn này. Lại trước phá tướng nêu, ba tướng có thể nêu pháp thể riêng.

Đó là đối với hữu vi nay phá thể tướng. Như nóng thì lấy lửa làm

thể tướng. xét tiêu thể hai tướng đều không thì các tướng mới cùng tận. Vì tất cả tướng tận thì tâm không chấp. Cho nên tướng thủ tâm dứt, lại tâm là tướng. Vì cầu tất cả tướng thì không thể được, cho nên không có tướng của tâm. Vì không có tướng của tâm cho nên không thể chấp. Điều này là ở bên ngoài thì vô số, đối với bên trong thì vô tâm. Tướng đã vắng lặng gọi là Niết-bàn. Nhưng tướng đã không thì vô tướng cũng không. Cũng tướng vô tướng, phi tướng vô tướng cũng không. Cho nên bốn cảnh dứt, bốn tâm đoạn, bốn ngôn vắng lặng thì đó là thật tướng pháp thân Phật tánh pháp giới.

Hỏi: Hữu vi là năng phá hay sở phá?

Đáp: Có đủ hai thứ. Nếu cứ chấp hữu tướng thì mở ra hai môn hữu vô để trách ấy là năng phá. Nếu chấp hữu vô thì hữu vô là sở phá.

Hỏi: Dùng các phá nào để phá hữu vô?

Đáp: Có hai loại:

1) Mượn hữu phá vô, mượn vô phá hữu. Nghĩa là đối duyên giả phá.

2) Y cứ hữu cầu hữu, không dấu vết gọi là nương duyên giả mượn phá môn này cũng có ba ý: 1/ Sinh khởi. 2/ Môn thể. 3/ Tổng kết pháp ngang nhau.

Nửa bài kệ trên là mở hai môn để phá tướng. Nửa kệ dưới là nhiếp pháp.

Hữu tướng vô tướng, bất tướng có hai nghĩa:

1. Như cột trụ: Trước đã có tướng tròn đầy không cần đem tướng tròn đầy để làm tướng nhiếp.

2. Trước đã có tướng, lại dùng tướng làm tướng, đó là vô cùng.

Vô tướng cũng có hai nghĩa:

1. Nếu không có tướng tròn đầy thì không có thể tướng của cột trụ, không sở tướng.

2. Nếu vật vô tướng dùng tướng để làm tướng nhiếp thì cuối cùng tự không dính mắc. Cột trụ là pháp hữu vi. Đã làm hai môn hai môn trách. Vô vi cũng làm thành hai môn trách.

Nửa kệ dưới nhiếp pháp. Hai pháp này có cho nên tướng có. Hai môn không cho nên tướng không.

Văn xuôi giải thích nửa kệ trên dưới, có hai phần: Giải thích hữu vô môn của nửa trên tức có hai ý. Trong phá tướng hữu lại có hai: 1/ Chánh phá; 2/ Kết phá.

Chánh phá lại gồm hai phần:

1- Tác tướng không dùng phá.

Lại nữa trở xuống là thứ 2- Lại dùng tướng để phá, cho nên trở xuống là phần hai là tổng kết. Trong vô tướng, v.v... trở xuống là nghĩa tướng trong phá vô tướng, Văn có bốn ý.

1/ Nêu chung tướng bất tướng trong vô tướng.

2/ Pháp nào gọi là vô tướng, v.v... trở xuống là phần thứ hai là trách không thấy pháp vô tướng.

Như Trung luận nói không có pháp nào là vô tướng. Vì lấy có làm không, vì các tướng có thì có hữu vi và vô vi.

Nếu không có tướng thì không có hữu vi và vô vi, như voi có hai ngà, v.v... trở xuống là phần thứ ba nói không có pháp vô tướng, nếu lìa tướng này, trở xuống là phần thứ tư dưới kết luận không có pháp vô tướng.

Như vậy trong hữu tướng là phần thứ hai giải thích nửa kệ dưới, cho nên tướng không có tướng v.v... trở xuống là phần thứ ba tổng kết pháp ngang bằng nhau lại chia làm hai ý: 1/ Tổng kết riêng không có bốn pháp; 2/ Kết ba không.

1) Tổng kết không có bốn pháp:

1. Nói về tướng là không cho nên tướng là không.

2. Nói về tướng có thể làm tướng không cho nên muôn pháp không.

3. Vì vật không nên chẳng có vật không.

Kế là nói vật vô vật không cho nên pháp hữu vi không. Văn dễ hiểu, vì hữu vi không cho nên v.v... trở xuống là kết lại quy về ba không.

VI. MÔN QUÁN MỘT KHÁC

Hỏi: Ở trên đã phá thể của riêng chung ẩn hiển, và nêu cáctướng rồi. Vì sao lại có môn này?

Đáp: Có hai nghĩa người ngoài không chấp nhận hai môn ở trên để phá nói tự có tướng để làm tướng một nghĩa, tự có tướng để làm tướng khác nghĩa.

Vì sao nói vô tướng có thể làm tướng? Nay phá nghĩa một khác kia cho nên nói môn này.

1) Hai môn trước Luận chủ đả phá tuy cùng tột, nay có khai mở lại một khác để phá người ngoài.

Hỏi: Vì sao lại khai mở một khác?

Đáp: Phá một khác là trong các thứ phá có hiển bày.

Vì muốn làm cho quán tâm dễ ngộ nên y cứ vào một khác để

phá.

2) Một khác là mười bốn nạn vấn vốn là sáu mươi hai căn bản kiến chấp. Nay muốn làm rõ cái căn bản ấy nên y cứ vào môn một khác để phá, dùng môn một khác phá là chung.

Hỏi: Hai tướng nêu thể của hai môn trên cùng với sở tương là một hay khác?

Đáp: Gọi là dùng môn một khác để phá. Nhưng một khác này không những chỉ phá tướng mà để làm tướng người chân tục có thể hiểu muôn nghĩa về người và pháp. Nhưng nương vào tướng để làm tướng một sự có thể so sánh với các pháp.

Hỏi: Môn này gọi là năng phá lập hay là sở phá lập?

Đáp: Đủ cả hai nghĩa. Ngoài lập thẳng tướng để làm tướng. Luận chủ mở ra hai môn một khác để đáp, thì gọi là năng phá lập. Nhìn về nghĩa cứu vớt thì lập ở một khác, nay phá một khác kia gọi theo sở phá lập thì nếu một khác là sở phá, lại dùng để đối đáp thì nương theo hai cái giả này như trên đã nói.

Hỏi: Vì sao không đưa ra quán tướng để làm tướng môn một khác gọi thẳng là quán một khác phải không?

Đáp: Một vì là lược hai là muốn quán khắp tất cả pháp một khác bất khả đắc, cho nên không nêu riêng tướng để làm tướng một khác. Lại môn hữu tướng vô tướng ở trên gọi theo biệt lập, nay từ chung mà được tên.

Phẩm cũng có ba, trước là văn xuôi phát khởi. Kệ chialàm hai, nửa bài kệ trên là nhắc lại tướng để làm tướng nhiếp dị và nhất tìm không dấu vết. Nửa bài kệ dưới kết để phá nhất dị vốn không nên không có tướng để làm tướng.

Văn xuôi có bốn ý: 1/ Giải thích kệ; 2/ chống chế, 3/ Phá chống chế; 4/ Tổng kết.

1) Giải thích kệ chia làm hai ý: chánh giải thích và liệt phá tất cả pháp.

Chánh giải pháp lại có hai ý: 1/ Giải thích nửa bài kệ trên; 2/ Giải thích nửa bài kệ dưới xem văn dễ rõ.

Hỏi rằng trở xuống là phần thứ hai lại khai mở ra ba khác nhau: 1/ Lập nghĩa chung để quở trách luận chủ; 2/ Lập nghĩa riêng để giải thích thành tông của mình; 3/ Kết thành tông nghĩa để quở trách Luận chủ.

Hai câu đầu trước lập chung và quở trách chung. Tướng để làm tướng nhiếp thường thành lập chung này. Vì sao không thành quở trách chung. Ông nói tướng để làm tướng v.v... trở xuống là nhắc lại riêng về

nhất và dị của luận chủ, nay sẽ nói riêng về xin đáp một khác.

Hễ chúng sanh v.v... trở xuống là chương thứ hai lập nghĩa riêng để giải thích thành tông của mình lại có hai ý. Trước lập riêng ba chương, như thức tướng v.v... trở xuống là giải thích môn ba chương.

Chương 1: Nêu hai pháp thức thọ chứng tướng để làm tướng một. Hai loại này là tâm pháp, chỉ phân biệt là thức tướng, chỉ thức có khả năng phân biệt, cho nên tướng để làm tướng là một. Như Phật nói v.v... trở xuống kế là nêu hai việc chứng tướng có thể làm tướng là khác, trước nêu tướng Niết-bàn có thể làm tướng là khác, lấy ái làm năng tướng, Niết-bàn là sở tướng. Chính là nêu quả như người tin v.v... trở xuống là giải thích, kế là người tin tướng có thể làm tướng, đây là nêu nhân. Lấy ba việc làm tướng, lòng tin là khả tướng. Như chánh kiến v.v... trở xuống là thứ ba nêu hai sự để giải thích chương môn thứ ba. Đạo có tám việc, chánh kiến là một phần nhỏ của đạo, đây là nêu lên pháp riêng. Sinh trụ diệt là một phần nhỏ của hữu vi cho nên gọi phần nhỏ là năng tướng phần lớn là sở tướng, đây là nêu chung về pháp. Cho nên sáu việc này có ba cặp: 1/ Tâm t tổng kết nghĩa tông để quở trách Luận chủ.

Đáp rằng v.v... trở xuống là : Phần thứ ba phá cứu lại chia làm hai ý: 1/ Phá riêng ba việc; 2/ tổng kết phá.

Phá riêng ba việc có ba ý, phá tướng có thể làm tướng một lại có ba:

1/ Nói rõ tướng có thể làm tướn một không nên nói nhân nơi tướng mà biết khả tướng, đây chính là tướng tướng như tự xúc chạm ngón tay.

Lại v.v... trở xuống là thứ 2/ Nói rõ tướng để làm tướng là một không nên phân biệt là tướng có thể làm tướng. Xong thể của pháp đã không thể phân biệt, cũng có trí năng phân biệt.

3/ Nói về tướng nhờ khả tướng là quả lý không đúng là một ông nói tướng dị là khả tướng thứ hai. Kế là phá dị lại có ba: 1/ Phá; 2/ chống chế; 3/ Phá chống chế.

Phá lại có hai: 1/ Phá hai việc được dẫn; 2/ Làm vô cùng khó.

Phá hai việc có hai: trong phá sự đầu lại mở ra khác nhau, trước được dị đọa không phải tướng phá, kế được tướng đọa, không phải dị phá. Trước được dị đọa, không phải tướng phá.

Nếu ái khác với Niết-bàn thì ái không phải tướng Niết-bàn. Cho nên nói được dị đọa không phải tướng phá. Lại đây là lầm dẫn kinh Phật để phá. Vốn Phật chính nói là diệt ái là thể tướng của Niết-bàn. Nay cho ái của sở ái là tướng Niết-bàn, nên nói là lầm dẫn kinh Phật

để phá.

Nếu nói ái là tướng Niết-bàn v.v... trở xuống là thứ hai, được tướng đọa, không phải dị phá.

Nếu nói diệt ái là thể tướng Niết-bàn đây là được nghĩa thể tướng, mà diệt ái tức là Niết-bàn không được nói dị cho nên nói đắc tướng đọa không phải dị phá.

Lại ông nói tin có ba tướng phá ấy là việc thứ hai.

Nhưng nước và lửa lý không quan hệ nhau thì có thể gọi là dị. Ba tướng. Này do tin mà có, là pháp do nhân duyên mà thành sao lại nói dị. Nếu không tin thì không có ba việc giải thích không có nghĩa dị. Do tin nên có ba ý, cho nên cả ba không được tin khác. Lại do tin mà có ba thì tin là năng tướng, ba là khả tướng nhiếp thì tướng, khả tướng không nhất định. Tại sao ông nói ba định là năng tướng tin là khả tướng. Lại tướng và khả tướng khác nhau. Thứ hai dù dị làm phá vô cùng, khả tướng khác với tướng mà khả tướng nghĩa là tướng thì tướng khác nhau. Tướng, tướng lại nghĩa là tướng lại đồng với Bách luận.

Nếu lấy tướng khả tướng thành thì tại sao một mà không hai.

Hỏi rằng v.v... trở xuống là phần thứ hai chống chế trên có ba phá nay chỉ chống chế thứ ba. Ý chống chế rằng: Vật dùng đèn chiếu soi, như khả tướng cần tướng. Đèn có thể tự chiếu nên tướng không cần tướng, thì không có lỗi vô cùng chăng?

Đáp: rằng v.v... trở xuống là thứ ba phá chống chế có hai ý: 1/ Chỉ ở trước không có đèn để dẫn phá, lại tự trái với lời nói trước, v.v... trở xuống là phần thứ hai dù có đèn cũng trái với phá của dị tông. Ở trên ông nói tướng khả tướng khác nhau, lẽ ra cũng có năng chiếu sở chiếu khác nhau thì rơi vào hai đèn. Nay bèn nói đèn tự chiếu chỉ là một chiếu, tướng tự là năng tướng chỉ là một tướng thì trái với tông nghĩa khác, lại ông rơi vào vừa là một vừa là khác.

Đèn là năng chiếu, bình là sở chiếu, thì tướng khả tướng khác nhau, đèn có thể tự chiếu thì rơi vào tướng khả tướng là một. Lại ông nói khả tướng v.v... trở xuống là phá thứ ba

Phần nhỏ là tướng, còn lại là khả tướng, nghĩa này không nhất định, hoặc rơi vào một, hoặc rơi vào khác.

Nếu chánh kiến và đạo là một thì rơi vào một. Nếu chánh kiến khác với đạo thì rơi vào khác. Ba tướng cũng như vậy.

Nếu Tỳ-đàm và Tỳ-bà-xà-bà-đề có nghĩa tướng và thể khác nhau thì rơi vào khác. Nếu tức pháp Sa-môn Thành Thật thì rơi vào một. Một khác đã trừ, nghĩa này cũng phá. Như thế các thứ nhân duyên v.v... trở

xuống là phần thứ tư tổng kết phá. Cho nên tướng khả tướng đều không v.v... trở xuống là đoạn lớn thứ ba tổng kết tất cả pháp đều không.

VII. MÔN QUÁN HỮU VÔ

Hữu vô là gốc của các kiến chấp là cội rễ chướng đạo. Cho nên kinh luận Đại Tiểu thừa đều phá điều này. Những có hai thứ hữu vô:

1) Nói chung về hữu vô.

2) Nói về hữu vô y theo bốn tướng.

Nói chung hữu vô có nhiều thứ khác nhau. Nếu y theo nhân, thì có quả không quả để nói về có không.

Môn thứ hai đã phá nay không nói.

Nếu y cứ có thấy là có, không thấy là không, trong môn quán tánh ở sau tự phá.

Nếu y theo hữu vi vô vi để nói về hữu vô, thì trong môn quán tánh đã nói. Cho nên đều không y theo ba điều này để nói về hữu vô. Nay chỉ y cứ bốn tướng luận về hữu vô, lấy sinh trụ làm hữu, lấy dị diệt làm vô. Hai điều này ba tướng luận điều đó sanh trụ là hữu, tướng diệt là vô, nay muốn lại phá bốn tướng. Hợp bốn tướng làm hai nghĩa hữu vô mở ra cùng lìa hai môn để trách. Cho nên nói môn quán hữu vô.

Hỏi: Có khác gì với Trung luận phá phẩm hữu vô?

Đáp: Trung luận y cứ pháp thể nói về hữu vô, môn này chỉ y cứ bốn tướng để nói về hữu vô. Lại Trung luận nói chung về hữu vô. Nay nói riêng về hữu vô.

Hỏi: Ba môn trên đã phá tướng có khác gì với ở đây?

Đáp: Môn đầu nói về hai tướng đại tiểu không thể sinh nhau, lại phá tướng sinh, không thể tự sinh và sinh cái khác.

Môn thứ hai nói về pháp thể hữu tướng vô tướng không thể là pháp tướng. Môn thứ ba trách thẳng, năng tướng sở tướng một khác không có dấu vết. Nay môn này ước vào năng tướng mở ra hai môn cộng và lìa đầu là không thể được cho nên khác với ở trên. Lại môn đều phá tướng chung. Môn kế là phá tướng riêng.

Môn thứ ba lại phá tướng riêng. Nay lại phá tướng chung. Vì phá tướng chung tướng riêng thì tất cả tướng đều tận, chấp tướng thì tâm bất sinh nhập vào môn vô tướng.

Hỏi: Vì sao lại phá năng tướng?

Đáp: Nay chính là muốn nói tất cả pháp hữu vi vô vi là không. Bốn tướng là gốc hữu vi kế lại phá.

Lại pháp khác nói về sinh chướng vô sinh nghiêng nặng về phá.

Sở dĩ như vậy, tức là pháp nói về sinh chỉ cần phá pháp mà tướng tự không. Dị pháp nói về sinh có hai thứ chướng.

1/ Kế có sinh riêng, cho nên chướng ngại vô sinh.

2/ Chấp có pháp thể riêng. Lại vì chướng ngại vô sinh cho nên phải phá lại.

Hỏi: Vì sao chỉ ba môn phá pháp thể, còn bốn môn thì phá tướng?

Đáp: Chấp tướng là gốc của các phiền não: Như ngài Tịnh Danh nói: tham dục là gốc của thân, phiền não là gốc của tham, luống dối phân biệt là gốc của phiền não. Cho nên khó dứt trừ, vì vậy phải dùng bốn môn phá rộng. Lại bệnh không chấp không chẳng chấp có, bệnh có chấp có chẳng chấp không. Nhưng chấp tướng thì chấp ngang trái vạn pháp, chiều dọc là đấm vào bốn cú. Cho nên bệnh này khó trừ. Cho nên phá rộng bốn môn. Lại có môn này, ba môn trên phá hữu tướng lại nói có vô tướng.

Vô tướng lại chấp vào vô tướng làm tướng. Cho nên nay phá hữu này nói vốn không có, nay lúc nào thì không, chưa từng có hữu tướng há có tướng vô tướng.

Hỏi: Nay chính là phá bốn tướng làm sao phá hữu vô này?

Đáp: Nương vào bốn tướng để phá tất cả hữu vô.

Hỏi: Bốn tướng là sự, hữu vô có thể trái nhau. Nay hữu tướng là có, vô tướng là không, lý này có không? Tại sao trái nhau?

Đáp: Ai luận trái hay không trái, nhưng nay chỉ khởi kiến chấp có không cho nên phải phá.

Lại sự có không tức là sự trái, lý có không tức lý trái lý, không trái; thì lý chẳng có không. Môn hữu vô cũng có ba, văn xuôi như trước. Như kệ nói là dẫn kệ trong kinh, e rằng vì không tin Luận chủ phá cho nên dẫn kinh.

Kệ chia làm hai ý: Nửa kệ trên chánh là phá, nửa kệ dưới là giải thích phá. Chánh phá lại chia làm hai: 1/ Phá cùng lúc; 2/ Phá trước sau.

Người chủ trương hữu vô nhắc lại bốn tướng. Sinh trụ là hữu dị diệt là vô. Nhưng thể của bốn tướng đều là hữu nhưng sinh trụ có thể làm cho pháp hữu, dị diệt làm cho pháp không, cho nên có không. Có không một lúc đều không có không cùng lúc nhắc lại nghĩa của người ngoài. Vô là Luận chủ phá, cùng lúc đều hại nhau cho nên đều là không, lìa vô hữu cũng không là phá trước sau. Lìa vô hữu là nhắc lại. Trước có hữu của sinh trụ, chưa có cái không về dị diệt. Cho nên lìa cái có vô

hữu, cũng không tức là phá. Đã lìa dị diệt tức là có sinh trụ, không được khởi nên cái có của sinh trụ cũng không. Hai câu này phá được nghĩa của một nhà, trước phá thể cùng lúc, kế phá dụng trước sau, cũng phá được nghĩa của hai nhà. Trước phá bốn tướng cùng lúc của Tỳ-đàm, sau đó phá bốn tướng trước sau của thí dụ. Vì tất cả hữu vô không ngoài trước sau, cùng lúc. Phá hai điều này tức là phá hết tất cả tận. Nửa kệ cuối giải thích nghiêng về nghĩa một lúc của câu đầu lại có hai. Câu đầu nhắc lại không lìa nhau; câu sau chính là phá có.

Nếu không lìa chẳng có cái không thì thường hại cái có, cho nên hữu tức là thường phải vô.

Ông nói hữu không thể tự khởi nhờ vào vô mà khởi được. Còn ta thì thấy điều này là không, lại phá cái hữu của ông, làm cho không bao giờ khởi được. Mà nói thường kia là nói bốn tướng ba đời đều thường còn. Nếu Sinh trụ là ở vị lai thì dị diệt cũng ở vị lai. Nếu sinh trụ ở hiện tại thì dị diệt cũng ở hiện tại, quá khứ cũng . Đã ba đời thường đi chung tức là sinh trụ thường bị dị diệt làm hại. Cho nên sinh trụ thường không, dị diệt cũng thường bị sinh trụ làm hại, tức là dị diệt cũng là thường không. Nay lược nêu hiển một bên, nêu văn chánh như . Nay kế là phân biệt nghĩa ấy, nghĩa ấy là: Thể đồng thời, dụng trước sau.

Hỏi: Nếu khi tướng sinh có cái tự thể diệt chưa có dụng diệt, cũng phải đợi dụng diệt mới có, thì phiền nào đâu có sẵn ư?

Đáp: Kia nói: pháp hữu vi không sinh khởi thì thôi khi sinh nó đều sinh, khi diệt nó đều diệt. Nếu đợi dụng mới có thì diệt tự sinh, không nhờ vào tướng sinh. Đã không tự sinh khởi chắc chắn phải nhờ vào sinh. Tuy chưa có dụng cũng không được có sẵn dụng tướng diệt, sự dụng của tướng diệt sanh dụng thì phế bỏ mà thể không còn phải đợi diệt mới không còn.

Dụng tuy trước sau nhưng sinh diệt thì đi chung.

Hỏi: Sự dụng của tướng diệt sự sinh ra dụng thì phế bỏ, phế bỏ dụng của sinh này, dụng là phế bỏ, tướng diệt cũng phế bỏ ư?

Đáp: Dụng của trụ đã hưng khởi, được nói dụng của trụ phế bỏ dụng của sinh.

Hỏi: Sinh phế bỏ gọi là diệt, cái diệt là do tướng trụ phải nói là tướng trụ là tướng diệt ư?

Đáp: Tướng diệt chính là diệt thể của pháp.

Nay luận nói về phế thì chung cho cả tướng diệt, chẳng diệt tướng diệt, nghĩa này tự thành rất khó hiểu. Dụng của sinh phế bỏ thì không có sinh về sau, tại sao nói khi còn có tự thể sinh đến khi tướng diệt khởi

thì mới là không còn.

Nếu còn có tự thể của sinh, vì sao sinh ra dụng của phế bỏ. Như vẫn nói có thể của lửa thì có dụng của nóng.

Nếu không có dụng của nóng thì vẫn có tự thể của lửa. Kinh Niết-bàn quở rằng: Thí như người ngu tìm cầu lửa không nóng. Đến đây thì nghĩa rất khó đối với lý đủ để khuất phục.

Lại hỏi: Pháp hữu vi trong một sát-na không có trước sau; tuy có bốn tướng đồng một sát-na, sát-na không có trước sau. Dụng của bốn tướng há có trước sau. Nếu dụng có trước sau thì thành bốn sát-na. Kia đáp rằng: sát-na là cùng lúc, phải từ sinh đến mãn, khi mãn mới quy về diệt. Tuy không trải qua thời gian mà đều mãn nhưng mãn chưa mãn khác nhau. Cho nên trong một sát-na có bốn dụng này.

Lại hỏi: Niệm niệm thay diệt, nếu đầu tiên chưa đầy đủ sau mới đầy đủ há chẳng phải là kéo dài thời gian ư? Điều này thật khó hiểu. Lại một sát-na có bốn phần, khi có dụng sinh thì ba kệ sau chưa có. Nếu khi dụng của các sinh ấy hết thì ba phần trước không còn. Nếu như vậy thì không có thời gian một sát-na, sát-na không có bốn thời thì không có bốn dụng thứ lớp. Lại y vào Bách luận để phá. Nếu phần trước đã có ba kệ sau, cùng chung với lúc đầu thì không gọi là kệ sau trong phần đầu.

Nếu kệ sau trong phần đầu không được cùng thời thì trong một lúc không có ba phần. Cho nên tiến lùi đều không được.

Lại hỏi: Bốn tướng cùng có nhân, tướng sinh ra bốn dụng không đồng tại sao là cùng có nhân?

Đáp: Dụng tuy không đồng thời, giúp nhau mà có, há chẳng phải cùng có hay nhân sao?

Lại hỏi: Là diệt dụng, giúp cho sinh chẳng phải diệt dụng giúp cho cái sinh.

Kia đáp rằng: Sinh có dụng của sinh, kia, diệt có lực của giúp sinh, năng lực này không phải là năng lực diệt dụng, đây là năng lực giúp cho sinh. Điều này cũng khó hiểu. Nếu diệt thể mà chưa diệt dụng làm sao có năng lực giúp sinh. Nếu đã có năng lực giúp sinh thì lẽ ra phải có năng lực của diệt. Nếu đã có năng lực của diệt thì hại sinh làm cho không khởi được.

Văn xuôi chia làm bốn phần:

1. Giải thích kệ dùng hợp ly để phá.
2. Chống chế.
3. Phá chống chế.
4. Tổng kết.

Giải thích nửa kệ trên có hai phần, nửa bài kệ trên lại có hai phần:

1) Giải thích câu thứ nhất của kệ, chính là nói hữu vô không được cùng lúc. Chỉ Trung luận nói phẩm Ba tướng, phẩm bốn tế, phẩm thành hoại đều phá nghĩa hữu vô cùng lúc.

Nếu cho là v.v... trở xuống là giải thích câu thứ hai lìa vô hữu cũng không lại chia làm làm bốn phần.

1/ Chấp ý người ngoài. Việc này không đúng trở xuống là bác bỏ chung, vì sao v.v... trở xuống là giải thích chỗ không phải.

Gồm nêu hai việc để giải thích.

1- Dẫn phẩm Ba tướng ở trước để nói về có pháp cùng sinh nhưng không lìa nhau.

2- Dẫn A-tỳ-đàm nói bốn tướng cùng sinh khởi. Trong Bà-sa-đề-độ đều có văn này. Như tướng môn nói. Bởi vậy v.v... trở xuống là câu thứ tư tổng kết. Trước nói cùng lúc tức là luận Đại thừa phá, cho nên chỉ cho Trung luận. Kế nói trước sau tức là trái với tông của Tiểu thừa. Bởi vậy dẫn Tỳ-đàm để phá. Cho nên trước sau hay cùng lúc, Đại thừa và Tiểu thừa không chấp. Lại trước dẫn để phá người khác, kế là hại tông mình. Mình và người đều không chấp. Nếu không lìa vô thường v.v... trở xuống là giải thích nửa kệ dưới. Trong bài kệ chỉ có không lìa, nay văn xuôi vì muốn đối với lìa không lìa của nửa kệ trên. Nên nay cũng mở hai cửa lìa, không lìa. Môn trước căn cứ vào không lìa để phá điều này dễ thấy. Nếu lìa vô thường, v.v... trở xuống là căn cứ vào lìa nhau để phá, hữu đã lìa vô, thì dị diệt không giúp cho sinh trụ; tức là sinh trụ không được sinh đây cũng là hai lỗi tiến lùi, không lìa thì có lỗi thường không lìa nhau nhau thì có cái lỗi không khởi. Giải thích nửa kệ trên lấy hai đoạn văn. Giải thích nửa bài kệ dưới thì có hai nghĩa. Văn nghĩa không chấp, cũng được chia làm bốn: 1/ Phá một lúc; 2/ Phá trước sau; 3/ lại phá cùng lúc; 4/ lại phá trước sau.

Hỏi rằng v.v... trở xuống là chống chế căn cứ vào phần lập chia làm hai: 1/ Lập ngoài tông; 2/ Giải thích nạn bên trong.

a.Lập ngoài tông chia làm hai: 1/ Lập chung; 2/ Lập riêng.

Trong phần lập chung có lúc sinh, đó là có vô thườg, đây là lập thể đồng thời, khi diệt là phát lập dụng trước sau. Lập hai nghĩa này chung cho bốn vấn nạn của nửa bài kệ trước. Vì thể đồng thời cho nên không có lỗi trái với tông của nửa bài kệ trên, và không có lỗi không sinh khởi của nửa bài kệ dưới. Vì dụng trước sau cho nên không có lỗi trái nhau của nửa bài kệ trên, lại không có lỗi vô thường của nửa bài kệ

dưới. Như thế, sinh trụ diệt già được giải thích riêng nghĩa ấy. Chính là giải thích dụng trước sau được thường, làm cho thành tựu bốn việc: đắc (được) là sợi dây buộc bốn tướng này làm cho không mất.

Nương vào cựu nghĩa của Tỳ-đàm thì bốn tướng này là duyên theo pháp mà thành tựu, không được sợi dây riêng, mà nay văn này nói có được, có thể dùng hai nghĩa này để giải thích.

1. Dùng đắc để được pháp; vì bốn tướng này thuận cho nên nói là đắc (được) bốn tướng.

2. hoặc có thể là nghĩa của bộ khác, nay chưa rõ, cho nên v.v... trở xuống là thứ hai tuy cùng khắp, đáp có bốn then chốt nhưng lược về việc vấn nạn vô thường là không.

Đáp rằng v.v... trở xuống là htứ ba phá chống chế, gồm có ba vòng phá thể đồng thời, dụng trước sau.

1. Cho dụng đồng thể, thể đồng thời dụng cũng đồng thời.

2. Cho thể đồng dụng, dụng trước sau thể cũng trước sau.

3. Dù thể và dụng mà không làm nhân cho nhau tức không có năng lực giúp nhau.

Cho dụng đồng thời lại có hai: 1/ Bốn môn phá riêng. 2/ tổng kết phá.

1) Bốn môn phá chia làm ba ý:

a.Lấy sinh để đối với diệt có hai phá.

b. Lấy diệt để đối với trụ.

c. Lấy trụ đối với dị.

Môn đầu là hai phá: 1/ Đều phá hữu. 2/ Đều phá vô.

Đều phá hữu: ông nói vô thường là tướng diệt cùng sinh với hữu, nhắc lại nghĩa kia. Trong đó lấy tướng sinh làm hữu, tướng diệt làm vô thường. Khi sinh lẽ ra có hoại, v.v... trở xuống là luận chủ phá. Đã là sinh diệt, cùng lúc sinh khởi; tức là khi sinh dụng thì làm cho có dụng diệt. Khi dụng diệt thì có dụng sinh, làm cho tự thể cùng chung thì dụng cùng chung, làm cho dụng đồng với thể tức là nhờ dụng để phá thể. Lại nữa, v.v... trở xuống thứ hai là

Phá đều vô: Nói thể và dụng đều không nói ngay khi có thể sinh mà không cần phải có thể diệt. Khi thể diệt sinh khởi thì không cần có thể sanh. Lại nữa phá dụng chung ấy, đây là tiếp nối phá trước. Trước nói thể chung thì dụng cũng chung. Nay nói dụng nếu chung thì hại nhau đều không có hai tướng.

Lại nữa v.v... trở xuống là phần thứ hai nêu trụ để đối với diệt, cũng phải làm ra hai vấn nạn câu hữu câu vô đều không. Nay lược nêu

vấn nạn câu vô, khi già thì không có trụ, v.v... trở xuống là Phần thứ ba nêu già (đối với trụ. Cũng làm ra hai vấn nạn. Nay lược nói câu vô

Nhưng trong luận Bà-sa có hai pháp lão: 1/ Lão trong bốn tướng là tướng dị; 2/ Có pháp lão của thời kỳ lớn.

Luận Thành Duy Thức phá rằng: Đã có hai thứ lão lẽ ra có hai pháp sinh: 1/ Sinh trong bốn tướng; 2/ Sinh trong thời kỳ lớn.

Mà sinh kia không sinh vào thời kỳ lớn cho nên vấn nạn này khó có thể đáp được. Cho nên điều ông nói v.v... trở xuống là thứ hai tổng kết nghĩa ấy rõ ràng có lỗi sai lầm.

Nói sai lầm vì khi sinh thì có diệt, diệt thì có sinh cho nên sai lầm.

Phàm sự vật khi sinh là không hư hoại ấy là đạo lý rõ ràng trong thiên hạ như thế. Nếu thế thì bốn tướng không đi chung. Nếu tránh sự sai lầm nói rằng khi sinh không hoại khi hoại thì vô sinh, thì rơi vào lỗi bốn tướng không đi chung trái tông. Cho nên nói: Bấy giờ chẳng phải là không có tướng vô thường. Nếu biết được thì gọi là biết v.v... trở xuống là thứ hai. Phần phá khắp: Nếu dụng không đồng thời thì thể cũng không đồng thời, cho nên có phá này, người ngoài không chấp nhận lối phá sai lầm ở trước. Nếu thể và dụng đều đồng thời thì bị sai lầm. Nay thể đồng thời mà dụng không đồng thời, cho nên không có sai lầm. Bởi thế nay lại phá. Lại mở ra hai khác nhau.

Nêu sự để gạn hỏi. Nếu có thể biết thì gọi là biết, vì có thể biết nên gọi là biết. Nếu không thể biết thì không gọi là biết. Nếu lúc ấy đang sinh khởi đã có diệt thì thể lẽ ra có diệt. Nếu không có diệt thì không thể gọi là diệt, trước nêu ba việc, kế nêu bốn tướng để hợp. Nếu khi sinh diệt v.v... trở xuống là , phần thứ ba phá khắp thể đồng thời dụng trước sau. Nếu nói ngay khi sinh dụng chưa có thì sau đó mới có cái dụng của diệt. Dụng đâu cần cùng sinh? Ở đây nói khi sinh dụng chưa có dụng của diệt thì cái diệt không có dụng. Đâu thể giúp sinh, cho nên không cần khởi chung. Nếu đã có dụng giúp sinh tức là đã có dụng sinh diệt. Lại đến đây để phá tiến lùi. Nếu có dụng giúp sinh thì diệt có dụng về diệt sinh, cái sinh không khởi được. Nếu chưa có dụng về cái sinh của diệt lẽ ra cũng chưa có cái dụng giúp sinh, thì sinh không thể khởi.

Lại ông nếu có thể giúp nhưng chưa có cái có thể diệt thì lẽ ra cũng có năng diệt mà chưa thể giúp. Có không như thế là đoạn lớn thứ tư tổng kết. Cho nên hữu vô là không v.v... trở xuống là thứ ba tổng kết pháp ngang nhau.

VIII. MÔN QUÁN TÁNH

Từ bốn môn trên tìm tướng không có dấu vết. Nay phẩm Quán Tánh này chẳng phải hữu, cho nên có môn này. Căn cứ ý của người ngoài, trên y cứ vào tướng để lập tướng thì tướng đều không thành. Nay nêu tánh chứng minh chó tướng, lẽ ra có tướng. Đã là thể muôn vật hữu vi, vô vi há không có tướng ư? Cho nên nay kế là phá tánh. Vì tánh không cho nên tướng tức là không, tánh tướng khác nhau. Luận Trí Độ nói: tánh là tự thể bên trong không thay đổi là tánh tướng là sự bên ngoài, biểu thị rõ ràng cho nên gọi là tướng. Hai điều này là tổng yếu của muôn vật, cho nên phá. Hai điều này lại trong nhân có tánh quả nên gọi là Tánh. Đây là tánh của tánh khác. Vì tánh không phải là sự cho nên gọi là khác. Ba là chấp tánh như chấp đấm tất cả pháp đều là thật có, cho nên gọi là tánh.

Hỏi: Đây có khác gì với tính của thể trước.

Đáp: Chấp có tự thể chưa hẳn là tánh. Nếu người chấp có tự thể giả cũng gọi thể nhưng không phải tánh. Y cứ điều kia đã nói cho nên nghĩa thể tánh là khác.

Nếu chấp vào tánh của tánh để làm rõ các pháp quyết định làm cái hiểu của hữu vô, nên gọi là Tánh.

Lại chấp vào tánh của tánh, nghĩa này thì chẳng, cắt tiệt sự khởi có tâm nói dị không thì là tánh hữu. Cắt đứt vô tâm nói dị hữu tức là tánh vô. Hữu vô đã như vậy, cũng là cái lệ về vừa hữu vừa vô.

Người khác nói: ngoại đạo Tỳ-đàm cho là nghĩa tánh ta học Đại thừa chẳng phải tánh. Nay hỏi nếu là nghĩa phi tánh, thì tâm thần chúng sinh không thể hủy diệt, sắc pháp không thể là tâm. Tứ tuyệt của Chân Đế không thể là bất tuyệt. Ba giả của thế đế không được bốn tuyệt há chẳng phải định tánh. Người Địa luận cho là chân trong chân, xưa nay thường định không thể là bất. Chân, há chẳng phải tánh sao? Nay phá nghĩa tánh này, từ sở phá mà đặt tên cho nên lấy làm môn.

3/ Từ hai phẩm đầu về sau là pháp và tướng phần lớn về là vô sinh. Nhưng pháp tướng vi tế, kẻ thường tình chẳng thể ngộ. Nếu không lấy gần để so sánh xa thì yếu chỉ sâu kính khó rõ được. Cho nên phẩm này mượn tướng biến động hiện tại để phá tánh chấp, làm cho ngộ được dễ dàng, cho nên có môn này.

3/ Ở trên phá tất cả pháp là có. Nay một phẩm phá cả hữu vô. Chính là nói rõ hai đế luận biện đại tông, nên có môn này.

Môn này cũng có ba ý: trước sinh khởi như văn, như kinh là dẫn kinh chứng phá. E rằng vì không tin lời của Luận chủ phá.

Kệ chia làm ba ý: 1/ Nửa bài kệ trên là phá tánh; 2/ Phá vô tánh; 3/ Tổng kết. Bài kệ này hàm ý rất nhiều.

1/ Nửa bài trên là phá bên ngoài, kế là phá bên trong, nói lên đạo không hề có trong ngoài dùng môn để hiểu đạo. Như Tăng-khư, v.v... chấp có pháp thể trong ngoài riêng chung tức là tánh, nhưng một khác không đồng, cũng chấp thần thể tức là tánh, một khác không đồng.

2/ Trước nói tánh là Tỳ-đàm, Tỳ-đàm là muôn pháp, đều có tự thể nên gọi là Tánh. Vô tánh là nghĩa Luận Thành Thật. Luận Thành Thật nói trong năm ấm không thấy chúng sinh là hành không. Thấy năm ấm cũng không là hành vô ngã cho nên vô tánh. Nhưng vì không xa vô tánh mà nay luận để phá. Lại Luận Thành Thật phá nên gọi là tánh vô tánh. Không biết thể tánh của tất cả pháp là không cũng là điều nay luận phá.

3. Tánh là nghĩa của hàng Tiểu thừa. Vì hàng Tiểu thừa đã gọi là sở đắc. Như kinh Niết-bàn nói: Có sở đắc gọi là Nhị thừa, cho nên gọi là tánh, tánh là chấp trước vào nghĩa, còn là tên khác của sở đắc. Lại hàng Tiểu thừa không đắc pháp vô ngã mà chấp tự có thể của các pháp, thể tức là tánh. Lại hàng Tiểu thừa có vô ngã nhưng lý quyết định là không cũng gọi là Tánh, cho nên phá có tánh tức là phá người Tiểu thừa, phá vô tánh tức là phá người Đại thừa. Người đại thừa nhất định hiểu vô tánh, xả tánh nhưng còn vô tánh, nên phải quyết phá. Lại không biết tức tánh là vô tánh, nói tánh là vô tánh, hai điều này cũng lần lượt phá. Lại vì đại đối với tiểu nên có đại, đã không có tiểu làm sao có đại, muốn nói lên chánh đạo không hề có đại tiểu làm cho chúng sinh ngộ nhập. Lại phá tánh, phá ba tánh của nhiếp Luận sư, phá vô tánh là phá ba vô tánh ấy. Lý rõ ràng không hề có ba tánh, làm sao có ba vô tánh. Cho nên chánh đạo không có ba chẳng ba không có tánh bất tánh. Năm câu như thế.

Hỏi rằng: Bồ-tát Vô Trước y cứ vào kinh mà lập ba vô tánh thì làm sao phá?

Đáp: Đây là một bề đối với tánh cho nên nói vô tánh, tánh đã không thì vô tánh cũng không. Người giảng không thể hội được ý luận cho nên phải phá.

Lại Luận chủ nói vô tánh, là nói không có tánh, không cho là có vô tánh. Người giảng nói không có tánh, mà có vô tánh, không biết ý luận.

Hỏi: Trong nhiếp luận chỗ nào có văn này?

Đáp: Luận có một câu rằng. Tất cả các pháp lấy vô sở đắc làm

gốc, có thể tìm tường tận điều đó. Lại phá tánh là phá lý bên ngoài có sở đắc của tất cả Đại, Tiểu thừa. Phá vô tánh cũng phá trong ngoài không có nghĩa sở đắc đạo, há là có đắc, vô đắc trong ngoài ư?

Lại nửa bài kệ trên căn cứ vào môn vô thường để phá chấp tánh, tức là phá nghĩa thường.

Nửa bài kệ dưới là phá nghĩa vô thường, nói ở thường đã không thì cũng không có vô thường, cho nên như . Bậc Thánh nói vô thường: là nói không có thường, không phải nói có vô thường.

Nửa bài kệ trên là mượn vô thường để dứt trừ thường.

Nửa bài kệ dưới cũng dứt bỏ vô thường cho nên nói tất cả pháp là không, bởi vậy phá cái thường, vô thường. Tất cả chúng sinh chưa thấu được thật tướng nên sinh tâm động niệm, bất đoạn thì thường, đoạn thì vô thường, đây là cội gốc của các kiến chấp, là cội nguồn ngăn ngại chánh quán. Cho nên kệ này nói trước chặt đứt gốc cây thì cành nhánh tự khô chết, lại kệ này là nghĩa trừ tám đảo. Nửa bài kệ trên mượn vô thường để phá thường, trừ bỏ bốn đảo như thường v.v... trong sinh tử, Nửa kệ dưới là nói vô thường cũng không lại trừ bỏ, bốn điên đảo như vô thường trong sinh tử. Nên biết sinh tử không hề có thường, vô thường năm câu như thế, sinh tử chưa từng có thường, vô thường, liễu ngộ được như thế tức là Niết-bàn. Niết-bàn há là thường, vô thường ư? Cho nên sinh tử và Niết-bàn tất cả các điên đảo rốt ráo vắng lặng. Lại kệ này tức là giải thích kinh Tịnh Danh bất sinh bất diệt là nghĩa vô thường. Ca-chiên-diên chỉ lãnh hội ý nửa kệ trên, vì thấy các pháp biến đổi nên biết là nghĩa vô thường, bèn nói có vô thường của vô tánh. Chấp trước vô thường thì mất ý nghĩa của nửa bài kệ dưới. Nhưng nửa bài kệ trên chỉ bỏ gốc mà thành bỏ cả hai. Đã mất cái ý xả cả hai, cũng mê mờ ý nghĩa chỉ xả một cái. Cho nên nay nói mượn vô thường để phá thường. Đã xả bỏ thường thì cũng không chấp trước vô thường, đây chính là ý nghĩa của vô thường mà Chư Phật và Bồ-tát nói. Cho nên nói không sinh không diệt là nghĩa vô thường. Nhưng tánh, vô tánh đều là bệnh, mà mượn vô tánh để phá tánh, sinh tử Niết-bàn cả hai đều là bệnh, nhưng mượn Niết-bàn để phá sinh tử, vạn nghĩa chân vọng v.v... đều lệ theo đây.

Hỏi: Biến dị vì sao vô tánh?

Đáp: Thật có vật thể tức là thường, không thể biến dị, biến dị tức không có vật thể.

Văn xuôi chia làm ba ý: 1/ Giải thích kệ; 2/ Ngoài hơn trong; 3/ Trong tự khỏi lỗi, kết luận yếu chỉ quy về.

Giải thích kệ có hai ý:

1. Mượn tướng biến dị để phá tánh, giải thích nửa bài kệ trên.

2. Lại nữa v.v... trở xuống là giải thích các duyên để phá tánh, vẫn giải thích nửa dưới.

Hỏi rằng v.v... trở xuống là phần hai người ngoài hơn trong, lại mở ba khác nhau:

1. Nhắc lại nghĩa trong.

2. Chánh sinh ra lỗi.

3. Tổng kết không phải trong.

Nếu tất cả pháp không tức là không sinh không diệt nêu nghĩa bên trong.

Văn này có gần có xa, xa là từ bảy môn trên sinh bảy môn trên đều kết luận nói tất cả pháp không cho nên nay nhắc lại. Gần là từ phẩm này sinh, vì phẩm này trong ngoài số luận, đại tiểu, ba tánh, ba vô tánh lý trong ngoài tất cả phá sạch không sót. Người ngoài nêu câu hỏi này. Nếu không sinh diệt thì không có khổ đế v.v... trở xuống là câu thứ hai nêu trong sinh lỗi, trong lỗi trước nói không có Tứ đế, Tam bảo, cũng không có pháp thế gian, lỗi bên trong là không có pháp thế tục, hoàn toàn đồng với phẩm Tứ đế của Trung luận. Nay nói không sinh diệt, không có khổ đế, điều này có hai nghĩa chung riêng. Nghĩa chung là không sinh thì không có khổ tập không diệt thì không có diệt đạo.

Hàng Tiểu thừa cho sinh diệt vô thường gọi là khổ đế, nay đã không sanh không diệt thì không có khổ đế, ngoài ra đều dễ hiểu.

Đáp rằng v.v... trở xuống là thứ ba bên trong tự tránh khỏi lỗi kết luận yếu chỉ quy về. Lại có hai ý:

1. Bên trong tự khỏi lỗi.

2. Đẩy lỗi ra ngoài.

Trong tự khỏi lỗi là nói không, chẳng có lỗi, đẩy lỗi trở ra bên ngoài nói chấp có là lỗi. Gồm có sáu câu:

1. Nêu chung có hai đế.

2. Nói hai đế nương nhau.

3. Không biết hai đế mất ba điều lợi.

4. Nói biết hai đế được ba điều lợi.

5. Nêu lên người không biết.

6. Nói người có thể biết thì được. Trước nói có hai đế người ngoài chấp nhất định có cho nên dùng đoạn diệt để bắt lỗi Luận chủ. Bởi thế nay nói có hai đế, há là đoạn diệt ư? Nói có hai đế không những chỉ lìa đoạn diệt mà còn lìa cả đoạn, thường, tuy không mà có, cho nên không

theo chấp đoạn, tuy có mà không nên không đấm thường lập ra hai đế để phá đoạn thường, tức là Trung đạo. Lại ở trên ta nói không có cái thấy của ông có thì lúc nào không có nhân duyên thế tục giả danh có ư? Ông nghe ta nói không có tức là không có tất cả các cái có. Cho nên không hiểu ý ta.

Lại có hai đế, ở trên phá tánh có không của người ngoài là nói phi hữu phi vô cho nên là Trung đạo. Từ Trung đạo mới được lập giả danh hữu vô, cho nên phi hữu mà hữu, phi vô mà vô, mà hữu mà vô từ trung đạo khởi giả, cho nên có hai đế. Lại vì người ngoài nghe nói tất cả không vô, lại có hai đế, nay đối phá bệnh không hai. Cho nên nói hai, nhưng các pháp chưa từng có hai và không hai, năm câu như thế, nếu chấp lấy hai đế làm kiến giải liền thành hai kiến chấp. Lại có hai đế là nói rõ kinh Phật nói tất cả pháp không. Ta trình bày Phật nói tất cả pháp không ông nói nghĩa gì?

Trong Phật pháp có hai đế, trên là nói tất cả pháp không đây là nói đệ nhất nghĩa không, không nói nghĩa thế đế, ông không hiểu ý này, cho nên sinh các vấn nạn trước một cách ngang trái. Lại có khi nói: Phá hai đế nói hai đế, Chư Phật ba đời đều nương theo hai đế mà nói pháp, đây là nhân duyên chẳng phải có cái có, chẳng phải không cái không, người học Phật giáo bèn hiểu có không là tánh nhất định. Nay phá định tánh hai đế này, nói tất cả pháp không. Nay mới trình bày nhân duyên Hai đế của Đức Phật.

Nhờ thế đế mà được nói Đệ nhất nghĩa đế.

Thứ hai là nói Hai đế giúp nhau.

Vì giải thích nghi mà có đã lấy không làm Đệ nhất nghĩa. Đệ nhất nghĩa có hai sự thật: 1/ thật tướng; 2/ Chỗ làm của bậc Thánh. Cho nên lập Đệ nhất nghĩa. Thế đế không có hai sự thật này, cần gì nói tục đế ư? Bởi vậy nay nói nhờ không có để ngộ có không. Cho nên nói nhờ thế đế mà ngộ Đệ nhất nghĩa đế. Như Trung luận nói: không nói hai đế, vì không nói nên nói là thế đế. Nói không nói là Đệ nhất nghĩa đế. Nhân phải nhờ lời vô ngôn để ngộ nói không lời, cho nên nói nhờ thế đế mà được nói Đệ nhất nghĩa. Nhờ Đệ nhất nghĩa mà đắc Niết-bàn. Đệ nhất nghĩa tức là thật tướng, vì thấy thật tướng cho nên dứt được các phiền não, và đắc quả Niết-bàn.

Nếu người không biết v.v... trở xuống là thứ ba nói không biết hai đế cho nên mất ba điều lợi, nên có văn này để chê bai người Tiểu thừa. Như thế nếu biết thế đế, v.v... trở xuống là thứ tư biết Hai đế thì được ba điều lợi là khen ngợi người Đại thừa, cũng làm cho bỏ Tiểu thừa học

Đại thừa, ngộ Đệ nhất nghĩa thế đế sinh phương tiện Bát-nhã làm tự lợi, ngộ thế Đế đệ nhất nghĩa sinh Bát-nhã phương tiện làm lợi tha. Sanh cả hai tuệ là cộng lợi. Lại tự ngộ hai đế sinh hai tuệ là tự lợi, y theo hai đế nói pháp cho người nghe khiến được hai tuệ là lợi tha. Mình và người (tự tha) đều ngộ là cùng lợi. Lại nương vào đệ nhất nghĩa sinh Bát-nhã là tự lợi, ngộ thế đế sinh phương tiện là lợi tha. Nay ông nghe thế đế cho là đệ nhất nghĩa đế.

Thứ năm, là nói lỗi của người không biết, Thánh kinh nói sinh diệt vô thường, đây là thế đế mà Tôn giả Ca-chiên-diên nghe kinh nói lời này cho vô thường sinh diệt là Đệ nhất nghĩa đế cho nên như . Người lấy sinh diệt vô thường làm cái lý của sáu mươi đế, cho nên đệ nhất nghĩa vì thấy lý này cho nên dứt nghi hoặc đắc đạo quả Đại thừa đối với điều đó vẫn cho là thế đế.

Hỏi: Người ngoài nghe ở chỗ nào?

Đáp: Các sư Mười hai môn phần nhiều nói: nghe Luận chủ nói thế đế cho là Đệ nhất nghĩa, cho nên giả lập chữ ngã, nay nói không đúng, văn không có chữ ngã. Lại chỗ nào mà Luận chủ nói thế đế cho là Đệ nhất nghĩa? Cho nên giải thích nhầm văn.

Lại có người nói: người ngoài nghe nói bất sinh bất diệt v.v... là thế đế mà cho là Đệ nhất nghĩa đế, đây là cứ xoay vẫn sai lầm. Người ngoài bất cứ lúc nào cứ chấp bất sinh bất diệt là Đệ nhất nghĩa. Nếu họ chấp bất sinh bất diệt là Đệ nhất nghĩa bèn cho là sinh diệt phải là thế đế. Như thế tại sao bắt lỗi luận chủ nói không, không sinh, không diệt, không có tam bảo, Tứ đế ư?

Hỏi: Thật có nghĩa này không?

Đáp: Nghĩa chính là phi của hữu, này chỗ dụng nói nghĩa có, thế đế phá tánh nói không, không có tánh sinh diệt cho nên nói không sinh diệt. Cái không sinh diệt thuộc về thế đế, nhưng người có sở đắc cho điều này là Đệ nhất nghĩa. Cho nên nói nghe nói thế đế cho là Đệ nhất nghĩa.

Lại ba tánh ba vô tánh đều là thế đế; Đệ nhất nghĩa phi tánh vô tánh. Cho nên trước nói: pháp vô tánh cũng không. Vì tất cả pháp không mà người có sở đắc chấp ba vô tánh là Đệ nhất nghĩa thì rơi vào chỗ lỗi lầm. Nếu làm ba lớp Hai đế để rõ nghĩa, hoặc hữu hoặc vô đều là thế đế, phi không phi hữu mới là Đệ nhất nghĩa, ông nghe nói hữu là thế đế không là Đệ nhất nghĩa, nghe ta nói thế đế cho là Đệ nhất, phi nhị không hai mới là Đệ nhất nghĩa. Ông nghe thế đế cho là Đệ nhất nghĩa. Người phương Nam nghe lớp đầu là thế đế cho là Đệ nhất nghĩa. Người

phương Bắc phần nhiều sau khi nghe lớp thế đế cho là Đệ nhất nghĩa. Pháp nhân duyên của Chư Phật gọi là Đệ nhất nghĩa sâu xa.

Thứ sáu: Là người ra khỏi năng tri tức là luận chủ. Cho nên Luận chủ chỉ dạy tướng của hai đế có hai câu:

1- Nhắc lại pháp nhân duyên là Đệ nhất nghĩa, vì pháp nhân duyên này không có tự tánh.

2- Giải thích nhân duyên là Đệ nhất nghĩa. Nói nhân duyên rõ ràng tức rốt ráo không, gọi là Đệ nhất nghĩa. Cho nên nói nhân duyên không là Đệ nhất nghĩa gồm có ba nghĩa:

1. Sợ người ngoài cho rằng Luận chủ dùng đoạn diệt không gọi là Đệ nhất nghĩa.

2. Luận chủ cho rằng không đối với thật tánh gọi là Đệ nhất nghĩa tức là phân biệt với nghĩa giả bất không, cho là đản không đối với tánh, bất không đối với giả gọi là Đệ nhất nghĩa.

3. Người ngoài nghe hai đế bèn cho là thế đế thật có Tam bảo Đệ nhất nghĩa là không, người ngoài bèn được nghĩa thế đế. Cho nên nay nói, ta nói thế đế là nhân duyên không bằng tánh hữu của ông.

Ông chẳng những không biết Đệ nhất nghĩa, mà có không biết thế đế. Lại phân biệt nghĩa không giả danh nói không đối với giả mới là đệ nhất nghĩa. Cho nên nay nói nhân duyên giả danh rõ ràng mà tức là rốt ráo không nên gọi là Đệ nhất nghĩa, bởi thế nên soạn luận này. Sư Tăng Duệ tìm phẩm này tựa soạn luận rằng: Chính là lấy mười hai nhân duyên để diễn bày hữu vô, sự vô bất tận chính là văn này. Nếu các pháp không từ các duyên sinh v.v... trở xuống là thứ hai đẩy lỗi trở lại người ngoài y theo văn này chia làm ba ý:

1. Phá tự tánh của người ngoài; 2/ phá tha tánh; 3/ Tổng kết không có tự tánh của mình, người v.v...

Y cứ tự tánh, lại có hai ý:

1) Nhắc lại nghĩa của tánh kia.

Năm ấm không sinh không diệt, ở dưới hiển bày tánh là lỗi, đẩy lỗi trở lại cho người ngoài lại mở ra hai khác nhau:

1- Xoay lỗi không có Tứ đế tam bảo trở lại người ngoài.

2- Xoay lỗi không có pháp thế gian trở lại người ngoài.

Lỗi của tánh này vi tế khó biết, nếu cho rằng có một mảy may thể của các pháp điều này không từ duyên sinh, bèn là tự tánh, tự tánh thì phá tất cả pháp thế gian và xuất thế gian.

Nếu cho rằng các pháp không có tự tánh v.v... trở xuống là thứ hai phá tha tánh bên ngoài.

Trước y cứ môn đối đãi để phá. Lại tha tánh nương vào tướng để phá, phá tự tánh phá giả hữu thể, người có giả, thể của cột trụ cùng giả. Phá tha tánh phá dụng thật là giả thể. Như năm uẩn là thể của con người, có bốn vi tế làm thể của cột. Nếu tự tánh không thành trở xuống là thứ ba tổng kết lại chia làm hai: 1/ Kết riêng bốn pháp; 2/ Kết chung bốn pháp.

Kết riêng bốn pháp gồm: 1/ Kết vô tự tánh; 2/ Kết vô tha tánh; 3/ Kết không có hữu tánh; 4/ Kết không có vô tánh. Đồng với Trung luận phá bốn kệ của phẩm Hữu Vô. Bởi thế ở dưới tổng kết không có bốn tánh. Cho nên tất cả không.

Phần thứ ba phẩm này tổng kết pháp không.

■

THẬP NHỊ MÔN LUẬN SỚ

QUYỂN HẠ, (Phần Cuối)

IX. MÔN QUÁN NHÂN DUYÊN

Sở dĩ có môn này, bốn môn trên tìm tướng bất khả đắc, kế một môn nói tánh không có dấu vết. Cho nên kinh Vô Lượng Nghĩa nói:

Tất cả các pháp xưa nay tánh tướng vắng lặng, vì tướng bên ngoài tánh bên trong là không. Cho nên tất cả pháp không, người ngoài nói nếu tánh tướng của tất cả pháp không có thể nói là vô nhân quả chăng? Nhưng nhân quả thế gian và xuất thế gian chẳng thể nói là không, tại sao nói không có tánh tướng? Cho nên nay kế là nói chẳng những không có tánh tướng mà tìm nhân quả này cũng không thể được. Cho nên có môn này. Lại gần thì tự tánh môn, nửa trên bài kệ trước trên nói không có thật thể của muôn vật. Nửa bài kệ dưới nói rõ không có giả thể của muôn vật.

Người ngoài nói: Nếu hai thể giả thật là không nên tất cả pháp là không. Nhưng lý nhân quả chẳng thể không như thế hoàn toàn có nhân quả, vì có nhân quả cho nên không thật tức là giả. Tỳ-đàm cho rằng thật có tự thể của nhân quả Luận Thành Thật có cả hai nghĩa:

1) Nhân thành tương tục, đối đãi nhau để luận nhân quả thì nhân thật mà quả giả. Như bốn cái thật vi tế cột trụ là giả. Nếu pháp thọ danh ba giả thì nhân quả đều giả. Như sắc tế thành sắc thô, ấy là pháp giả. Bốn vi tế thành bốn đại là thọ giả. Bốn đại thành năm căn trở đi gọi là danh giả; Lại năm ấm là pháp giả, người là thọ giả, người và pháp đều có tên nên gọi là danh giả.

Hỏi: Nếu không có nhân quả thì có khác gì với tà kiến?

Đáp: Có năm người lập không có nhân quả:

1) Có người cho rằng thật có thể của quả mà không từ nhân sinh. Cho nên thành vô nhân quả.

2) Ngoại đạo tà kiến nói không có nhân quả.

3) Lại hàng Nhị thừa nói không có nhân quả.

4) Người Đại thừa nói không có nhân quả. Ngoại đạo là tà kiến

bác không có nhân quả. Cho nên nói không có nhân quả, đây là tà kiến không. Hàng Nhị thừa nói không có nhân quả, đối với Đại thừa cũng là tà kiến không. Cho nên kinh Niết-bàn nói: Nếu hàng Nhị thừa nói không bố thí là phá giới tà kiến.

Luận Trí Độ nói: Nhị thừa chẳng phải chỉ là không, người học Đại thừa Phương Quảng cho rằng không có nhân quả của thế đế.

5) Chư Phật và Bồ-tát nói không có nhân quả. Nhân quả rõ ràng nhưng rốt ráo không. Cho nên nói vô sở đắc cái không, nên có ba không khác nhau: 1/ Tà kiến không; 2/ Đãn không; 3/ Chân không. Nay phá hai không trước để nhập vào chân không cho nên nói nhân quả không.

Hỏi: Làm cho ngộ được nhân quả không thì có lợi ích gì?

Đáp: Ngộ nhân quả rõ ràng tức rốt ráo không nên sinh ra trí Như lai. Tuy rốt ráo không mà nhân quả vẫn rõ ràng. Sinh trí Phật nhân quả chẳng phải nhân quả thường như . Nhưng quán hành nhậm vận thuần thục là trí tự nhiên, không từ thầy mà được gọi là trí vô sư. Đã sinh bốn trí nhập tri kiến Phật, tức là nhân quả quán hành chuyển minh bèn được thành Phật là thừa Phật quả.

Nay Luận chủ nói nhân quả không, để giải thích thành nghĩa Đại thừa.

Hỏi: Ngộ được nhân quả là không chỉ sinh trí tuệ, tại sao nói có công đức, Đại thừa đều lấy phước tuệ làm thể, vì sao chỉ nói trí tuệ?

Đáp: Đã được ngộ như thật lại vì chúng sinh nói như thật tức là đại bi của Bát-nhã cho nên phước tuệ đầy đủ gọi là Đại thừa.

Hỏi: Ở trên đã nói nhân quả là không rồi, nay sao lại nói nửa?

Đáp: Nói từ tám môn ở trên phá rộng nghĩa từ nhân sinh quả, lại có người chấp không có nhân tự nhiên có quả. Ba điều này, một bệnh, còn chưa trừ được. Bởi thế phẩm nay kế phá đều đó.

Hỏi: Như thế đáng lẽ nói phá môn không nhân mà có quả, tại sao nói phá nhân quả ư?

Đáp: Luận chủ muốn đối phá vì để phá không có nhân mà có quả. Phẩm này phá cả từ nhân sinh quả và không nhân có quả. Cho nên nói quán nhân quả. Hễ nói về nhân quả thì không ngoài hai điều này. Hai điều này đã không thì nhân quả cũng không. Lại nhân quả khó rõ ở trên đã luận bàn rộng. Nay kế là bàn sơ lược cho nên có môn này. Lại có nhiều loại quán môn. Nay thực hành môn quán nhân quả để ngộ nhập thật tướng, cho nên có môn này. Lại môn ở trên đã phá nhân quả đầy đủ mà có môn này là pháp bảo Nê-hoàn nhập vào có nhiều môn.

Hỏi: Đây có khác gì với phẩm Nhân quả của Trung luận.

Đáp: Phẩm kia rộng chiều ngang hẹp chiều dài. Phá rộng mười nhà nhân quả đều là phá nghĩa từ nhân sinh quả, cho nên nói chiều ngang rộng. Không phá, vô nhân có quả cho nên nói chiều dọc hẹp. Phẩm này lược phá từ nhân sinh quả, lại phá không nhân có quả, cho nên chiều ngang hẹp chiều dọc rộng, bởi thế nên khác nhau.

Môn cũng có ba ý:

1) Văn xuôi phát khởi, lại chia làm hai:

Nói chung tất cả pháp không vì sao ở dưới giải thích hai nghĩa? Vì giải thích riêng tất cả pháp cho nên nêu lên hai nghĩa. Ở trên đã phá nhân quả nay lại nói về nhân quả, giống như phiền nặng cho nên nghịch lấy ý kệ mà sinh khởi, hai nghĩa là:

1. Nói các pháp không có tự tánh, đây là nói quả không do nhân sinh.

2. Nói cũng không từ nơi khác mà có. Đây chính là sinh khởi môn này nói không có nhân thì không sinh quả.

Kệ chia làm hai: Ba câu chánh là phá một câu tổng kết.

Chánh phá lại có hai ý: Nửa kệ trên nói trong nhân không có quả, câu kế nói ngoài nhân không có quả, văn rất dễ hiểu. Văn xuôi giải thích hai chương lại chia làm hai:

1. Giải thích ba câu.

2. Giải thích câu thứ tư.

Ba câu lại có hai:

1. Giải thích nửa kệ trên lại là quả.

2. Giải thích câu thứ ba, nếu quả không có trong các duyên là ở dưới giải thích câu thứ tư. Quả không cho nên trong môn dưới thứ ba là tổng kết tất cả pháp đều không.

X. MÔN QUÁN TÁC GIẢ

Sở dĩ có môn này vì gồm có sáu nghĩa:

1/ Nếu nước về hai loại người và pháp không sinh trên đây đã nói pháp không sinh. Một phẩm này giải thích người không sinh. Nếu căn cứ vào thứ lớp quán môn đáng lẽ trước giải thích người không sinh, sau giải thích pháp không sinh. Nhưng nay theo thứ lớp gốc ngọn thì pháp là gốc nhân là ngọn, cho nên trước phá gốc, kế phá ngọn.

2/ Căn cứ theo thứ lớp trong ngoài, nếu phá ngoại đạo thì trước phải phá về thần sau mới phá pháp. Đệ tử Phật phần nhiều không chấp thần mà chấp có pháp. Luận Trí Độ nói: Sau khi Phật diệt độ chia làm hai phần:

1) Chỉ tin chúng sinh không mà không tin pháp không.

2) Tin chúng sinh không cũng tin pháp không. Cho nên biết đệ tử Phật không chấp vào thần. Nay luận này chính là phá nội học. Cho nên trước phá pháp sau phá thần. Cuối các phẩm trên kết rằng vì hữu vi không cho nên vô vi không. Hữu vi không là còn có không, huống gì là ngã (ta) ư?

Tuy là dùng pháp để lệ cho người mà chưa phá riêng người. Nay một chương này phá riêng người, thì giải thích trong các môn nói về nghĩa người không cho nên có môn này.

3. Ba môn giải thoát nói về nghĩa, trên nói hai môn này, đến đây là thứ ba xong, luận giải thích môn vô tác. Ba môn có cạn có sâu mà không có nghĩa cạn sâu.

Không có cạn sâu là: Mỗi môn không bệnh thì không phá, không lý thì không hiển. Cho nên đầu môn, sau môn đều nói tất cả pháp đều không. Có cạn có sâu là: môn không phá hữu, môn vô tướng phá không. Hai môn này phi hữu phi không tức là đạo quán trong cảnh Trung đạo. Nay môn này nói quán hơi thở cho nên ba môn không hữu đều mất, quán duyên vắng lặng, cho nên luận nói ba môn.

4. Luận này chính là phá chấp bên trong, phụ là phá tà bên ngoài. Trên đây đã phá bên trong rồi. Nay một phẩm này kế phá tà bên ngoài.

Trời Tự Tại là gốc của tà kiến, cho là chủ tạo hóa thạnh hành ở Thiên-trúc. Nay trong phẩm này phá chủ tạo hóa gọi là phá tác giả. Cho nên có văn này sở dĩ là phá trong ngoài, vì trong ngoài đều chướng ngại Đại thừa, trong là chướng gần ngoài là chướng xa, trong là chướng tế ngoài là chướng thô.

Lại muốn làm cho bên trong bỏ tà về chánh, bên trong chuyển Tiểu về Đại, đây là ý sâu rộng của Bồ-tát. Lại phá bên trong làm cho người Ba thừa dời đổi dấu vết, phá ngoài làm cho sáu đường hướng về tông, đồng nhập Đại thừa đều thành Phật.

5. Tiếp nhận môn ở trên đến:

Người ngoài nói: Nếu nói nhân và vô nhân, đều không sinh quả, hay có người tạo nhân, có người thọ quả. Đã có người tạo nhân có người thọ quả, thì nhân quả chẳng phải không có cho nên trước phá nhân quả của pháp, nay phá nhân quả của người, trước nói vì pháp không nên người không. Nay nói vì người không cho nên pháp không.

6. Ý xuất thế của Bồ-tát và Chư Phật ba đời là vì muốn cứu khổ ban vui cho chúng sinh. Cứu khổ làm cho chứa nhóm các pháp vắng

lặng. Ban vui làm cho các đức đều viên mãn cho nên thành pháp thân Trung đạo. Nhưng trong ngoài đồng muốn lìa khổ, vì không biết nhân quả của khổ nên sanh ra bốn sai lầm, chẳng những không lìa khổ mà còn thêm khổ. Nay phá bốn sai lầm làm cho biết được nhân duyên là khổ thì rốt ráo không.

1. Bệnh được tiêu trừ.

2. Biết được khổ.

3. Lìa được khổ. Cho nên có môn này.

Hỏi: Biết khổ là không thì có lợi gì?

Đáp: Biết khổ là do nhân duyên nên không khởi yêu đắm điên đảo, biết khổ cũng là không nên chẳng khởi cái khổ điên đảo. Cho nên tám thứ điên đảo được tiêu trừ. Lại biết khổ là do nhân duyên cho nên yêu đắm phá cái lạc trong ba cõi của phàm phu, lạc dứt khổ cũng trừ cho nên phá bệnh của Nhị thừa, cho nên sáu đường hướng về tông, ba tông quy về Phật, vì có lợi ích to lớn này nên nói môn này.

Hỏi: Như thế có khác gì với phẩm Phá Tác giả của Trung luận?

Đáp: Phẩm này giống với phẩm Phá khổ của Trung luận, so với phẩm Tác giả thì nghĩa có khác, môn này cũng có ba ý:

1) Văn xuôi phát khởi, như văn. Bổn kệ có hai:

1. Ba câu phá bốn thứ tác.

2. Câu thứ tư tổng kết không có khổ.

Hỏi: Tác giả đáng lẽ phá tất cả, nay vì sao chỉ nghiêng về phá khổ?

Đáp: Như trên đã nói.

Tác giả vì cái khổ của nhân chính là quả, nhưng khổ là gốc của đại hoạn. Chúng sinh đua nhau tìm cầu lìa mà không biết khổ, chẳng những không thể được khổ mà trong cái khổ lại gây thêm khổ. Cho nên nghiêng về phá khổ. Bốn môn tìm khổ đã như vậy, nghĩa của bốn môn tìm vui không khổ không vui đều giống như thế.

Hỏi: Vì phá pháp bốn tác hay phá người bốn tác?

Đáp: Phá đủ cả hai loại. Nếu phái Ca-chiên-diên chấp có pháp tác, các phái như Độc tử v.v... đều chấp có nhân tác, pháp tác.

Lại nội đạo chấp có pháp bốn ngoại đạo chấp có người bốn, nay phá đủ người pháp bốn tác. Cái gọi là pháp bốn như người Số luận cho rằng: khổ có tự tánh chính là tự tác, giả duyên mà sinh nên gọi là tha tác. Tự tác và tha tác cùng hợp mới có khổ sinh, gọi là cộng tác, mới không lập vô nhân. Nhưng xưa nay có tánh khổ này tức là vô nhân. Y theo nghĩa Thành Thật thì niệm đầu tiên vô minh đã có hành khổ, gá

vào không mà khởi, trước đó không có nhân gọi là vô nhân tác, còn bốn tác của ngoại đạo văn sau có nêu.

Văn xuôi có ba:

1) Chánh là giải thích bổn kệ nói khổ không phải bốn tác cho nên khổ là không.

2) Người ngoài tranh cãi về kinh với luận chủ, chấp khổ là có, chẳng phải nói không.

3) Luận chủ đáp, người ngoài trình bày kinh Phật nói là khổ không, văn có hai:

1. Chánh giải thích kệ khổ chẳng phải bốn tác, cho nên khổ không.

2. Dẫn kinh chứng minh khổ là không.

Trước phá bốn tác thì bốn là bốn riêng. Phá tự tác giống như văn, tha tác cũng không đúng v.v... trở xuống là thứ hai.

Kế phá tha tác lại có ba:

1. Chánh là phá.

Hỏi: rằng v.v... trở xuống là thứ hai là nghĩa chống chế, đây chính là Nhiếp luận cho rằng nhân duyên sinh là tánh y tha. Trước có tự tánh thì chính là tánh phân biệt.

Tánh y tha là quả nương vào nhân?

Đáp rằng v.v... trở xuống là thứ ba phá chống chế, y cứ trong phá chống chế lại chia ra hai khác nhau: 1/ Theo duyên đoạt tha. 2/ Duyên tha đều đoạt.

Nay trước đã nói các duyên tại sao nói là tha? Nếu là tha tại sao nói là từ các duyên?

Lại nữa v.v... trở xuống là thứ hai duyên tha đều đoạt, trước bài kệ kế của văn xuôi, văn xuôi thì nói các duyên này cũng không có tự tánh cho nên không có các duyên. Đã không có các duyên, tại sao nói có tha. Kệ là phẩm cuối nhân duyên của Trung luận có hai kệ kết phá. Nay là kệ thứ nhất mà nói không tự tại chỉ là không tự tánh cho nên không có các duyên. Tự tác tha tác cũng không như vậy, ở dưới phá phần cộng tác thứ ba. Kế phá vô nhân, lời văn dễ hiểu. Như trong kinh nói trở xuống là thứ hai dẫn kinh chứng minh, khổ không có bốn tác, nói khổ là không. Trước tuy suy ra nghĩa e rằng người ngoài không tin cho nên dẫn kinh chứng minh.

Hỏi: Đây là văn kinh Tiểu thừa hay Đại thừa?

Đáp: Dẫn kinh Tiểu thừa. Sở dĩ dẫn kinh Tiểu thừa là vì có năm nghĩa:

1/ Nếu dẫn kinh Đại thừa thì Tiểu thừa không tin nhận, cho nên lại dẫn kinh Tiểu thừa làm cho sinh tín tâm.

2/ Muốn nói lên rằng những người chấp có nếu không tin khổ không thì đều mê Tiểu thừa và Đại thừa, cho nên dẫn kinh Tiểu thừa để phá.

3/ Nêu Tiểu thừa để so sánh Đại thừa, trong giáo Tiểu thừa còn nói pháp không để so sánh với Đại thừa chăng?

4/ Dẫn kinh Tiểu thừa trong ngoài đều phá được, Luận chủ đã phá Tiểu thừa. Nhưng người Tiểu thừa lại phá ngoại đạo, thí như bắn con hổ, mà con hổ đang chụp lấy con nai, nay chỉ bắn con hổ mà được con nai; hổ, nai đều bại.

5/ Muốn hiển bày kinh Tiểu thừa mà thầm nói Đại thừa. Ca-diếp lõa hình hỏi Phật v.v...: "Người ấy tu khổ hạnh cho nên lõa hình, muốn cầu lìa khổ cho nên hỏi Phật".

Hỏi rằng v.v... trở xuống là thứ hai người ngoài tranh cãi kinh với người trong nói rằng Phật phá bốn tác của ngoại đạo không có cái khổ của ngoại đạo; nhưng thật có cái khổ bên trong cho nên chẳng phải không. Đây chỉ tranh cãi kinh Tiểu thừa, không tranh cãi kinh Đại thừa.

Lấy kinh Đại thừa nói khổ là không. Như nói năm thọ ấm không là nghĩa khổ. Lại nói biết khổ thì không khổ, cho nên không khổ mà có chân đế, vì kinh Tiểu thừa phần nhiều nói pháp hữu, ít nói pháp không, cho nên người ngoài tranh cãi.

Hỏi: Tiểu thừa cũng có văn nói về pháp không, vì sao không tin?

Đáp: Nay văn này nói ẩn nghĩa khổ không bị ẩn nhưng không có bốn tác không giống như nói khổ là không, cho nên ngoại đạo tranh cãi.

Lại có hai loại Tiểu thừa: 1/ Tin pháp không. 2/ Không tin pháp không.

Nay là người không tin pháp không mà tranh cãi. Căn cứ vào câu hỏi có ba ý:

1. Bác bỏ chung Luận chủ không hiểu ý kinh.
2. Luân chủ giải thích kinh.
3. Tổng kết không phải Luận chủ, nay là phần đầu

Tùy theo sự hóa độ chúng sinh cho nên tạo ra thuyết này thứ hai là Luận chủ giải thích.

Trước giải thích chung là Ca-diếp lõa hình trở xuống là thứ hai giải thích riêng.

Y cứ phá riêng bốn tác tức là bốn khác nhau. Nay phá khổ thứ nhất ở trước là tự tác lại có hai ý:

1. Trình bày nghĩa của ngoại đạo nói Phật không trả lời lý do.

2. Chánh là phá ngoại đạo, nay là môn đầu, khổ thật không phải do ta tạo thứ hai là phá nghĩa ngoại đạo giải thích ý Phật không trả lời lại chai ra hai khác nhau: 1/ Gạn hỏi vô thường; 2/ Gạn hỏi vô giải thoát, cho nên tạo ra hai vấn nạn. Tạo vấn nạn vô thường nói nghĩa sinh tử hoại, tạo ra gạn hỏi vô giải thoát là hoại nghĩa Niết-bàn. Hai điều này rất cần cho nên tạo ra hai sự gạn hỏi. Đây thật do Long Thọ tạo ra hai vấn nạn để nói cho người Tiểu thừa vô thường là: ta có thể tạo khổ tức là nhân sinh khổ tức là sinh nhân. Khổ sở sinh đã là vô thường thì cái ngã năng sinh cũng là vô thường, như đất sét tác tức từ nhân sinh. Khổ sở sinh đã bình và đất sét cả hai đều vô thường. Nếu ngã là nhân khổ v.v... trở xuống là thứ hai phá không có giải thoát, nói hai thứ ngã đều không giải thoát.

1. Nói tức là ấm thì ngã không có giải thoát.

2. Nói lìa ấm thì ngã không giải thoát, tức là ấm ngã không có giải thoát, tức khổ là ngã thì ai được giải thoát. Cho nên văn nói lìa khổ thì không có ngã để tạo khổ. Vì không có thân cho nên nói không thân, tức là cái khổ năm ấm lấy đó làm thân ta, lìa khổ năm ấm thì không có cái thân của ta. Đã thường có ngã tức là thường có năm ấm, bèn thường khổ, làm sao có giải thoát ư? Nếu không có thân mà có thể tạo khổ chính là thứ hai phá lìa ấm ngã không có giải thoát. Nếu không có thân gây khổ thì khi đắc Niết-bàn không có thân năm ấm. Đáng lẽ tạo khổ nếu như vậy thì rốt cuộc không có giải thoát. Tha tác khổ cũng không như , thứ hai kế phá tha tác lại chai hai khác nhau: 1/ Phá ngã tha; 2/ Phá Tự tại thiên tha.

Phàm luận có tha nhưng không ngoài trời người. Lại hai điều này là gốc của tạo tác. Ngã tự tạo tác thân trong sáu đường, trời Tự tại tạo tác thân sáu đường. Phá hai đường này thì nghĩa của tất cả tạo tác dứt. Lại làm cho chúng sinh nhập vào môn Vô tác vì hiển bày chánh là phá tạo hóa để dứt trừ tà. Phá ngã tha nói lìa khổ, không có khổ thì ai tạo khổ cho người ư? Đồng với phẩm phá khổ của Trung luận. Lại nữa v.v... trở xuống là thứ hai phá tự tại tha có hai:

1. Nhắc lại chung nghĩa bên ngoài để giải thích lý do Phật không đáp, nhưng thật ra không từ nơi trời Tự tại tạo tác.

2. Phá riêng trời Tự tại tác có hai ý: chánh phá và tổng kết.

Chánh phá có mười lăm câu, chia làm bốn chương, ba câu đầu phá

trời Tự tại tạo tác tức là phá nghĩa dụng của Tự tại.

Năm câu kế phá Tự tại tức là phá nghĩa thể của tự tại. Câu thứ sáu nói chúng sinh tự tạo tác chiêu cảm lại phá dụng tự tại thứ tư có một câu, lại phá thể tự tại. Có khi tự tại không ngoài thể dụng. Nếu phá thể dụng thì không thành tự tại cho nên mười lăm môn rộng phá tự tại. Phật chưa xuất thế cho đến này thạnh hành ở đời, phần nhiều cũng có thần nghiệm để cho người đời tin theo, cho nên phá rộng.

Nhưng thật ra là phá người Đại thừa mà nương vào người Tiểu thừa một là nêu tà bên ngoài không đáng phá. Tiểu thừa còn phá được huống gì là Đại thừa.

2. Muốn phân biệt Tiểu thừa và Đại thừa khác nhau, Tiểu thừa phá thô tà kiến phá tác giả nói thô về môn vô tác. Đại thừa phá tế tác nói tế môn vô tác. Hai môn lệ nhau như .

3. Nói lên người Đại thừa hiểu tinh tế hàng Tiểu thừa khéo phá ngoại đạo, Người Tiểu thừa không thể như .

4. Nói lên Tiểu thừa là pháp bán tự, nửa hiểu nửa không hiểu. Nửa hiểu là hiểu phá tà, nửa không hiểu là không hiểu nhân duyên khổ là không.

5. Nói lên nghĩa thủ xả của Tiểu thừa. Xả cái khổ tà của ngoại đạo mà thủ chấp cái đạo chánh của nội đạo.

6. Nói lên người Tiểu thừa chỉ trừ bốn đảo như vui, v.v... nhưng chưa trừ bốn đảo như khổ v.v...

7. Nói lên người Tiểu thừa chỉ hiểu hiển giáo của Phật mà không hiểu Mật giáo.

Mật giáo: Nói nhân duyên khổ tức rốt ráo không vì làm cho nhập vào rốt ráo không cũng thành Phật. Trong phần đầu có ba ý: 1/ Phá; 2/ Chống chế; 3/ Phá chống chế.

Trong phần phá có hai: Phá cha con không giống nhau; Kế phá làm tổn thương lòng từ.

Hỏi rằng v.v... trở xuống là bào chữa vấn nạn tổn thương lòng từ hay không?

Đáp rằng v.v... trở xuống là thứ ba phá cứu có hai vấn nạn: 1/ Vẫn đưa ra vấn nạn không có lòng từ ở trước; 2/ Cha có lòng từ lớn lao mà con không biết ân. Cuối cùng tự cho vui` tự tại không phải như . Đáng lẽ cũng chỉ cúng dường dưới tạo báo ân nhưng không tránh khỏi khổ nạn. Nếu nói không biết ân cho nên cho khổ. Nay báo ân cúng dường thì đáng lẽ phải được niềm vui, không cần tu phước.

Lại nữa v.v... trở xuống là năm câu kệ dưới phá thể tự tại. Câu đầu

nói có điều cần cho nên không phá tự tại, lại nữa dùng quả để hiển nhân để phá. Quả của chúng sinh đã do tự tại. Nhân của tự tại phải có việc kèm theo trở lại tổng kết.

Lại nữa không thể phá vô chướng ngại. Lại nữa v.v... trở xuống là thứ tư trách phá trụ xứ, lại nữa v.v... trở xuống là thứ năm phá từ tha không tự tại, ý này nói tự tại trước hành khổ hạnh cúng dường kẻ khác theo cầu nguyện thì không tự tại.

Lại nữa, v.v... trở xuống là thứ ba đoạn sáu câu lại phá dụng tự tại, khác với các dụng phá ở trước. Trước phá thẳng các dụng tự tại. Nay nêu nghiệp hạnh của chúng sinh với lấy để phá tự tại. Cho nên có khác nhau. Thứ nhất lại y theo phá môn bất định, thứ hai lại nữa phá không có tội phước.

Thứ ba lại nữa y cứ môn tăng ái để phá.

Thứ tư lại nữa y cứ môn khổ lạc để phá.

Thứ năm lại nữa căn cứ môn Vô tác để phá.

Thứ sáu lại nữa y cứ môn Tự tại để phá.

Lại nữa, v.v... trở xuống là đoạn thứ tư lại phá thể tự tại y cứ môn nhân vô nhân để phá. Các thứ nhân duyên như thế là đoạn thứ hai kết phá. Cộng tác cũng không như v.v... trở xuống là phá câu thứ ba, các nhân duyên hòa hợp sinh quả, trở xuống là phá câu thứ tư không có nhân.

Bởi thế kinh này v.v.. trở xuống là đoạn lớn thứ ba kết thúc chẳng phải là luận chủ đáp rằng phẩm dưới thứ ba trình bày kinh để phá người ngoài. Trong đây nói rõ hai thứ không.

1. Vì không phải không có bốn loại tà kiến nên gọi là không, điều này người Đại thừa, Tiểu thừa cùng đắc các không này. Nói thể từ nhân duyên sinh trở xuống là , nói nhân duyên khổ tức rốt ráo không. Chỉ có hàng Đại thừa mới được Không này. Hàng Tiểu thừa không thể được, chính là trình bày ý kinh như ngài Tịnh Danh nói: Năm thọ ấm rỗng rang đạt không ấy là nghĩa khổ chính là văn này.

Như khổ không trở xuống, trong môn thứ ba tổng kết tất cả pháp là không.

Quán môn ba thời thứ mười một.

Hỏi: Chín môn phá pháp, thứ mười trừ người, người pháp đều trừ bỏ. Lại trong chín môn phá, môn thứ mười là phá bên ngoài, trong ngoài đều không còn, vì sao lại có môn này.

Đáp: Sở dĩ có môn này vì có ba nghĩa:

1) Nhân quả có ba ý: a/ Trước nhân sau quả; b/ Nhân quả cùng

lúc; c. Quả trước nhân sau.

Mười môn trên đã phá hai việc, nay kế là phá thứ ba quả trước nhân sau, cho nên có môn này.

Hỏi: Ai chấp quá trước nhân sau?

Đáp: Nghĩa này cũng có lý do. Như Tu-đạt vừa muốn tạo nhân thì Thiên cung đã hiện. Nan-đà còn chưa trì phạm mà quả báo khổ vui đã hiện rõ.

Người ngu hoặc đã nghe kinh Phật mới nói như vậy, bèn cho rằng có nhân trước có quả sau. Cho nên phải tu nhân. Lại như trước có nhà sau đó mới đầy đủ rường cột. Lại như vốn có quả Phật rồi sau đó mới tu nhân. Cho nên cho rằng quả trước nhân sau. Lại nghe Luận chủ ở trên phá nhân trước quả sau và nhân quả cùng thời bèn cho rằng Luận chủ chấp quả trước nhân sau cho nên như .

Hễ nói về nhân quả thì không ngoài ba điều này.

1) Đã phá được hai chắc chắn sẽ còn lại một, cho nên lập.

2) Mười môn trên tuy phá người phá pháp gọi chung là phá pháp. Nay phẩm này kế là phá thời, nói hoặc pháp hoặc thời đều rốt ráo không, cho nên nói phẩm này.

3) Mười môn trên đã phá sở phá, môn này lại phá năng phá. Phá sở phá rõ ràng duyên hết quán, phá năng phá rõ ràng quán hết ở duyên. Nay ngộ không quán không duyên trong ngoài đều mờ tối, duyên quán đều vắng lặng, thì đầy đủ Đại thừa bèn chứng Phật địa cho nên có môn này. Môn này cũng có ba:

Văn xuôi phát khởi chialàm hai ý: Trước nhắc lại chung tất cả pháp là không vì sao v.v... trở xuống là lược giải thích tất cả pháp không, nhân chính là nhân, quả gọi là có nhân vì quả nhất định từ nhân nên gọi là có nhân. Lại nữa, quả lại cùng với quả làm nhân cho nhau, nên gọi là có nhân.

Hỏi: Nếu như vậy thì nhân nhất định sinh ra quả, đáng ra có nhân thì nhất định có quả?

Đáp: Như vậy cũng được, chỉ vị hiện lẫn nhau nên nói. Lại không điên đảo là quả nhất định từ nhân. Cho nên quả gọi là có nhân, lúc còn là nhân vẫn chưa có quả. Lại hoặc có thể nhân sai mà không được quả, cho nên nhân không gọi là có quả.

Kệ chia làm hai: Nửa kệ trên là nhắc lại, đều nói là không thành; nửa kệ dưới tổng kết phá không có quả.

Văn xuôi chia làm năm:

1. Phá nhân quả ba đời để giải thích kệ.

2. Bên ngoài hơn bên trong.
3. Bên trong tự khỏi lỗi.
4. Bên ngoài lại lập pháp.
5. Trong phá ngoài lập.

- Phần phá nhân quả ba đời để giải thích bổn kệ lại chia làm hai:
1. Giải thích nửa kệ trên.
2. Giải thích nửa kệ dưới.

Giải thích nửa kệ trên là phá nhân quả ba thời tức có ba ý:

1. Phá nhân trước quả sau, đây là phá Số luận và người Đại thừa khi chưa có quả thì trước đã có nhân, ý phá rằng: Vì vốn có quả nên gọi là nhân. Nếu quả chưa khởi thì làm nhân cho ai.

Người khác chống chế rằng: Nhân hiện tại làm quả cho nhân tương lại. Nay hỏi quả tương lai đã khác với không, đã ra khỏi có, tức là nhân hiện tại quả hiện tại không gọi là tương lai.

Nếu chưa ra khỏi không chưa vào cái có tức là rốt ráo không có quả thì làm nhân cho ai. Nếu trước có nhân sau nhân đó mà phá thứ hai là trước quả sau nhân. Ý phá là: Trước đã có quả thì cần gì nhân. Nếu nhân có nhân đồng thời thì ở dưới phá nhân quả đồng thời.

Hễ nói về nhân quả thì năng sinh làm nhân, tùng sinh làm quả nghĩa tùng sinh tức là vô thể. Nghĩa năng sinh tức là hữu thể. Nếu pháp có cùng lúc thì là câu hữu, không có thì câu vô. Câu vô chỉ có có khả sinh mà không có năng sinh.

Câu hữu chỉ có năng sinh, không có khả. cho nên nghĩa cùng lúc không có nhân quả. Đây là phá người Số luận, tướng Đại Tiểu thừa nhân sinh quả cùng một lúc. Cũng phá Luận Thành Thật. Niệm đầu tiên Vô minh nhân quả đồng thời, năm ấm thành người bốn vi thành cột. Cũng là một lúc nhập phá môn này cho nên nhân quả ba thời. Tổng kết giải thích nửa kệ dưới.

Hỏi rằng v.v... trở xuống là thứ hai bên ngoài hơn bên trong có điều phá này gồm có bốn nghĩa:

1. Xa từ mười môn trên sinh, người ngoài nói rằng: Luận chủ dùng một không quán để phá các pháp. Cho nên người ngoài muốn phá quán này.

2. Từ môn ba thời mà sinh khởi. Người ngoài đã thấy Luận chủ phá nhân quả ba thời bèn hướng đến cái phá này để phá bên trong.

3. Luận chủ giả làm người ngoài để hỏi muốn làm cho tâm sở phá được thanh tịnh, cho nên phá năng phá.

Nếu có năng phá thì sở phá không trừ, nay muốn trừ sở phá cho

nên phá năng phá.

4. Ở trên phá lập tức là đơn không, nay kế phá cái phá, là nói bệnh không cũng không. Ba môn phá cái phá tức có ba khác nhau. Trước có năng phá có hai lỗi:

a. Lỗi không đối đãi.

b. Lỗi tự phá.

Đã không có sở phá mà có phá, nên biết phá này tự phá năng phá. Nếu trước có cái để phá cũng có hai lỗi:

a. Lỗi không đối đãi.

b. Lỗi không thể phá.

Trước đã có cái để phá tức có thể phá đã thành. Cho nên không thể phá. Nếu phá sở phá cùng lúc cũng có hai lỗi.

1. Đều không lỗi, năng phá đã cùng lúc phá cái để phá làm cho không có sở phá, sở phá phá năng phá cũng khiến cho năng phá không còn. Cả hai giả làm cho đều có năng sở mất lỗi đối đãi nhau.

Đáp rằng v.v... trở xuống là thứ ba bên trong tự khỏi lỗin lại chia làm hai khác nhau: 1/ Đẩy lỗi trở lại người ngoài. 2/ Chánh tự khỏi lỗi.

Đẩy lỗi trở lại bên ngoài là ở trên ông có lập, đây là cái lập của ông, tìm nó không có xuất xứ. Nay cho rằng có phá đây là cái phá của ông, ông tự tìm không thể được.

Hoặc phá hoặc lập đều có ra từ tâm ông không liên quan đến ta.

Lại nay còn hơn ở trước, trên chỉ lập nghĩa mà không phá lập. Nay lập phá lại tự phá cái phá. Lại đẩy lỗi cho ta, vì ba thứ nhân duyên còn hơn trước.

Lại ông lập ở lập thì bị người khác phá. Nay lập ở phá tức dính mắc vào cái phá của mình cũng dính mắc vào cái phá của người.

Hỏi: Luận chủ vì sao nói lên phá lập đều có lỗi?

Đáp: Lập và phá lập đều có chỗ y cứ có tâm sở đắc. Có tâm sở đắc thì không thành hỏi đáp. Tại sao nói muốn cầu đạo?

Hỏi: Tại sao không thành hỏi đáp?

Đáp: Giải thích nói rằng vì có sở lập cho nên không thành đáp vì lập nơi phá cho nên không thành hỏi.

Lại lập nơi phá lập là có sở đắc. Có sở đắc tuy thực hành muôn hạnh cũng không động, không ra ngoài, không thành nghĩa thừa. Nay chính là muốn giải thích Đại thừa thực hành vô sở đắc, muôn hạnh có thể động có thể xuất. Lấy không lập phá lập, tâm vô sở đắc. Thuận theo vô sở đắc này mà quán được nơi thuận nhẫn là động. Nếu các pháp không trở xuống là thứ hai bên trong tự tránh khỏi lỗi, nói ta đang

luận về các pháp không, chẳng phải chỉ nói về lập không mà còn nói về pháp không. Nay ông phá cái phá là giúp cho cái không mà ta nói, cho nên không có lỗi. Lại ta không lập phá, ông cũng không lập phá mà ông bỗng phá nơi phá đây là luống phá, không hề liên quan đến nghĩa của ta.

Hỏi rằng v.v... trở xuống là thứ tư, bên ngoài lại lập pháp. Sở dĩ lại lập pháp là những người có đắc tâm chẳng thể không dính mắc. Trước lập pháp lập đã không thành, lại lập ở phá. Phá đã không thành nay lại lập, cho nên kẻ phàm phu giống như vượn chuyền cành.

Hỏi: Người ngoài tại sao giải thích ba vấn nạn của Luận chủ?

Đáp: Người ngoài không hiểu, nhưng y cứ mắt hiện thấy ba việc để lập ba pháp. Văn chia làm hai:

1. Lập riêng nhân quả ba thời tức ba khác nhau: nhân trước, quả sau, giống như thợ gốm làm bình. Trước có thợ gốm sau mới làm bình. Cho nên thợ gốm là nhân, còn bình là quả. Cũng có nhân sau, như nhân đệ tử mới có thầy, thầy của người ấy là quả, đệ tử là nhân. Thầy học nghiệp thành tựu cho nên là quả, đệ tử chưa thành tựu cho nên gọi là nhân. Trước có cái quả của thầy, sau đó đệ tử đến học với thầy, cho nên quả ở trước, nhân ở sau.

Hỏi: Văn nói: Sau biết là đệ tử, điều này thế nào?

Đáp: Do các quả của thầy mới biết cái nhân đệ tử, như người khác hỏi: "Là đệ tử của ai?".

Đáp rằng: Đệ tử của mỗ giáp. Bởi thế nhân thầy mới biết đệ tử, đệ tử ở sau mà quả của thầy ở trước. Cũng có nhân đồng thời như đèn và ánh sáng.

Tấc lửa làm ngọn đèn, khắp nhà là ánh sáng. Thật cùng lúc có sự cốt yếu mà nhân ngọn đèn mới có ánh sáng, nên gọi là nhân cùng lúc. Nếu nói nhân trước v.v... trở xuống là thứ hai kết luận chẳng phải Luận chủ.

Đáp rằng: v.v... trở xuống là thứ năm phá lập phá, ba câu chính là ba hai câu còn lại dễ hiểu. Nếu nói cùng lúc như đèn, ánh sáng cũng đồng là nghi về nhân.

Có người nói: Người ngoài không hiểu nhân cùng lúc, tức không hiểu nhân trước sau không khác. Đối với ba thứ nhân này đều sinh nghi. Cho nên nói nhân đồng nghi. Có người nói: Người ngoài trước thật nghi ánh sáng ở ngọn đèn không thể làm nhân, mà gượng lập đèn và ánh sáng làm nhân.

Luận chủ trách điều đó lại đồng với nghi ở trước gọi là nhân đồng

nghi. Lại ở đầu phẩm đã phá cùng lúc mà người ngoài lại dẫn đèn và ánh sáng làm chứng cùng lúc, lại đồng với nghi đầu.

Y văn giải thích đèn và ánh sáng cùng lúc mà có. Người ngoài cho rằng chứng tỏ là nhân là ánh sáng mà sáng chẳng phải là nhân đèn. Nay trách đã có cùng lúc, ánh sáng nếu không phải là nhân của đèn, thì đèn cũng không phải là nhân của ánh sáng. Hai thứ nhân đều đồng sinh cho nên gọi là nhân đồng nghi.

Hỏi: Đại thừa Tiểu thừa trong ngoài, tất cả nhân quả không ngoài ba thời. Luận chủ đồng thời phá tức lẽ ra không có nhân quả ư?

Đáp: Ba thứ nhân quả đều xuất xứ từ kinh Phật, đều là lời Như lai giảng dạy. Tất cả các pháp vốn không có tánh quyết định, Phật có vô lượng phương tiện vì lợi ích cho chúng sinh mới nói.

Nhưng người học cứ chấp có tánh nhất định cho nên Luận chủ đều phá. Sau đó thích hợp cơ mà dùng. Nay nói nghĩa thứ nhất có ba thứ vô. Thế đế giả danh ba thứ đều dùng, lại tất cả nghĩa có ba môn:

1) Tất cả đều phá, vì chấp chặt.

2) Tất cả đều dùng vì lợi ích cho người. Như kinh Tư Ích chép: tất cả pháp chính là tất cả pháp ư?

3) Cùng lúc, trước sau giữa tùy thời thủ xả theo nghĩa mà phế lập. Hiểu rõ ý của ba luận không phải hạn cục ở môn này. Nhân duyên như thế v.v... trở xuống là phần thứ ba tổng kết pháp ngang nhau.

XI. QUÁN SINH MÔN

Sở dĩ có môn này là gồm có sáu nghĩa:

1) Mười một môn trên là phá sinh của pháp khác. Nay môn này phá phá sinh của tức pháp. Như Luận Tỳ-bà-sa chép: Bộ tức pháp Sa-môn nói sinh pháp tức là năm ấm tức là ba nhóm cho nên có môn này.

2) Ở trên đã phá tướng sinh, nay môn này kế là phá thể của các pháp, làm sao biết được như . Văn nói: sinh quả thì bất sinh nên biết đó là phá thể của pháp.

3) Mười một môn trên nói năng phá, sở phá đều bất khả đắc chính là vô sinh. Người ngoài bèn cho rằng: Bệnh sinh đã diệt thì quán vô sinh sẽ sinh. Vì các pháp bất sinh cho nên Bát-nhã sinh. Nay lại phá trừ sinh này. Cho nên có môn này.

4) Tóm thâu hết các pháp kết nhập vào môn rốt ráo vô sinh, cho nên sau cùng quán sinh.

5) Vô sinh có nhiều môn ở trên chỉ bày mười một môn. Nay lại nói môn Ba thời, cho nên có môn này.

6) Môn vô sinh có cạn có sâu không đồng. Luận Trí Độ ghi: thế nào là Vô sinh nhẫn? Nghĩa là tất cả pháp không sanh không diệt, chẳng phải bất sanh chẳng phải bất diệt bất cộng phi bất cộng ấy gọi là Vô sinh nhẫn. Đã tuyệt tứ cú mới là vô sinh thì bốn cú mới là vô sinh cho nên bốn câu đều là sinh. Trên chỉ đối với sinh để nói về vô sinh, nay phá tất cả sinh cho nên có môn này.

Môn cũng có ba ý:

Văn xuôi chia làm hai:

1) Tổng kết nói tất cả pháp` không. Vì sao ở dưới giải thích tất cả pháp không?

Lại chia làm hai phần:

a. Nói chung ba thời bất khả đắc. b. Nay sinh trở xuống là nói riêng ba thời bất khả đắc.

Kệ chia làm hai phần: Nửa bài kệ trên căn cứ vào môn chưa sinh, đã sinh để nói vô sinh. Nửa kệ dưới căn cứ vào môn lúc sinh để nói về vô sinh.

Văn xuôi chia làm ba:

1. Nói chung ba thời sinh.

2. Phá riêng ba thời sinh.

3. Tổng kết ba thời vô sinh.

Sinh gọi là quả khởi xuất đây có thể quyết định hai nghĩa:

a. Nhân nơi thể của các pháp mà sinh cho nên nêu quả.

b. Phá tức là pháp nói về sinh khác.

Trên lìa pháp mà có sinh nên gọi là quả.

Hỏi: Khởi và xuất có gì khác nhau?

Đáp: Khởi là nói về thể của quả khởi. Xuất là nói theo nhân xuất. Lại nhập có là khởi ra không là xuất.

Trong đó sinh quả bất sinh đây là thứ hai phá riêng ba thời sinh, có ba.

Phá riêng đã sinh, trong sinh lại có ba, là nêu giải thích, về kết luận.

Y cứ giải thích riêng lại có ba:

1. Phá vô cùng.

2. Phá bất định.

3. Phá lý đoạt.

Trong phá vô cùng lại phân có bốn:

1. Nêu lỗi vô cùng. Nếu sinh đã sinh v.v... trở xuống là thứ hai chính là nghĩa vô cùng để nói lỗi một vật vô cùng sinh , nên gọi là vô

cùng. Cho đến bốn sinh sắp thành lỗi vô cùng. Như mới sinh đã có sinh thứ hai, đây là thứ ba giải thích thành vô cùng. Đây là từ gốc suy ra ngọn.

Sơ sinh đã là sinh mà sinh thì sinh thứ hai là đã sinh mà sinh cho nên gọi là vô cùng. Việc này không đúng v.v... trở xuống là thứ tư tổng kết, chỉ có một vật thì chỉ nên một sinh tại sao một vật có sinh vô cùng. Nếu sinh vô cùng thì đáng lẽ có vật vô cùng. Lại nếu một vật có sinh vô cùng thì cái vật vô cùng lẽ ra là một sinh. Lại nửa, nếu cho là v.v... trở xuống là thứ hai chấp lấy ý bất định để phá, lại có bốn: 1/ Chấp ý của người ngoài, 2/ bác bỏ chung, 3/ giải thích sự sai lầm, 4/ kết luận bất định. Chấp lấy ý bên ngoài để chống chế lỗi vô cùng ở trên. Ta mới sinh chưa từng trải qua sinh, nay mới sinh cho nên gọi là sinh đã sinh. Chỉ căn cứ vào chưa sinh thì mới sinh gọi là sinh đã sinh, chẳng phải sinh rồi lại sinh nửa. Cho nên không có lỗi vô cũng. Nhưng nói sinh sở dụng sinh để sinh, sinh ấy bất sinh mà sinh. Sinh sau do cái sinh trước mà khởi cho nên cái sinh đầu là sở dụng cái sinh sau, nên gọi là sinh sở dụng sinh. Sinh này bất sinh mà sinh, là nhắc lại sinh sở dụng ở đầu xưa nay chưa sinh mà nay sinh nên gọi là bất sinh mà sinh. Việc này không đúng v.v... trở xuống là bác bỏ chung. Vì sao v.v... trở xuống là giải thích sai? Cái sinh đầu bất sinh mà sinh thì sinh thứ hai sinh là sinhrồi mà sinh. Trong một lời nói của ông bao gồm lỗi bất định. Lại nói rõ hai lần lại nữa là ý sinh rồi lại sinh. Cho nên như vậy người ngoài sinh rồi lại sinh gồm hai việc: 1/ Sinh rồi; 2/ Lại sinh.

Nếu nói lại sinh thì với lỗi vô cùng. Nếu nói sinh rồi thì rơi vào lỗi chưa sinh. Cho nên có hai phá. Như làm rồi v.v... trở xuống là thứ ba lý đoạt. Nếu tránh bất định mà chấp nhất định sinh đã sinh thì rơi vào lỗi vô cùng. Cho nên sinh pháp bất sinh là tổng kết thứ ba.

Pháp bất sinh cũng bất sinh v.v... trở xuống là thứ hai phá bất sinh sinh, chia làm ba: 1/ Phá; 2/ chống chế; 3/ Phá chống chế.

Phá có ba ý:

1. Phá không hợp với sinh: tức là dùng nhân nêu phá quả. Đã chưa cho sinh duyên hợp quả làm sao nói sinh.

2. Theo danh loạn đều phá: Nếu không sinh tức là sinh, không ăn tức là ăn, tất cả loạn như thế.

3. Có lỗi tất cả bất sinh sinh, lại có ba:

a. Phá Đại thừa: Nghĩa là phàm phu chưa sinh Bồ-đề, tức nay phải hiện sinh Bồ-đề.

b. Phá Tiểu thừa: Đã nói bất sinh sinh thì đáng lẽ không hoại tức

là hoại.

c. Phá thế gian: Nếu bất sinh được sinh, thì không sừng đáng lẽ mọc sừng.

Trong ba phá, phá đầu làm cho đương sinh hiện sinh, hai phá sau không nên sinh liền sinh.

Trong chống chế có hai: 1/ Chánh nghĩa tông. 2/ Đáp lời gạn của Luận chủ.

Chánh nghĩa tông nói ta nói bất sinh mà sinh, vốn chưa sinh giả duyên hợp nên sinh gọi là bất sinh mà sinh, không nói chưa sinh tức là sinh. Tức dùng cái này để hiểu hai gạn hỏi ở trước.

Có thể được có cái chưa sinh làm cho sinh. Lại vì sao nói giống như có trường hợp không ăn tức là ăn? Chẳng phải tất cả bất sinh mà sinh đây chính là đáp lời gạn thứ ba của Luận chủ.

Trong phần gạn hỏi thứ ba có ba vấn nạn:

1. Vấn nạn đã vào trong chánh tông mà đáp. Phàm phu Bồ-đề duyên hợp liền sinh, chưa hiểu thì không sinh. La hán không hoại pháp và sừng ngựa không sinh duyên hội cho nên không được sinh. Đáp rằng v.v... trở xuống là thứ ba nói dù chưa sinh mà sinh lại dùng ba môn để trách rất dễ hiểu.

Trong Phá khi sinh sinh có bốn phá:

1. Phá lý đoạt; 2/ Phá vô thể; 3/ Phá hai thể; 4/ Phá vô y.

1)Phá lý đoạt: Khi không có sinh thì sinh đã rơi vào cái đã sinh, chưa chưa. Đã sinh, chưa sinh thì đã nói lỗi ở trước.

2) Vô thể là ba phá ở dưới đồng có quan hệ, dù có khi sinh liền có ba lỗi. Vô thể: do sinh có thời, thời chính là vô thể, vô thể thì không có thời, vậy sinh nương vào đâu.

3) Phá hai thể: Nếu khi có thể thì rơi vào hai sinh: 1/ Lấy sinh làm thể của thời; 2/ Nương vào thời để sinh. Lại có hai sinh, nên gọi là hai thể.

4) Phá vô y: Nếu tránh hai sinh, nghĩa là không lấy sinh làm thể của thời, chỉ nương vào thời mà sinh khởi, thì rơi vào vô y. Vô y: Đã không lấy sinh làm thể của thời, thời không có sở y, không có sở y thì không có thời sinh, thì nương vào đâu, hoàn toàn đồng với phẩm ba tướng của Trung luận. Lại đồng với phẩm Khứ lai, văn rất dễ hiểu. Như thế sinh mà bất sinh v.v... trở xuống là thứ ba tổng kết lệ với vạn pháp.

Bởi thế nên biết v.v... trở xuống là đoạn lớn tổng kết thứ ba ý luận nói vô sinh rốt ráo không tức là chỗ thật hành của Chư Phật, vì muốn cho chúng sanh đạt đến chỗ tột cùng của Phật.

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 151

THẬP NHỊ MÔN LUẬN TÔNG TRÍ NGHĨA KÝ

SỐ 1826
(QUYỂN THƯỢNG & HẠ)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1826

THẬP NHỊ MÔN LUẬN TÔNG TRÍ NGHĨA KÝ

Sa-môn Thích Pháp Tạng trụ chùa Đại Nguyên ở kinh Tây soạn.

QUYỂN THƯỢNG

Cương yếu mầu nhiệm dứt bặt đối đãi, cho nên chân đế tục đế đều dung thông, khuôn phép trong sáng vượt hơn thường tình, không và có do đây đều dứt trừ. Nhưng vì tánh không chưa từng không có tức dùng cái có để nói về không. Huyền có chưa từng chẳng không, tức là dùng không để nói về có. Vì hữu không là hữu cho nên bất hữu vì không hữu là không cho nên bất không. Chấp một bên đã mất thì thấy nghe cũng mất theo, dứt nguồn tà thì có chỗ nương tựa, áng mây bốn chấp tiêu tan, sinh ra cái không thiếu sót của chánh pháp, vì hai đế đều ở trong đây, cho nên lúc Như lai còn tại thế Ngài dùng Bát-nhã soi sáng nẻo mê mờ.

Bậc Thượng phẩm khế hợp bến mầu ở ngoài lụy. Khi Đại sư thị tịch rồi thì các dị chấp đua nhau xuất hiện, hoặc hướng đến đường tà hoặc đi trong đường hẹp nhỏ. Bởi thế chín mươi lăm thứ đạo đua nhau thổi gió tà, mười tám bộ lửa đua nhau nổi, làm cho mặt trời trí tuệ chân không chìm trong mây mờ. Hạt ngọc mầu nhiệm Bát-nhã lẫn lộn với mắt cá. Bèn có Đại sĩ hiệu là Long Mãnh chứng địa vị Cực Hỷ, ứng điềm lành lời vàng chấn chỉnh cương yếu này, chống chế kẻ đắm chìm, muốn làm sáng tỏ ngọn đuốc chánh pháp che lấp ngọn cờ tà kiến cho nên chế ra nhiều sự phiền toái, khắp vùng Thiên-trúc cho nên các tác phẩm quan trọng mầu nhiệm thì luận này đứng đầu, nêu mười hai cương

yếu rộng lớn, lấp con đường u tối để hiển bày sự thật, làm cho trở về nguồn, dung thần diệu tịch, khai tình mở lý, nên gọi là Môn. Lại phân tích kỹ càng nên gọi là Luận. Môn có mười hai, do đó gọi tên, các nghĩa còn lại sẽ giải thích riêng ở dưới.

Giải thích luận này lược có mười môn:

1. Nói về nguyên nhân giáo khởi.
2. Thuộc về tạng bộ nào.
3. Phạm vi của hiển giáo.
4. Căn cơ thuộc về giáo .
5. Thể giáo năng thuyên.
6. Tông thú sở thuyên.
7. Thời đại soạn luận.
8. Duyên khởi truyền dịch.
9. Giải thích đề mục của luận.
10. Giải thích theo văn.

I- NGUYÊN NHÂN GIÁO KHỞI

Lược có mười nguyên nhân soạn luận này:

1. Nguyện lực của luận chủ: Ngài Long Thọ trụ ở Sơ địa lý thích ứng với năng lực thệ nguyện. Sau khi Phật diệt, hoằng pháp độ sinh đây là việc làm của Ngài. Huống chi Luận chủ thấy các kinh như kinh Lăng-già v.v..., Phật đã thọ ký cho Ngài đời tương lai thắp sáng ngọn đuốc chánh pháp, bẻ gãy ngọn cờ tà kiến. Bởi vậy lẽ ra soạn nhiều các bộ luận để giúp cho việc truyền bá.

2. Sau khi Phật diệt độ, ngoại đạo đua nhau lập ra, tà thuyết khởi dậy, chê bai pháp Phật, vì để bác bỏ ngoại đạo làm cho họ quay về chánh pháp.

3. Người Nhị thừa không tin Đại thừa, để bác bỏ dị chấp của họ giúp họ quay về Đại thừa.

4. Vì đối với Đại thừa giải thích nhầm chân không, dính mắc tình chấp, để bác bỏ tình chấp ấy cho họ thấy được lý chân chánh.

5. Vì làm sáng tỏ chỗ chân thật rốt ráo của Đại thừa, giúp cho họ tin nhận không còn nghi ngờ.

6. Vì muốn nói lên chân không Bát-nhã của Đại thừa rất mầu nhiệm vì nương vào đây mới được thành muôn hạnh.

7. Vì muốn giải thích nghĩa sâu xa mầu nhiệm trong kinh Đại thừa làm cho hiển hiện.

8. Vì muốn cho chúng sinh y vào luận giải thích được khai ngộ, do

đây mà được vào chánh pháp.

9. Vì muốn sau khi Phật diệt độ, giúp Phật giáo hóa giữ gìn pháp Đại thừa làm cho tồn tại lâu dài.

10. Dùng lời hay tụng đẹp để truyền bá rộng pháp Đại thừa này, thành tựu pháp cúng dường để báo ân Phật.

II- THUỘC VỀ TẠNG BỘ NÀO:

Trong hai tạng Thanh văn, và Bồ-tát thì thuộc về tạng Bồ-tát. Trong ba tạng như tạng Tu-đa-la, v.v... thì thuộc về pháp tạng. Trong mười hai bộ kinh thì thuộc về kinh luận nghị.

Hỏi: Đã chẳng phải lời Phật nói thì đâu được như vậy?

Đáp: Do hai nghĩa:

1. Do loại kia, cho nên thuộc về loại kia.

2. Nhưng Chư Phật thuyết pháp có ba trường hợp:

- Phật tự nói.
- Che chở cho người khác nói.
- Xa hứa nói.

Luận này thuộc loại xa hứa nói. Trong kinh nhập Lăng-già và kinh Ma-da, Phật thọ ký cho Long Thọ, thắp sáng ngọn đuốc chánh pháp.

Nên biết thọ ký xa hứa khả nói, bởi thế cũng thuộc về chí giáo lượng, thuộc về tạng Đạt-ma.

III- XÁC ĐỊNH PHẠM VI CỦA HIỂN GIÁO:

Các Sư Nam Bắc của Trung quốc nêu ra nhiều thuyết khác khác lăng xăng, không nhọc ghi chép. Lại nói về sự truyền thừa của các vị tăng ở Tây Vực, đích thân hỏi Pháp sư Tam Tạng Trung Thiên-trúc tên Địa-bà-ha-la, là nhà dịch kinh ở chùa Đại Nguyên, đời Đường dịch là Nhật Chiếu.

Có thuyết nói: Chùa Na-lan-đà ở Trung Thiên-trúc thời cận đại đồng thời có hai Đại đức Luận sư: 1/ Luận sư Giới Hiền; 2/ Luận sư Trí Quang.

Hai ngài học thức hơn người, tiếng tốt vang xa năm xứ Ấn-độ, sáu vị ngoại đạo quy phục, dị bộ quy y, người học Đại thừa kính mến như mặt trời mặt trăng, ở một mình tại Thiên-trúc vâng theo, khuôn phép, nên đều giữ một tông, làm mâu thuẫn lẫn nhau. Cho rằng Giới Hiền thì xa tiếp nối Di-lặc và Vô Trước, gần thì tiếp gót Hộ pháp Nan-đà. Theo các kinh như kinh Thâm Mật v.v..., các Luận như luận Du-già v.v... nói về pháp tướng Đại thừa, phân rộng danh số, dùng ba giáo mở bày sở y

của mình làm liễu nghĩa chân thật. Cho rằng ban đầu Phật xoay bánh xe pháp Tứ đế Tiểu thừa ở vườn Nai. Tuy nói người không; để bác bỏ các ngoại đạo, nhưng đối với duyên sinh nhất định nói thật có. Trong thời thứ hai, tuy y theo biến kế sở chấp mà nói tự tánh các pháp đều không để đối trị hàng Tiểu thừa, nhưng đối với tánh y tha khởi, tánh viên thành thật vẫn chưa nói có.

Trong thời thứ ba, y theo chánh lý của Đại thừa nói đủ ba tánh ba vô tánh mới là tận lý. Cho nên do nhân duyên mà sinh ra pháp.

Thời đầu chỉ nói có thì rơi vào bên có, kế nói không thì rơi vào bên không, đã rơi vào một bên thì không phải liễu nghĩa. Thời sau nói đủ tánh sở chấp là không, hai pháp còn lại là có, khế hội Trung đạo mới là liễu nghĩa, cho nên nói theo đây , xếp các kinh như Bát-nhã v.v... thường nói về không tông chính là thuộc về giáo thứ hai, không phải liễu nghĩa. Đây là xếp theo kinh Giải Thâm Mật.

1. Luận sư Trí Quang nói xa là tiếp nối Văn-thù, Long Thọ, gần thì nói gót ngài Thanh Mục, Thanh Biện. Theo kinh Bát-nhã, v.v... các luận như luận Trung quán, v.v... nói lên Đại thừa vô tướng, nói rộng về chân không, cũng dùng ba giáo để mở tông, nói lên sở y của mình thật là liễu nghĩa. Cho rằng ban đầu Phật ở vườn Nai xoay bánh xe pháp Tiểu thừa Tứ đế cho những vị căn tánh nhỏ kém, nói tâm cảnh đều có. Kế là thời thứ hai nói pháp tướng Đại thừa cho những vị căn tánh trung bình là nói cảnh không, tâm có, chính là nghĩa Duy thức v.v... Vì căn cơ còn kém nên chưa hoàn toàn thể nhập vào chân không bình đẳng. Cho nên nói như thế. Thời thứ ba mới nói vô tướng Đại thừa này cho hàng thượng căn, nói lên tâm cảnh đều không, bình đẳng một vị, ấy là liễu nghĩa chân thật. Lại ban đầu vì bác bỏ tự tánh của ngoại đạo v.v..., cho nên nói do nhân duyên sinh ra các pháp quyết định là có.

2. Hai là bác bỏ thật có của Tiểu thừa, nên nói duyên sinh chỉ là giả có, bởi họ sợ chân không này cho nên dùng hữu mà dẫn dắt họ.

3. Ba là nơi y theo Đại thừa rốt ráo nói duyên sinh này là tánh không, bình đẳng, một tướng. Đây cũng là dần dần vào pháp, cho nên y theo thuyết này xếp pháp tướng Đại thừa vào có sở đắc là giáo thứ hai chẳng phải liễu nghĩa.

Thứ lớp của ba giáo này trong Bát-nhã Đăng Luận Thích của Pháp sư Trí Quang có dẫn kinh Đại thừa Diệu Trí cho nên y theo giáo lý này thì các kinh như kinh Bát-nhã, v.v... là liễu nghĩa chân thật, còn danh số pháp tướng khác là phương tiện nói.

Hỏi: Như lời của hai sư trước đây thì ai được ai mất?

Đáp: Nếu lấy cơ hội giáo thì hai thuyết đều được. Vì mỗi sư đều y theo Thánh giáo để định lượng. Vì sao? Vì thứ lớp ba giáo của hai thuyết này đều không thể dùng ba thời trước sau mà hạn định. Vì sao biết? Vì Như kinh Mật Tích Lực Sĩ nói: Ban đầu Phật xoay bánh xe pháp Tứ đế ở vườn nai, vô lượng chúng sinh đắc Sơ quả, Nhị quả, cho đến quả A-la-hán, vô lượng chúng sinh phát tâm Bồ-đề, vô lượng Bồ-tát đắc Vô sinh nhẫn, trụ Sơ địa, Nhị địa, cho đến nói rộng. Trong kinh Đại Phẩm cũng giống với thuyết này. Cho nên không thể nói trước sau một cách nhất định . Nhưng biết Như lai lập giáo thì liễu nghĩa và bất liễu nghĩa có hai môn:

1. Y theo nhiếp cơ rộng hẹp: Ngôn giáo đủ thiếu để nói liễu nghĩa bất liễu nghĩa.

2. Y theo nhiếp cơ nhập pháp: Hiển lý tăng thêm sư mầu nhiệm để nói về liễu nghĩa, bất liễu nghĩa.

Trước là sở đắc của ngài Giới Hiền, vì sao? Như trong kinh Giải Thâm Mật nói ban đầu ở vườn Nai xoay bánh xe pháp Tứ đế cho người phát tâm hướng về thừa Thanh văn.

- Thời thứ hai: Chỉ vì người phát tâm tu Đại thừa, theo tất cả pháp đều không tự tánh, cho đến dùng tướng ẩn mật xoay bánh xe chánh pháp.

- Thời thứ ba: Khắp vì những người phát tâm hướng về tất cả thừa, y theo tất cả pháp đều không tự tánh, cho đến không có tánh của tự tánh để nói lên việc xoay bánh xe chánh pháp.

Giải thích rằng: Theo văn kinh này lúc đầu chỉ nhiếp Thanh văn, kế chỉ nhiếp Bồ-tát. Vì nhiếp căn cơ cạn hẹp nên gọi là phi liễu nghĩa, sau cùng nhiếp đủ cả Tiểu thừa và Đại thừa. Cho nên nói: Vì người phát tâm hướng về tất cả thừa. Lại trước chỉ nói giáo lý Tiểu thừa, kế chỉ nói Đại thừa. Hai ngôn giáo này đều thiếu sót lẫn nhau nên gọi là phi liễu nghĩa. Sau cùng nói đủ hai giáo để nhiếp hai căn cơ, đây là giáo đầy đủ nên gọi là Liễu nghĩa. Không phải lý có sâu cạn. Lại theo văn này cũng không thể nhất định xếp vào pháp Bát-nhã, v.v... là thời giáo thứ hai.

Kinh Đại Phẩm nói: Nếu người muốn đắc quả Tu-đà-hoàn thì nên học Bát-nhã ba-la-mật. Cho đến muốn đắc quả A-la-hán và vô thượng Bồ-đề đều phải học Bát-nhã ba-la-mật. Nên biết các kinh như kinh Bát-nhã v.v... cũng nhiếp đủ cả Đại thừa và Tiểu thừa, cũng là nói cho hạng người phát tâm hướng về tất cả thừa.

Luận Trí Độ cũng nói: Trong Ma-ha-diễn này nhiếp đủ hai chúng Thanh văn và Bồ-tát.

Giải thích rằng: Đã đủ hai đế nhiếp cả hai căn cơ thì đâu được xếp vào giáo thứ hai: cho nên nếu xếp vào Bát-nhã thì trái với lời dẫn này. Nếu nhất định chấp đắm sau thì trái với văn kinh Lực Sĩ. Cho nên chỉ y theo nhiếp cơ có rộng hẹp, ngôn giáo có đủ thiếu, Xếp ba giáo này có liễu nghĩa, bất liễu nghĩa, lý giáo thì không.

Y theo nhiếp cơ nhập pháp, hiển lý tăng thêm sự mầu nhiệm là điều ngài Trí Quang thừa nhận lập ra: Là trước nói tâm cảnh đều có, không trái với tánh không.

Kế là nói cảnh không tâm có, đã nói tánh không của một phương. Sau nói tâm cảnh đều không, bình đẳng đều làm sáng tỏ mới là liễu nghĩa. Lại đối với duyên sinh, trước nói thật có, kế nói tợ có, sau mới nói không, văn này đều, là nhập pháp có thứ lớp. Làm sáng tỏ lý có tăng thêm mầu nhiệm, để nói lên nghĩa liễu và bất liễu của ba giáo, Nếu chấp nhất định trước sau xét văn kinh một cách nhất định thì cũng có trái nghịch, theo đó rất dễ hiểu.

Lại Pháp sư Giới Hiền y theo sự sắp xếp, giáo pháp thì giáo đầy đủ là liễu nghĩa, pháp sư Trí Quang y theo lý để xếp cho lý huyền diệu là liễu nghĩa. Cho nên hai thuyết này chỗ Y theo đều khác nhau, phạm vi rõ ràng, hơn kém, sâu cạn, ở đây có thể thấy.

IV- CÁC CĂN CƠ ĐƯỢC GIÁO BAO TRÙM :

Trong Đại thừa có chia làm hai giáo. Nếu theo Đại thừa thỉ giáo thì tất cả chúng sinh có năm tánh khác nhau. Trong đó chỉ là chủng tánh Bồ-tát và tánh bất định thì thuộc phạm vi này; Còn lại không phải bao gồm luôn thì không trái. Vì luận này Y theo đồng các Bát nhã, lợi ích cả Nhị thừa và trời, người. Nếu y theo Chung giáo của Đại thừa thì tất cả chúng sinh đều có việc làm này. Nói gần thì năm tánh có khác nhau, nói xa thì đều sẽ đắc Bồ-đề. Vì tất cả chúng sinh đều có tâm đều có Phật Tánh. Trong luận Phật tánh y theo người chê bai Đại thừa thì trong vô lượng thời gian không thể phát tâm gọi là không có Phật tánh, không thể nói rốt ráo không có tánh thanh tịnh, vì đều đắc vô thượng Bồ-đề. Theo Luận Bảo Tánh , kinh Vô Thượng Y v.v... thì nếu làm cho Nhị thừa sau khi nhập vào vắng lặng rồi, thọ thân biến dịch, được Phật giáo hóa, hướng đến Đại Bồ-đề. Cho nên nương vào thỉ giáo trước, y theo năm tánh không đồng mà nói ba thừa khác nhau. Y vào chung giáo này, thì chúng sinh đều có Phật tánh đều sẽ thành Phật, cho nên y theo thuyết này nói chỉ có Nhất thừa. Ý của luận này y theo chung cả hai thuyết trước, căn cứ theo đó rất dễ hiểu.

V. NÓI VỀ GIÁO THỂ NĂNG THUYÊN:

Dùng danh, cú, văn và thanh sở y làm tự tánh, hoặc nói năm pháp làm tánh. Năm pháp là: 1/ Danh; 2/ Cú; 3/ Xướng; 4/ Chữ; 5/ Tiếng.

Nhưng nói chung về thể này thì có bốn lớp:

1. Y theo sự: Đủ hai pháp giả thật như ở trên nói.

2. Y theo thật: Nương giả để về thật, chỉ dùng tiếng làm tánh.

3. Y theo tợ: Lấy tợ tiếng sở hiện của Duy thức làm tánh.

4. Y theo tánh: Tiếng này v.v.. là không vô tánh, không danh, không tiếng, chẳng phải không danh chẳng phải không tiếng là tự tánh đó là tánh lìa tánh.

VI. TÔNG THÚ SỞ THUYÊN:

Cái mà lời nói biểu hiện gọi là tông, chỗ quy về của tông gọi là thú, là dùng mười hai môn bác bỏ chấp làm tông, hiển lý thành hành nhập pháp làm thú. Nghĩa là bỏ Nhị thừa đều khiến nhập Đại thừa, chính là ý này, nói chung tuy như vậy, trong đó phân biệt lược thành bốn môn:

1. Nói rộng cách thức lập ra.

2. Loại bỏ điều bị bác bỏ trong đây.

3. Trình bày chung ý nghĩa của ba luận.

4. Giải thích các dị thuyết khác nhau.

1) Nói rộng cách thức lập ra và bác bỏ của kinh luận: Đại cương Phật pháp có hai thứ:

- Vì bậc Thượng phẩm căn cơ thuần thục mà nói thẳng giáo nghĩa, không lập ra không bác bỏ.

- Vì căn cơ trung hạ lẫn lộn mà phương tiện hiển bày, có lập ra có bác bỏ. Lúc Phật còn tại thế thường nói nghĩa đầu, nói cả nghĩa sau. Như trong các kinh có nói.

Sau khi Phật diệt độ, rồi thì thường nói nghĩa sau, nói cả nghĩa đầu, như trong các luận nói.

Y theo có lập ra có bác bỏ này lược dùng ba câu để làm rõ phạm vi của lập ra và bác bỏ. Có ba là nói về bác bỏ nói về lập ra và nói cả hai vô ngại.

A. Nói về bác bỏ: Đức Phật vì đại từ bi mà dùng các ngôn luận để bác bỏ trừ các kiến chấp, mục đích trừ bỏ bệnh ấy, lời nói không có tiêu chuẩn nhất định nay y theo tướng có năm ý:

- Phá hiềm chê: Như Phật bác bỏ trường trảo Phạm Chí rằng: nếu ông tất cả không thọ không chấp nhận tất cả thì có thọ bất thọ này hay

không? Như thế đã là căn cơ thuần thục cho nên hổ thẹn đắc quả.

- Phá tùy nghi: Như Phật thấy căn cơ thích hợp của chúng sinh kia, hoặc dùng thế này mà được nhập pháp, thì sẽ bác bỏ chấp cho họ, giúp họ ngộ đạo, chưa hẳn phải đủ các lượng lý để ví dụ đây là hàng thượng căn ít sinh ở trước, đợi Phật dùng nhiều lời mới tin phục, như bác bỏ ngoại đạo Tiên-ni v.v....

Hai loại trên đây là bác bỏ ngoại đạo. Nếu y theo bác bỏ Nhị thừa như trong kinh Pháp Hoa nói: Niết-bàn mà các thầy chứng đắc chẳng phải chân thật diệt độ, đây là bác bỏ. Như bác bỏ ba thừa quy về nhất thừa cũng y theo đây.

- Phá tùy chấp: Như ba bộ luận do ngài Long Thọ, Thánh Thiên v.v... soạn để đối trị ngoại đạo kia và Tiểu thừa, v.v..., tùy theo sự chấp đắm của họ, dùng các thứ lý để ví dụ, để bác bỏ kiến chấp mục đích là làm cho tâm chấp đắm không có chỗ nương gá, thuận nhập chân không là thành lợi ích, đâu hẳn phải đủ ba chi, năm phần đạo lý tỷ lượng. Vì căn cơ nên dễ thọ nhập, không nhờ vào thế.

- Phá nêu lượng: Như luận phương tiện tâm và luận hồi tránh do Long Thọ soạn, luận Như Thật do Ngài Thế Thân soạn, đều lược nêu nhân minh của thế gian.

Ba chi, năm phần tỷ lượng đạo lý, so lường, bác bỏ chấp, mục đích là hiển bày chánh pháp mà cũng không còn pháp tỷ lượng này, cho nên phần sau của luận tự bác bỏ điều đó. Đây là gốc của việc làm, hơi kém hơn trước, cho nên dụng công nhiều.

- Phá định lượng: Như ngài Trần-Na soạn luận nhân minh v.v... Luận Bát-nhã Đăng và luận Chưởng Trân do Thanh Biện soạn v.v... cũng y vào quyết chọn tông, nhân, dụ để định lượng đạo lý, nêu ra lỗi của tông khác mà không trái lỗi mới có thể được là chân năng bác bỏ này. Nếu đối với tông nhân dụ không khéo đưa ra lỗi thì gọi là tợ năng bác bỏ thì không thành bác bỏ.

Gốc đối trị này là thấp kém nhất, kiến chấp sâu nặng, rất khó thọ nhập, dùng nhiều lý Nhân Minh trong năm minh của thế gian để ví dụ, so sánh chỗ sai mới tin phục. Nếu đến địa vị này mà vẫn không tin phục thì kẻ ấy thật ngu dốt không thể nói được, lại không đến môn thứ sáu.

B. Trong lập nghĩa nói pháp vốn lìa lời nói, cơ duyên ít ngộ, nên bậc Thánh khéo dẫn dắt cốt làm cho họ được lợi ích, dẫn đến tùy duyên lập nghĩa, thế biến đổi nhiều mối, nói tóm lược cũng có năm ý:

- Ứng cơ lập: Như trong kinh Niết-bàn ghi: "Ngoại đạo thấy Phật thân màu vàng v.v... liền nói: Cù-đàm tuy tướng tốt, nhưng chỉ nói không

suông, đây là chấp kiến. Phật bảo rằng: Ta chẳng nói không, vì tất cả chúng sinh đều có Phật tánh, có thường, lạc, ngã, tịnh, nghe rồi nhập pháp, sau đó ngộ dấu vết của đạo, mà thật trong văn Phật tánh gọi là đệ nhất nghĩa không. Như thế v.v... trong kinh Lăng-già vì hạng người sợ "không" mà nói Như lai tạng, có ba mươi hai tướng, v.v..., ý của văn cũng giống, như trong kinh có nói đầy đủ .

- Bỏ bác bỏ lập: Ngài Long Thọ đối với ba luận v.v... tùy theo chỗ mà bác bỏ, chấp cho họ, làm cho tâm không có chỗ nương, chân không liền hiển bày đây chính là lập, tức không lập là lập.

- Tùy thời lập: Như Bồ-tát Thánh Thiên trong một thời, có ngoại đạo luận nghị bèn lập hai uẩn vì đối trị với người làm chứng nghĩa như người hai vai có gánh nặng, nghĩa đã cực thành. Về sau, ở trong đại chúng bèn lập năm uẩn, đều đó vốn là ngoại đạo hỏi, nếu vậy tại sao trước lập hai uẩn?

Đáp: Trước vì đối trị người gánh vác, lại là người vô trí, nay đối với người có trí mới nói đầy đủ như thế.

- Lập phiên tà: Như Bồ-tát Thánh Thiên đối với ngoại đạo tám phương mà lập nghĩa Tam bảo. Nếu có người bị khuất phục thì cúi đầu cảm tạ, các địch tuy tấn công mà nghĩa lý không thua thì làm cho ngoại đạo kính tin và trở về nhập pháp. Các sở lập này chưa hẳn có ba chi năm phần, tỷ lượng đạo lý. Nhưng dùng cách nói khéo léo tùy thời giảng nói làm cho nghĩa chắc chắn, khiến họ tin phục, cũng nói không sở tại.

- Lập định lượng: Muốn nương vào Nhân Minh của thế gian đối với tông, nhân, dụ không có các lỗi, nghĩa lý đều thành tựu gọi là năng lập chân thật. Nếu đối với tông nhân dụ có lỗi gọi là tợ năng lập thì lập không thành. Lại như dùng tám thứ đạo lý tỷ lượng chứng minh kinh Đại thừa thật là lời Phật. Như thế nên biết như ở trên nói các nghĩa lập ra bác bỏ v.v... đều là phương tiện cốt yếu làm cho đối phương quy phục sinh tín tâm, chưa hẳn có được yếu chỉ sâu xa của Phật pháp. Lại như chân như không đồng pháp dụ cho nên không được lập, chẳng được chân như là phi pháp? Nên biết phải lìa tranh luận lập ra bác bỏnày mới thuận với nghĩa rốt ráo chân thật.

C. Thứ ba là lập ra bác bỏ vô ngại: vì tình chấp không đúng lý, đương thể tức không, dẫn đến không có cái bác bỏ của bác bỏ. Phá tức là không bác bỏ , nếu chấp có bác bỏ thì trở lại đồng với sở bác bỏ , cho nên không phải bác bỏ. Nay đã không phải sở bác bỏ cho nên dùng bác bỏ không bác bỏ làm bác bỏ thì năng sở đều dứt, tâm không có chỗ

nương gá, ấy là bác bỏ rốt ráo, lấy ý suy nghĩ chớ mê đắm lời nói. Lại vì pháp đã siêu việt thường tình thì dễ gì lập được.

I. Y theo tình mà giả lập, lập tức không lập, nếu rõ được lập này thì không lập, không có lập của lập là cái lập rốt ráo. Nếu nói chấp lập thì là cái chấp của thường tình. Vì không phải sở lập, thì không có lập. Cho nên trong phàm tình cũng không có lập, vì không phải pháp, ngoài phàm tình cũng không lập vì không có duyên đối đãi, chỉ có thể hội được phàm tình mà nhập pháp, lập tức không lập không lập tức là lập. Chấp vào ý cho rằng điều đó có thể thấy cho nên lập ra bác bỏ lăng xăng, không hề có nói. Hàng phục căn cơ để nhập pháp, đâu từng đối địch. Lại vì muốn cho kẻ phàm tình đều khế lý cho nên bác bỏ chẳng có bất lập, lập pháp đều trừ bỏ phàm tình, cho nên lập chẳng có bất bác bỏ. Cho nên bác bỏ tức là lập, vì vậy không bác bỏ, lập tức bác bỏ , cho nên không lập, không lập không bác bỏ, không bác bỏ lập ra bác bỏ cho nên lập bác bỏ, một mà thường hai, hai mà thường một, có chẳng ngại không, không chẳng ngại có, đó gọi là đại ý của lập ra bác bỏ vô ngại.

II. Thứ hai xác định về điều bị bác bỏ: Có Sư nói: Tông của Ba luận này chỉ bác bỏTiểu thừa và ngoại đạo v.v... về biến kế sở chấp, thật ngã, thật pháp. Không bác bỏ tánh y tha khởi của Đại thừa. Vì huyễn có nên không có lỗi. Nếu đây cũng bác bỏ thì thuộc về đoạn diệt ác thủ không, không phải chánh pháp. Có chỗ nói ba luận tất cả đều bác bỏ, giả sử kinh Đại thừa Lăng-già v.v... luận về y tha sở lập trong đó cũng bác bỏ, do các duyên sinh cho nên chẳng phải bất không. Như đây không bác bỏ vì cái thấy không mất, vì lý không cùng tận.

Hỏi: Hai thuyết như thế có hòa hợp không?

Đáp: Có sư nói không thể hòa hợp, cũng không nên miễn cưỡng hòa hợp. Điều này là trong Đại thừa các bộ khác nhau, cho nên đưa đến trái nhau tranh cãi. Như các vị La hán trong Tiểu thừa v.v... không thông hiểu dị bộ , dị bộ của Bồ-tát nên biết cũng như vậy. Cho nên không đáng ngạc nhiên. Do Phật pháp rất sâu xa, điều có sự tranh cãi khác nhau, mỗi bên đều có giáo lý, thì nghĩa tự cực thành cho nên không thể hòa hợp. Nay lại giải thích không có điều nào không thể hòa hợp, vì lý tự thông. Vì sao? Nếu không bác bỏ y tha huyễn có để đưa đến bất hữu, vì biến kế chấp kia không hết hẳn. Vì cái huyễn có này là bất hữu mà hữu. Nếu không chấp nhận bất hữu thì có chấp thủ. Cho nên bác bỏ chấp là muốn làm cho dứt hết, ắt đưa đến mé huyễn có bất hữu. Cốt yếu bác bỏ huyễn có làm cho dứt hẳn mới đạt đến chỗ không có sở chấp. Cho nên nghĩa của hai thuyết không trái nhau. Lại người Tiểu thừa kia là bán tự

giáo, nghĩa lý không cùng tận, dễ có tranh cãi. Đại thừa thì mãn giáo, lý của nghĩa tròn đủ, há cũng đồng với Tiểu thừa mà có phân bộ. Lại các La-hán không được các pháp là pháp giới, nhất vị tương ưng pháp chấp, khởi kiến chấp soạn luận cho nên trái nhau. Như Bồ-tát nhập địa thông đạt thật tướng Trung đạo của các pháp, há cũng đồng với Tiểu thừa kiến chấp trái nhau ư: Cho nên các đại Luận chủ như Long Mãnh, Vô trước không trái nhau, đây là do chứng đắc.

III. Thứ ba trình bày chung ý của tông: Nói chung ba luận đều dùng hai đế Trung đạo làm tông thú. Nay giải thích nghĩa này lược làm ba môn:

- Chỉ bày nghĩa lý.
- Y theo thành quán.
- Hiển bày đức dụng.

Trong môn đầu lại có ba nghĩa:

* Y theo tánh y tha khởi nói về hai đế Trung đạo.
* Y theo hai tánh còn lại.
* Y theo chung ba tánh.

Nghĩa đầu cho rằng các pháp sinh khởi đều từ duyên, vì từ duyên có nên chắc chắn không có tự tánh. Do không có tự tánh cho nên từ duyên. Duyên có tánh không lại chẳng có hai pháp nhưng y từ duyên thì có muôn sự khác nhau ấy gọi là tục đế.

Y theo một vị vô tánh gọi là Chân đế. Bởi thế đối với một duyên khởi, hai lý không lẫn lộn gọi là Hai đế. Duyên khởi không hai, lìa cả hai bên gọi là Trung đạo, nói chung như thế. Nếu lại giải thích riêng thì lược có ba môn:

- Y theo khai hợp.
- Y theo một khác.
- Y theo có không.

1/ Phần Y theo khai hợp là trước khai sau hợp.

Khai: Đối với một duyên khởi chia ra hai nghĩa:

- Nghĩa duyên khởi huyễn có.
- Nghĩa vô tánh chân không.

Phần duyên khởi huyễn có cũng có hai nghĩa:

- Nghĩa phi hữu: Nêu lên thể hoàn toàn là không, vì không thật có.

- Nghĩa phi bất hữu: Vì không đợi hoại diệt tướng khác nhau kia. Kinh Đại Phẩm nói: Các pháp không thệt có mà có như thế, cho nên phi hữu phi bất hữu gọi là huyễn có.

Trong chân không cũng có hai nghĩa:

- Nghĩa phi không: Là vì không vô không tướng.

- Nghĩa phi bất không: Tất cả tướng khác đều không phải bất tận, cho nên phi không phi bất không gọi là chân không.

Kinh nói: Không bất không chẳng thật có nên gọi là chân không.

Trung luận nói: Bác bỏp vô tánh cũng không, vì tất cả pháp là không.

Hợp: Điều này có năm lớp.

1. Nghĩa là kia phi hữu: chính là không có thị phi, lấy cái không hai này làm huyễn có. Cho nên luận Trang Nghiêm nói: vô thể phi vô thể, chẳng phải vô thể tức thể, thể của vô thể không hai cho nên nói là huyễn. Ý văn này lấy vô thể làm thể của huyễn, cho nên nói không hai. Do cái không hai này không rơi vào một bên nên gọi là Trung đạo, đây là Trung đạo của tục đế.

2. Phi không trong chân đế chính là phi bất không, lấy cái không hai này làm chân không, lìa cả hai bên, nên gọi là Trung đạo, đây là Trung đạo Chân đế.

3. Phi hữu trong huyễn: Là cái nghĩa phi bất không trong chân phi bất hữu trong huyễn, chính là nghĩa phi không trong chân vì đồng không hai. Do không hai này cùng với không hai trước lại chẳng phải hai, cho nên hai đế đều dung thông, không rơi vào một bên gọi là Trung đạo. Đây là hai đế Trung đạo.

4. Phi hữu trong huyễn và phi không trong chân:

Vì dung thông cả hai nên gọi là Trung đạo, đây là Trung đạo phi hữu phi không.

Kinh nói rằng: "Phi hữu phi vô gọi là Trung đạo".

5. Phi bất hữu trong huyễn chính là phi bất không: Trong Châu đây là Trung đạo phi phi hữu phi phi vô, là trung trong dứt bặt trung, cho nên hai đế dung thông là một bên trong khéo dứt bặt là ý này.

2/ Y theo môn một khác: Có bốn cú là nghĩa một mà không khác. Vì không phải duyên sinh, nên có tự tánh, đó là duyên hữu nói lên không tự có. Không tự có chính là vô tánh. Lại không tự tánh là nói chẳng tự có, chẳng tự có chính là duyên có.

Cho nên kinh nói: "Sắc tức là không, không tức là sắc". Luận nói: Trí chướng rất mờ tối, nghĩa là chấp chân tục khác nhau, là ý ở đây, cũng không được cho là tánh không nên không chấp nhận duyên sinh, vì không có duyên sinh nên không có bất lập.

Luận nói: Bác bỏp hữu vi là không, vì từ duyên sinh. Lại đây là

chân không, chẳng phải đoạn không. Nếu đối đãi diệt duyên sinh mới gọi là không chính là ác thủ không trong tình chấp.

Lại cũng không được chấp nhận duyên có, trái với chân không. Nếu bất không thì chẳng phải duyên có. Nếu tự có thì chẳng có duyên sinh. Lại không chẳng khác hữu mới là chân không; hữu chẳng khác không mới là huyễn có, cho nên hai mà không hai này là không khác nhau. Kinh nói: Sắc sắc không là hai, sắc tức là không chẳng phải sắc diệt không mà tánh sắc tự không. Nếu người thông đạt điều đó tức là nhập vào pháp môn bất nhị. Lại Đại Phẩm nói: Chẳng phải vì không sắc nên gọi là sắc không, chỉ vì sắc tức là không, không tức là sắc. Lại kinh Đại Bát-nhã phẩm ba trăm tám mươi chín chép: Thiện Hiện (Tu-bồ-đề) vì nhân duyên không khác với bản tánh không, bản tánh không không khác nhân duyên; nhân duyên tức là bản tánh không, bản tánh không tức là nhân duyên. Lại nói: Thiện Hiện vì các pháp từ duyên sinh nên chẳng khác với bản tánh không bản tánh không không khác với các pháp từ duyên sinh. các pháp từ duyên sinh tức là bản tánh không, bản tánh không tức là các pháp từ duyên sinh. Văn như thế nói về môn không khác này.

Hỏi: Nếu vậy đáng lẽ phải hoại hai đế vì nhân quả tức không, mất huyễn có, hoại tục đế. Không tức nhân quả, mất chân không, hoại chân đế.

Đáp: Do không khác mà Hai đế được tồn tại. Nếu không như vậy thì mất hai đế. Vì sao? Vì nhân quả khác không, không phải pháp huyễn, mất tục đế. Không khác với chẳng phải chân không, mất chân đế, cho nên hai đế được tồn tại. Do không khác, không khác chính là Trung đạo bình đẳng. Cho nên vì do Trung đạo mà có hai đế. Chính là hai đế Trung đạo.

Môn hai không phải một, vì pháp duyên khởi này do tánh không nên làm cho huyễn có kia cũng không có được. Cho nên tất cả chỉ là chân không.

Kinh nói: Các pháp rốt ráo không, không có mảy may tướng, cái chẳng không có phân biệt, đồng như hư không.

Lại kinh nói: Tất cả pháp không như kiếp thiêu tận v.v...

Đại Bát-nhã nói: Vì sắc v.v... là không, trong không chẳng có sắc, những loại như thế y vào huyễn có kia là môn hi hữu và y vào chân không mà chẳng có môn bất không. Nói chân không kia hủy hoại vĩnh viễn cái huyễn có, bởi thế làm cho tướng tục dứt hẳn mà trở thành chân đế. Lại pháp duyên khởi này do tướng huyễn có làm cho chân không kia

cũng thành bất không, chỉ là duyên khởi huyễn có khác nhau. Cho nên kinh Lăng-già nói: không ngại diệt rồi lại sinh, nhân duyên sinh khởi tương tục v.v.... Lại trong Nhiếp luận Du-già v.v... nói pháp y tha khởi vĩnh viễn không bao giờ là không. Như thế đều y theo môn chân không phi không và y vào môn huyễn hữu phi bất hữu. Nói duyên kia có thì chẳng bao giờ là không, vì vĩnh viễn chẳng phải không mới là tục đế. Như thế hai đế rất hình đoạt nhau, mới thành bản tánh như kinh Anh Lạc nói: Vì thế đế có cho nên bất không, vì chân đế không cho nên bất hữu, như thế đều nương vào môn không phải một mà nói.

Hỏi: Nếu theo môn trước vì dùng chân không diệt huyễn có làm cho không có, đây chính là đoạn diệt tục đế, vì hoại nghiệp quả cho nên ác thủ không. Lại tánh không này đã do huyễn có, nếu làm cho huyễn có cũng không có vì huyễn có là không thì y vào đâu để lập tông tánh không kia ? cho nên cũng mất nghĩa tự chân không. Lại trong môn chẳng khác ở trước nói rõ không hoại huyễn có. Môn này lại hoại, há bất nhị nói tự trái nhau? Lại nếu căn cứ vào nghĩa sau, dùng có để đoạt không làm cho không chẳng phải không, thì đây thật có chẳng phải huyễn có. Vì trái với chân không chính là chấp có của phàm tình. Lại duyên này có đã từ tánh không. Nếu tánh không này cũng không thì duyên có cũng hoại, mất đi nghĩa duyên có. Lại trong môn chẳng khác ở trước nói không làm tổn hại chân không, mà môn này lại làm tổn hại há không trái nhau ư?

Đáp: Giải thích các lời gạn hỏi này nói chân tục, không có và đoạt còn hoại. Có hai môn bốn trường hợp là:

1/ Chỉ chân không có bốn nghĩa:

a. Do không này nên không hoại duyên có. Vì nếu tánh lo có thì không phải từ duyên.

b. Do không này cho nên hoại hết duyên có, vì không này chắc chắn hoại duyên có. Nếu cái có không tận thì chẳng phải chân không.

c. Do không này cho nên cũng hoại chân không. Vì tánh không này đã do duyên có. Vì duyên có này tồn tại thì không có chân không, vì không có chân không, chính là do chân không.

d. Do không này cho nên không hoại chân không, vì hoại duyên có, nên dứt hết tướng không kia mới là chân không.

2/ Chỉ huyền có cũng có bốn nghĩa:

a. Do duyên có cho nên chẳng hoại tánh không, vì từ duyên có, chắc chắn là tánh không, vì nhất định vô tánh.

b. Do duyên có nên chắc chắn trái với tánh không, vì duyên có thì

chẳng không.

c. Do duyên có cho nên hoại duyên có, vì cái có từ duyên thì nhất định là tánh không. Vì tánh không hiển hiện nên chắc chắn hoại duyên có. Hoại duyên có là do duyên có.

d. Do duyên có nên không hoại duyên có, vì cái có từ duyên nhất định hoại tận cái không. Có mới là duyên có vì chẳng phải không. Duyên có tánh không như thế hoặc đoạt nhau hoàn toàn dứt hết, hoặc tướng hòan toàn còn, hoặc tự hoại tự còn, không có chướng ngại cho nên nếu y theo tướng mà định môn thì không hoại không của cái có và không hoại có của cái không, vì lý không xen lẫn nên chẳng phải một môn.

Nếu y theo tướng mà đoạt môn thì hoại không của cái có và dứt hết cái có của không là đoạt hoàn toàn, cho nên không phải một.

Nếu Y theo các môn tự tồn tại thì không phải tướng cho nên chẳng phải một.

Nếu Y theo tự hoại thì không có một để một, cho nên chẳng phải một. Vì còn hoại vô ngại, hai lý không xen lẫn, không rơi vào một bên, không mất Trung đạo ấy gọi là Nhị đế Trung đạo.

3/ Chẳng phải một này và chẳng phải khác ở trước không có khác vì duyên khởi không hai nghĩa là hoại không của cái có tức là dứt hết cái có của cái không. Không, hữu như thế không có chướng ngại rất là trái nhau lại rất thuận nhau. Cho nên đoạt nhau, cho nhau lại không và có là hai. Duyên khởi dung thông, vì nghĩa lý vô ngại. do chẳng phải một tức chẳng phải khác cho nên tức nhị đế tức Trung đạo. Do chẳng khác tức chẳng phải một, cho nên Trung đạo là Nhị đế.

4/ Chẳng phải một này và chẳng khác cũng chẳng phải một. Bởi thế là chẳng khác của chẳng phải một và chẳng phải một của tức chẳng khác, nghĩa không xen lẫn mà chẳng phải một; nghĩa là hai trong chẳng khác, không phải trong cái khác hai. Tuy nghĩa dung thông vì lý không xen lẫn, chẳng phải giữa, chẳng phải hai, đầy đủ cả giữa và hai ấy là bên trong không chướng ngại, suy nghĩ điều ấy rất dễ hiểu.

3/ Y theo hữu vô có hai môn:

a. Y theo bên ngoài.

b. Y theo bên trong.

1. Y theo bên ngoài có hai ý: a/ chung; b/ riêng.

Chung: Là đối với một duyên khởi dung thành bốn trường hợp không rơi vào một bên, nghĩa là:

1- Chẳng ngại cái có của không, tuy đoạn tận cái không chỉ có, mà không rơi vào bên có.

2- Không ngại không của có, tuy dứt tận có chỉ còn không mà không rơi vào bên không.

3- Không và có chẳng khác, tuy trái nhau nhưng đều nói không rơi vào hai bên.

4- Không và có rất trái nhau, tuy không hai đều mất nhưng đều chẳng phải không rơi vào một bên. Cho nên bốn trường hợp rõ ràng mà không rơi vào bốn trường hợp. Lại cũng có thể được y vào nghĩa môn trên bốn trường hợp đều được nói một bên cho nên hoặc không phải ở giữa, không phải một bên, đầy đủ ở giữa và một bên rất dễ hiểu.

Riêng: Hoặc cho huyễn hữu là có vô tánh là không, hoặc vô tánh là có vì lý thật, huyễn có là không vì không thật. Cả hai dung thông đều mất, đều không rơi vào một bên, ấy gọi là Trung đạo hữu vô.

Kinh Niết-bàn nói: Vừa có vừa không gọi là Trung đạo, đồng thời y theo ở trên mà suy nghĩ.

2. Y theo bên trong: Cũng có hai ý: chung; riêng.

Chung:

Hỏi: Y tha là không có chăng?

Đáp: Không, vì không có tự tánh.

Hỏi: Là không phải chăng?

Đáp: Không, vì không hoại tướng duyên.

Hỏi: Vừa có vừa không phải chăng?

Đáp: Không, vì không có hai pháp, vì không trái nhau.

Hỏi: Là phi hữu phi vô chăng?

Đáp: Không, vì đều lìa hữu vô, vì không đối đãi, vì không ngại hai nghĩa. Bởi thế do ba câu tánh trước lìa có lìa không, cho nên không đắm một bên. Do câu thứ tư lìa phi hữu phi vô cũng không dính mắc ở giữa. Như thế không rơi vào giữa, không rơi vào một bên mới là Trung đạo không chỗ nương tựa.

Riêng:

1- Y theo huyễn có.

Hỏi: Huyễn có là không có chăng?

Đáp: Không, vì huyễn có nhất định không có.

Hỏi: Là không phải chăng?

Đáp: Không, vì có đã không có không có thể không. Lại không ngại việc huyễn, vì không dứt trừ.

Hỏi: Là vừa có vừa không phải chăng?

Đáp: Không, vì hai nghĩa hình, đoạt đều không còn.

Hỏi: Là phi hữu phi vô chăng?

Đáp: Không, vì không có hữu vô không có đối đãi vì đủ hai nghĩa này là huyễn có.

Cho nên chỉ Y theo huyễn có, bốn trường hợp đều dứt, cũng không nương vào Trung đạo.

2- Y theo chân không.

Hỏi: Chân không là không phải chăng?

Đáp: Không, vì chân không này chẳng phải đoạn không.

Hỏi: Là không có chăng?

Đáp: Không, vì tướng đều dứt hết.

Hỏi: Là đều không có chăng?

Đáp: Không, vì không có hai pháp, vì không trái nhau.

Hỏi: Vì đều là không phải chăng?

Đáp: Không, vì dứt bặt đối đãi, vì có nghĩa thật cho nên chân không cũng dứt bốn trường hợp, vì hiển đủ Trung đạo.

Ở trên đều y theo chung về tánh y tha khởi nói rõ Trung đạo Nhị đế xong rồi.

Nay y theo hai tánh còn lại gồm hai ý: riêng, và chung.

Trong phần riêng:

1- Y theo biến kế sở chấp có hai nghĩa. Luận Du-già nói: "Biến kế sở chấp là tình có lý không". Trong đây y theo vọng tình cho là có như hoa đốm trong hư không, đối với người nhặm mắt, sở chấp của phàm ngu là tục.

Y theo lý thì thật không như hoa đốm trong hư không đối với người mắt sáng, cái biết của bậc Thánh trí là chân. Đây không kia có, giao thoa vô ngại, dung thành một tánh. Cho nên trong Bách luận nói: Giống như một quả nại nó nhỏ hơn trái dưa mà lớn hơn trái táo, lớn nhỏ vô ngại gọi là quả nại, nên biết trong đây có không cũng thế, như thế không hai gọi là Trung đạo, cho nên luận nói: Không hai có cái không này, hai này là Trung đạo. Luận tự giải thích rằng: Không hai là không có năng thủ, mà có sở thủ. Có cái không này là có năng thủ mà không có sở thủ, đây có kia không, không hai là Trung đạo, Trung đạo này có cái không này. Chỉ vì không có cái có kia. Đây là tình lý đối nhau mà nói. Nếu chỉ ướcvề tình thì tất cả đều là tình là luống dối. Nếu chỉ y theo lý thì tất cả hữu vô v.v... đều không có gì, không có gì cũng không có, tất cả đều dứt, cũng không có ở giữa không có một bên.

2- Y theo viên thành thật: Điều này có ba lớp:

a. Y theo lời y theo giải thích cũng được là tục, lìa lời nói, xả bỏ giải thích chẳng phải an lập, ấy mới là chân, đều dung thông vô ngại

cho là Trung đạo.

b. Vì Y theo dứt các tướng là nghĩa không, vì y theo chân đức thật thì là nghĩa bấti không, cái không bất không này chẳng hai là Trung đạo. Như trong kinh nói không bất không là Như lai tạng.

c. Y theo chân như này đương thể vô ngại thì không có gì là không, thì chân thể này vì không hoại nên gọi là bất không. Cái không bất không này không hai nên là Trung đạo.

Thứ hai nói chung cũng có hai ý:

1) Y theo mê chân khởi vọng là tục, hội vọng quy về thật là chân, chân vọng điều dung thông xen nhau vô ngại, ấy là Trung đạo. Chân này bao gồm cả ngọn vọng, vọng bao gồm nguồn chân, chân tục dung thông, ấy là Trung đạo.

2) Nhiếp chân từ vọng thì tục có, chân không có, nhiếp vọng từ chân thì tục có chân không có. Chân tục, hữu vô vô ngại, ấy là Trung đạo. Thứ ba y theo chung ba tánh mà nói là trước khai sau hợp Khai. Sở chấp có hai nghĩa: đó là tình có lý không. Y tha khởi cũng có hai nghĩa đó là huyễn hữu tánh không, viên thành cũng có hai nghĩa: đó là thể có, tướng không.

Hợp: Sở chấp tình có, y tha huyễn có, tướng viên thành là không. Như thế hữu vô không hai ấy là Trung đạo của tục đế. Lý Sở chấp là không tánh y tha là không, thể viên thành có, như thế hữu vô không hai ấy là Trung đạo Chân đế. Chân tục như thế hợp mà thường lìa, lìa mà thường hợp, lìa hợp vô ngại ấy là Trung đạo Nhị đế. Hai môn trên đây cũng có một có khác, ngăn ngoài v.v... đều có số câu, đều y theo môn đầu nên biết. Trên đã chỉ bày nghĩa lý xong rồi.

Thứ hai: Y theo thành quán: Bác bỏp chân không này bình đẳng Hai đế, Chư Phật ba đời đồng nương. Tất cả Bồ-tát lìa đây thì không có đường. Bởi thể người muốn cầu xuất ly đối với Đại thừa chân thật thì đối với cái không sâu xa này thiên về công làm ý, quán sát đã lâu mới có thể soi rõ lý hàng phục được mê hoặc. Nay nói lược về quán chân không này, có ba môn:

1. Biết bệnh, đây lại có hai:

a/ Thô: Đó là có tu hành vì cầu danh cầu lợi dưỡng, xảo quyệt không chân thật, vì khiến người khác biết, và không hộ trì giới hạnh. Những loại như thế không thể nhập quán chân không này được.

b/ Tế: Dù có tâm chất trực hướng về lý, nhưng lỗi, không biết chấp đắm của tự tâm, cho nên vô tâm bỏ tình nhập lý, vì thế cũng không thể nhập vào pháp quán này, cho nên đối với căn bệnh thô tế ở trên

phải khéo biết, cầu xa lìa chúng.

2. Chọn cảnh: cũng có hai ý:

a. Cảnh nghịch: Nghe không cho là đoạn không, nghe có cho là thật có, đều như sở chấp của phàm tính, chẳng phải cảnh pháp.

b. Cảnh chân: Như trên đã nói pháp không, và có dung thông vô ngại, khó có thể gọi tên, cần phải chọn lực. Nếu không như vậy thì sẽ vào lưới ma.

3. Định trí: Cũng có hai ý.

a. Hiểu: Đối với chân không ở trước khéo phân tách chọn lựa không tương ưng với ba thứ không lọan, ý. Lại cũng hiểu biết cái hiểu này không đồng với thực hành. Nếu không như vậy thì đối với pháp này rơi vào cái hiểu bất sinh, cho là cái hiểu này lại là tâm hành chẳng phải chính lý, không gọi là hiểu.

b. Hành: Khi dùng tâm hành quán chánh lý, quyết định không giống như cái biết ở trước. Vì cái hiểu này không thể cùng tột. Hành tâm thuận pháp, vì mất tình niệm, nghĩa là đối với cảnh chân chẳng hiểu là không, chẳng hiểu là có, cũng không hiểu cả hai cũng không phải không hiểu cả hai. Trong một niệm tất cả tâm hiểu biết, động niệm đều dứt cũng không có cái hiểu biết về bất động, hiểu biết cũng dứt, mà cái dứt này cũng dứt đi, cảnh trí đều dung thông. Trong một niệm đây gọi là tình khai mở lý hiển bày, khó nói được, chỗ tột cùng nên biết, Long Thọ nói không ý là ở đây.

Thứ ba: Hiển đức dụng.

Trung Luận nói: Vì có nghĩa không nên tất cả pháp được thành. Lại nói vì tất cả pháp không thì có được Tam bảo, và đế, v.v...

Đại phẩm nói: Nếu tất cả pháp bất không thì không có đạo không có quả.

Lại nói: Nếu các pháp là có như đầu sợi lông thì Chư Phật không ra đời. Văn như thế đều nói vì có chân không mới có các pháp. Lại do quán chân không mới thành các hành. Cho nên các hành như mười độ v.v... đều do không mà thành. Các quả như Bồ-đề, v.v... đều do không mà lập. Cho nên từ chân không vô trụ này mà kiến lập các pháp. Lại làm cho các pháp được tương tức tướng nhập vào vô chướng vô ngại đều là đại dụng của môn này.

Thứ tư: Hiểu dị thuyết. Đối với Trung đạo có hai:

1. Nêu lên dị thuyết.

2. Hiểu không trái

1) Trong dị thuyết thì trong Đại thừa này đối với pháp duyên sinh

hai tông tranh cãi dữ dội, đó là Chấp có và chấp không.

Chấp có: Nói duyên sinh này chắc chắn bất không vì có sự sinh của nhân duyên. Giống như việc huyễn chẳng thể nói không. Nếu nói không thì đáng lẽ phải không có duyên sinh như sừng thỏ v.v... Như vậy thì lại đoạn diệt nhân quả, bác bỏ hoại hai đế. Vì nếu không có tâm, tâm sở thì làm sao dứt, làm sao chứng, làm sao tu làm sao có lợi ích. Cho nên luận Duy Thức nói: Nếu tất cả là không thì làm sao có trí tuệ để diệt trừ huyễn địch, tìm con của gái bất dục làm quân lữ.

Như vậy v.v..., nếu có chỗ nói duyên sinh không nên biết đây là y theo biến kế sở chấp. Vì nói pháp duyên sinh, ngã không hai ngầm ý nói không chẳng phải cho là pháp ấy nêu thể hoàn toàn không. Nếu là cái không này thì dứt chẳng chấp ác thủ không.

Kinh Thậm Vi Khả Úy chép: Thà khởi chấp có như núi Tu-di chứ không khởi chấp không như hạt cải.

Trung luận nói: (Nếu chấp không thì Chư Phật không hóa độ được. Chấp không như thế là lỗi lớn, biết rõ duyên sinh nhất định chẳng phải không.

Nhiếp Luận, Du-già, kinh Thâm Mật, v.v.... chắc chắn nói là có vì không thể trái.

Chấp không: Nói pháp duyên sinh này chắc chắn là không vì nó từ duyên sinh nên nhất định không có tự tánh giống như việc huyễn không thể nói là có. Nếu nói là có thì không từ duyên vì không từ duyên thì không phải pháp duyên khởi. Nếu có chỗ nói thể của pháp duyên sinh là có nên biết chỉ là giả nói theo thế tục, không thể cho thể thật ấy là bất không. Vì nếu có tự thể thì không từ duyên, vì không từ duyên thì không biết dứt phiền não để tu chứng cũng hoại hai đế.

Kinh Đại Phẩm nói: Nếu các pháp bất không thì không có đạo không có quả.

Trung luận nói: Nếu tất cả bất không thì không có Tam bảo Tứ Đế, thành tà kiến nguy hiểm.

Luận Trí Độ nói: Quán tất cả pháp từ nhân duyên sinh, từ nhân duyên sinh thì không có tự tánh, vì không có tự tánh nên rốt ráo đều không.

Lại nếu nói việc huyễn này bất không, nay lại hỏi như cái khăn huyễn xếp thành con thỏ, con thỏ này là ở trong cái khăn hay ở ngoài cái khăn, chính nơi cái khăn hay lìa cái khăn mà có là có da lông, hay có xương thịt. Đã đều không có tất cả thì y vào đâu mà chấp có. Nên biết con thỏ này không đợi diệt mà tự nó mất, vốn bất sinh mà luống hiện.

Cho nên phải là do tánh không mà có được Nhị đế. Lại ông lấy tông của ta làm chấp không lỗi này thuộc về ông. Vì sao? Vì nếu ông chấp có thì không nhờ vào duyên, không nhờ vào duyên thì đoạn diệt nhân quả, há chẳng phải là chấp không. Chấp ngang trái có pháp há chẳng phải chấp có. Hai chấp có không đều rơi vào tông của ông, làm sao không sinh sợ hãi. Lại ông chẳng hiểu cái không mà ta nói, lìa hữu thì không chấp chấp là chấp không rồi sinh sợ hãi, đây là ông tự chấp không, chẳng liên quan đến tông của ta. Lại ông sợ một cách ngang trái tự thấy mà chấp tình có lại thành cái thấy có; đều mất Phật pháp, thường lưu chuyển trong loài phàm tình điên đảo. Tuy nhuộm pháp y mà thường ở ngoài pháp, ấy là lỗi của ông, lại vì sao ông nói người có trí vì trừ các huyễn địch. Các kinh Đại thừa chỗ nào mà chẳng nói các pháp như huyễn hóa. Bồ-tát tu trí huyễn dứt các huyễn hoặc, thành huyễn hạnh, đắc huyễn quả v.v... Thánh giáo như thế há không trái hại? Sao không sinh sợ hãi. Lại ý ông cho là có dứt phiền não, có chứng Bồ-đề cho nên không phải như huyễn. Vì chẳng phải như huyễn cho nên không phải từ duyên sinh. vì không phải từ duyên sinh nên đâu có dứt phiền não, chứng Bồ-đề, cho nên lại thành đại tà kiến. Lại Bồ-tát Vô Trước thuận theo Trung luận là tiếp nối Bồ-tát Long Thọ, gọi là A-xà-lê. Điều sư nói giải thích các luận khác huống là hộ pháp mà hủy báng ư? Trong kinh nhập Lăng-già Phật thọ ký cho Long Thọ trụ Sơ hoan hỷ, bác bỏ được chấp hữu vô, không, vãng sinh về nước An Lạc". Đã là bác bỏ chấp có, không, đâu từng là không. Nếu nói Long Thọ là người chấp không thì trở thành chê bai. Đây là điều Phật đã ca ngợi, những người khác hủy báng là trái ngược, tranh chấp với Phật, chẳng phải dòng họ Thích.

2. Hiểu không trái:

Các pháp duyên khởi, chưa từng có, tự thể, chưa từng tổn hoại, vô thể không hoại, không hai vô ngại, là pháp duyên khởi. Cho nên Long Thọ v.v... tuy nói tận cái không của cái có mà không đợi diệt cái có. Đã không làm tổn cái có tức là không trái với cái không của cái có. Cho nên Long Thọ nói không. Lìa có lìa không là chân không. Ngài Vô Trước v.v... tuy nói tận cái có củacái không mà không tổn hoại chân không. Đã không tổn hoại cái không tức là không trái với cái có của cái không. Cho nên cũng lìa các huyễn có về hữu vô, sao trái nhau được ư?

Nên biết có hai thuyết toàn thể hợp nhau, trừ bỏ cái không trái, tuy đều thuật một nghĩa mà nêu cái thể tròn đủ cho nên không trái. Nếu không như vậy e rơi vào cái không vô. Ý cố gắng lập có, không đạt được cái có này là không có cái có của không khác. Cho nên không

chấp nhận cái không kia, lại mất đi cái tự có, mất đi cái tự có là: do chấp vào có. Lại nếu sợ rơi vào có sở đắc thì cố gắng lập không, không đạt được cái không này là không của không khác hữu. Cho nên không chấp nhận duyên có, lại mất chân không. Mất chân không là do chấp không cho nên nêu cái có mà thể hoàn toàn không.

Ngài Vô Trước v.v... nói: Nêu không mà thể hoàn toàn có. Long Thọ nói: Không phải hai thuyết không trái nhau cũng là do tướng của hai nghĩa nhiếp toàn bộ cho nên không hai.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao ngài Thanh Biện, Hộ pháp các Luận sư đời sau lại nhau bác bỏ lẫn?

Đáp: Đây chính là thành nhau, không phải bác bỏ nhau. Vì sao? Các chúng sinh đời mạt căn khí chậm lụt nghe nói huyễn có cho là nhất định có, nên ngài Thanh Biện bác bỏ cái có làm cho hết sạch, đạt đến rốt ráo không mới là được duyên khởi huyễn có kia, cho nên trở thành có vì để bác bỏ cái có.

Lại chúng sinh kia nghe nói duyên sinh tánh không cho là đoạn vô, cho nên Hộ Pháp v.v... bác bỏ không để giữ có cho nên huyễn có, mới được cái không chẳng khác cái có kia. Nếu không có cái thể toàn vẹn đạt đến cái huyễn có kia thì không phải là cái không của chân tánh kia, cho nên thành không là bác bỏ không vậy. Nếu không như thế thì các luận sư đời sau dùng hai lý giao triệt toàn thể đoạt nhau. Không phải do được hiển duyên khởi sâu xa. Cho nên bác bỏ nhau mà lại thành nhau. Do pháp duyên khởi huyễn có chân không gồm có hai nghĩa.

1. Rất thuận nhau: Nghĩa là thầm hợp một tướng, nêu thể để nhiếp toàn bộ.

2. Rất trái nhau: Nghĩa là đều hại nhau, đoạt bác bỏ dứt hẳn, nếu không đoạt nhau dứt hẳn, không nêu thể để nhiếp toàn bộ cho nên rất trái tức là rất thuận. Long Thọ, Vô Trước y theo môn rất thuận cho nên không bác bỏ nhau.

Thanh Biện, Hộ Pháp Y theo môn rất trái cho nên phải bác bỏ nhau. Vì thuận trái vô ngại mới là duyên khởi. Cho nên trước sau không trái nhau. Còn nghĩa khác thì y theo trên mà suy nghĩ, các tranh cãi đều hòa hợp.

VII- THỜI ĐẠI SOẠN LUẬN:

Có thuyết nói Long Thọ ra đời sau Phật diệt độ tám trăm năm còn theo kinh Ma-ha-Ma-da thì Ngài ra đời sau Phật diệt độ bảy trăm năm, hỏi Tam Tạng rằng: Tây Vực có truyền Long Thọ, sau khi Phật diệt độ

xuất hiện ở Nam Thiên-trúc cùng một vương quốc dùng thuốc tự trị, định lợi Di-lặc đến tám trăm năm các con của vua kia đều già và chết hết không có người kế vị. Sau có một Thái tử hận vì không được kế vị bà mẹ dạy rằng: cha con không chết, Long Thọ nắm giữ còn hãy đến xin đầu ông ta, Cha liền mất, con liền y vào lời đến xin, Bồ-tát liền cắt đầu cho, do đó mà chết. Đã tại thế năm trăm năm, cho nên các thuyết đều hội. Nhưng được tạo tuy rộng nhiều mà chỉ có luận này tự tạo bổn tụng, lại tự tạo giải thích, đã không xen lẫn lời khác,cũng rất vi diệu.

VIII- DUYÊN KHỞI TRUYỀN DỊCH:

Tam Tạng Pháp sư Cưu-ma-la-thập, Hán dịch là Đồng Thọ đem bổn Phạn đến đây. Vào niên hiệu Hoằng Thỉ đời Đại Tần ở trong vườn Tiêu Diêu cùng với các vị tôn đức như Tăng Triệu, Đạo Dung Tăng Duệ cùng dịch luận này, Tăng Duệ ghi chép đồng dịch với Trung, Bách và Trí Luận cho nên Tăng Triệu mở xem bốn luận như trời trăng đi vào tâm. Ngài phê bình rằng: Bách Luận rộng bác bỏ ngoại đạo, luận Thập Nhị môn rộng bác bỏ Tiểu thừa, Trung luận bác bỏ đủ trong ngoài. Trí luận giải thích Đại thừa, thế của văn như thế. Cho nên huyễn chỉ ba luận phân ra chín truyền thật của tông Long Thọ chính là năng lực của Cưu-ma-la-thập. Tuy dịch ở Quan Hà nhưng thạnh truyền ở Giang Biểu chính là do công của Hưng Hoàng Lãng.

IX- GIẢI THÍCH ĐỀ MỤC CỦA LUẬN:

Nhưng ba luận này tên gọi không đồng, hoặc y theo hiển bày mà đặt tên như luận Trung Quán lấy Trung đạo làm chỗ hiển bày. Hoặc Y theo những điều bỏ sót và điều gởi gắm mà làm đề mục như luận này lấy mười hai pháp môn làm điều thiếu sót gởi gắm. Hoặc y theo số mà đặt tên như Bách luận, vì luận có trăm bài kệ. Mười hai môn trong đây có người giải thích rằng: đây là một đại số trong lời nói như một ngày có mười hai thời, một năm có mười hai tháng. Lại biểu thị con số mười, hai để nhập mười hai duyên. Đây e rằng không đúng. Nay giải thích mười hai môn có ba nghĩa:

1. Y theo điều thiếu sót: là chấp muôn mối, khó trừ bỏ được cho nên nay nhiếp chung tóm thâu vào mười hai không có biểu thị riêng.

2. Y theo điều nương gá, ngộ thì nhiều phương, nhưng con số cùng tột là tám vạn, nói lược về sự nương nhờ gọi là mười hai, như văn dưới nói: nên dùng mười hai môn để nhập nghĩa không. Đây là phương tiện thì thắng để nhập vào chân không.

3. Hợp cả hai nghĩa này: Không bỏ sót điều chấp cũng không dùng để nhập vào không. Bỏ sót tức là nương gá, không nhập vào không, không bỏ sót chấp. Nương gá tức bỏ sót.

Môn có ba nghĩa:

1)Nghĩa thu nhiếp: Nghĩa là mười hai môn này, vì mỗi môn đều thâu hết vô lượng các pháp bị bỏ sót khác cho nên gọi là Môn như chương môn, v.v...

2) Nghĩa khai thị: Đối với mười hai này vì khai thị hiển hiện lý chân không nên gọi là môn, như khai môn phương tiện hiển bày tướng chân thật v.v...

3) Nghĩa nhập chung: Làm cho nương theo đây để dạo đi, nhập chung vào chân không kia. Mười hai trong đây tức là môn, nương vào con số để giải thích, cũng có gốc để quán mươi hai môn.

Quán: Là nghĩa chiếu soi, lại chiếu soi có hai:

1) Chiếu tục: Quán chiếu mười hai loại pháp này.

2) Quán chân: Đối với mười hai pháp này bác bỏ tướng để khai thị, chiếu soi đến chân không; làm cho tâm không có nơi nương tựa nên gọi là quán. Ở đây căn cứ vào nghĩa sau để nói, quán nghĩa là trí, mười hai môn là cảnh, cảnh trí hợp gọi. Như cảnh trí này là nghĩa sở thuyên và luận là giáo năng thuyên nghĩa là lý cùng tột, làm cho các tướng dứt hẳn, cho nên nói là luận.

Lại bàn luận khéo léo làm cho tâm chấp thủ không nơi nương tựa cũng gọi là Luận.

Môn Quán nhân duyên: Nên gọi riêng, là quán sát bàn luận thể của các pháp là nhân. Nhưng điều trợ giúp cho nhân gọi là duyên. Suy tìm vô tánh là quán; khai ngộ chân không là môn, đứng đầu trong mười hai nên gọi là đệ nhất.

Bồ-tát Long Thọ soạn: Tiếng Phạm là Ma-già A-thuận-na Na-già, Hán dịch là Long. A-thuận-na ngài La-Thập dịch là Thọ, Tam Tạng Từ Ân Hán là Mãnh. Đồng thời không phải địch đối Hán chánh. Để biết điều này đến hỏi, Tam tạng Đại Nguyên đáp: Người Tây Vực thường nói đời trước có một người ở Mãnh Trang tên là A-thuận-na Hán là Mãnh, nhưng chỉ cho người kia, không phải chánh dịch lên Ngài. Lại Tây Vực có một loại cây một mầu cũng tên là A-thuận-na, Bồ-tát này sinh ở dưới cội cây, do đó gọi là A-thuận-na, vì vậy dịch là Thọ, cũng chỉ cho cây kia, không phải tên chánh dịch. A-thuận-na tuy đều không có chánh dịch, nhưng theo nghĩa chỉ sự thì cây được người mất. Sinh dưới gốc cây, cung rồng ngộ đạo cho nên nói là Long Thọ Bồ-tát: nói

đủ là Bồ-đề Tát-đỏa, các luận đều dịch chung, đều có ba nghĩa:

1. Bồ-đề: Hán dịch là giác, là sở cầu.

Tát-đỏa, Hán dịch là sinh là sở độ.

Hai điều này là cảnh sở duyên, chính là theo cảnh mà đặt tên như quán xương trắng v.v...

2. Bồ-đề đồng với trước: là cảnh sở cầu. Tát-đỏa là hành năng cầu, chính là năng sở hợp nhau, lấy cảnh trí để làm tên.

3. Tát-đỏa: Hán dịch là dõng mãnh, nghĩa là đối với Đại Bồ-đề dõng mãnh tìm cầu, lấy chữ bồ lược chữ đề, lấy tát lược bỏ chữ đỏa. Cho nên gọi là Bồ-tát.

Tạo là chế tác soạn ra.

X- TÙY VĂN GIẢI THÍCH:

Ở đầu các luận đều có bài tụng quy kính. Luận này không có vì lược. Luận này là luận lược, cũng là sự tùy ý của tác giả không nhất định. Trong luận này văn có hai ý:

1) Nêu Tông để nói ý.

2) Giải thích không là khai tông giải thích.

1. Nêu tông nói ý có ba :

a. Nêu tông.

b. Hỏi rằng v.v... trở xuống là nói ý.

c. Phần lớn v.v... trở xuống là hội ý quy tông.

Trong phần trước nói rằng: Hỏi đáp gọi là luận, nói thẳng gọi là thuyết, lại thành giáo truyền thông gọi là luận.

Truyền cho môn nhân gọi là thuyết, Chữ rằng là ngữ từ.

Lược giải, lược có bốn nghĩa:

1) Y theo người: đối với quả Phật viên âm đại vô ngại biên, nói rộng hai mươi vạn bài tụng Bát-nhã. Nay ngài Long Thọ giai vị chưa đủ, chứng pháp chưa viên, những lời nói chưa rộng cho nên gọi là lược.

2) Y theo giáo: Long Thọ soạn mười vạn bài tụng trong luận đại vô úy đối kia mà nói đây nên gọi là lược.

3) Y theo nghĩa: Không là gốc của pháp, có là tướng ngọn. Nếu diễn gốc từ ngọn từ thế tục có muôn sự khác nhau cho là nói rộng. Nếu nhiếp ngọn quy về gốc chính là lý vi diệu gọi là lược nói. Chính là cốt yếu của yếu lược cho nên văn nói chỉ giải thích nghĩa không là nghĩa ở đây.

4) Y theo cơ: Phật tại thế, Ngài nói rộng cho hàng căn cơ cao gọi là rộng, sau khi Phật diệt độ, Bồ-tát nói lược cho kẻ trình độ thấp kém

là nói lược. Nay trong văn này đều đủ bốn nghĩa này. Cho nên gọi là lược.

Giải: Là giải thích. Nhưng kinh Phật nói nghĩa lý có nhiều môn, chưa biết người đời nay giải thích nghĩa gì, vì để chọn lựa Tiểu thừa kia chẳng phải điều giải thích này. Cho nên nói nghĩa Ma-ha-diễn.

Ma-ha Hán dịch là Đại.

Diễn: Hán dịch là Thừa.

Danh từ Đại thừa này luận sau tự giải thích.

Nghĩa: Là nguyên do chính là nghĩa lý sở thuyên, nghĩa là chân không.

Trong phần nói ý thứ hai có ba phen hỏi đáp để nói về ý:

Lần một: Nói về ý nghĩa lợi ích của pháp.

Lần hai: Nói về lược chứ không nói rộng.

Lần ba: Hiển bày danh nghĩa của pháp.

Trong phần hỏi về ý nghĩa lợi ích của pháp thì trước hỏi sau đáp, trong phần đáp có hai ý:

a. Khen ngợi sự sâu xa của pháp.

b. Nói về ý nghĩa soạn luận.

- Phần sự sâu xa của pháp có hai loại:

a. Khen ngợi sự sâu xa của sở chứng, chính là điều mà Chư Phật có.

b. Khen sự sâu xa của A-hàm, nói pháp cho các vị có công đức lớn lao, căn cơ lanh lợi.

Lại trước thì chủ thắng cho nên pháp sâu xa. Sau thì cơ thắng cho nên pháp sâu xa. Nếu không phải Chư Phật Đại nhân thì không thể nào nói pháp. Nếu không phải Bồ-tát Đại sĩ thì không thể nào tin thọ. Cho nên pháp này là khuôn phép mầu nhiệm, rất thậm thâm nên gọi là Pháp. Vì pháp này hàm nhiếp chứa nhóm, bao dung các đức thù thắng nên gọi là Tàng. Công đức lớn lao là phước thù thắng, lợi căn là trí sâu. Đây là người đầy đủ phước thù thắng, trí tuệ sâu xa mới đáng gọi là khí, hiển bày pháp sâu xa.

Kế nói về ý nghĩa soạn luận: có hai ý:

a. Đáp lợi.

b. Mở rộng.

Nghĩa đáp vì sao trong đây trước thì lời sau thì nghĩa? Nghĩa là biểu thị Bồ-tát Đại Sĩ tiếp vật làm đầu. Lại giải thích có hai ý:

a. Là lợi ích hữu tình.

b. Là thành tựu Phật pháp.

Y vào các luận như Du-già, v.v... sau đó các Bồ-tát từ mới phát tâm thường tu hai thức chánh hạnh như thế cũng là hai lợi hành.

Ở phân lợi ích hữu tình có hai:

a. Nói về bao trùm căn cơ thấp kém.

b. Nói về luận chủ lập giáo.

Ở đây đổi thấp kém là thời thấp kém, đây cũng có hai nghĩa:

a.Sau khi Phật diệt độ là gọi chung đời mạt pháp.

b. Sau chánh pháp năm trăm năm gọi chung là mạt pháp. Chúng sinh phước mỏng v.v... là chỉ cho người thấp kém, đó là sáu đại năm uẩn chứa nhóm thành chúng sinh, nên gọi là chúng sinh.

Phước mỏng trái với công đức lớn ở trên.

Độn căn nói lên trí kém trái với lợi căn ở trên.

Tìm kinh không thông đạt nghĩa là tuy tìm văn mà không thông đạt nghĩa ấy, nghe nóivề hữu vô đều tùy theo lời nói mà hiểu là nhất định, cho nên mê lầm. Tôi thương xót kẻ thấp kém này, là nói luận chủ khởi lòng từ bi lập giáo. Luận khởi đến cùng tột đó là lợi ích của pháp.

2. Trong đáp nghĩa: Bồ-tát này mở rộng Đại pháp vô thượng vì làm cho trụ thế được lâu dài và báo đền ân Phật.

Luận Du-già nói: Trong sáu ý mà Bồ-tát soạn luận là vì làm mất đi các thứ nghĩa môn và mỡ bày trở lại là nghĩa ở đây.

Trong phần hỏi đáp hiển bày lược nói: Thứ hai, trước hỏi sau đáp rất dễ hiểu trong phần hiển bày danh nghĩa thứ ba, trước hỏi sau đáp đại có bảy nghĩa:

1. Vì đối với Tiểu mà vượt qua.

2. Có thể đạt đến chỗ đại.

3. Làm chỗ do bậc đại nhân nương tựa, cũng từng vận chuyển đại.

4. Vì lợi dụng rộng lớn.

5. Vì có nhiều chỗ nương tựa, cũng là hiện vận chuyển đại.

6. Vì rộng lớn sâu xa là rộng vô biên chính là bờ mé của vô biên là cảnh lượng trí; sâu cùng tận đáy, chính là đáy của vô đáy, là cảnh của lý trí.

7. Vì thuộc về công đức lớn lao nên.

Kinh Phật tự nói. Lại như Tập luận, Thừa có bảy nghĩa: Trong luận Khởi Tín có ba nghĩa đều có nghĩa vận chuyển thừa này lấy trí vô phân biệt làm tánh, v.v... rộng như chỗ khác nói.

Trong phần hội ý quy tông cũng có ba:

1. Nêu lên thể của các pháp.

Phần lớn là nói phần lớn đều, nghĩa là các pháp muôn sai. Phần lớn đều là tướng chung, vì đều là không, không ngại các pháp, chưa từng bất không, cho nên nói chân không gọi là nghĩa sâu xa.

2. Nói về dụng thù thắng.

Nếu thông đạt chân không như thế thì muôn hạnh đều tròn đủ. Lược nêu sáu độ để làm gốc của hạnh. Không chướng ngại: ở đây có ba nghĩa:

1. Y theo cảnh: Nghĩa là chân không chẳng ngại muôn hạnh, muôn hạnh chẳng ngại chân không. Cho nên gọi là vô ngại. Chân không cũng chính là muôn hạnh, muôn hạnh chưa từng bất không, tức muôn hạnh chính là chân không. Chân không chưa từng không phải hạnh cho nên nói là vô ngại.

2. Y theo trí: Nghĩa là trí chiếu không, chính là đầy đủ muôn hạnh, muôn hạnh tức là trí, không có chướng ngại cho nên nói nếu thông đạt. Thông đạt chính là trí.

3. Y theo dung thông: Đó là trí có hai nghĩa:

a. Vì từ duyên cho nên rỗng không, rỗng không là không có bất tận là trí đồng cảnh.

b. Rỗng không tan chỉ là không; chưa từng mất sự chiếu, cảnh tức là trí, tức là trí vi diệu của không lại chiếu soi chân không tức trí. Cho nên suốt ngày chiếu mà không chiếu, suốt ngày có cảnh mà thành không có cảnh.

Không cảnh không trí mà cảnh trí rõ ràng, nên gọi là thông đạt, cũng gọi là không chướng ngại, cho nên v.v... trở xuống là thứ ba, kết ý quy tông rất dễ hiểu.

- Đoạn lớn thứ hai khai tông giải thích, có hai:

1. Nêu số để khai môn.

2. Ban đầu là v.v... trở xuống là theo môn giải thích riêng.

- Mười hai môn chính là mười hai đoạn.

MÔN THỨ NHẤT QUÁN NHÂN DUYÊN, phần nêu số khai môn có ba:

a. Nêu lên chương môn.

b. Lập tụng lược bày.

c. Giải thích bài tụng hiển bày rộng.

Nửa bài tụng trên là nêu pháp. Nửa bài tụng dưới là nêu tình. Lại nửa bài kệ trên nói duyên sinh cho nên không có tự tánh. Nửa bài kệ dưới hiển bày không có tự tánh cho nên tức không. Nếu nói đủ thì trong

đây có hai lớp tỷ lượng, lấy trước thành sau? Vì sao? Vì Nửa bài kệ trên nói: tất cả các pháp hữu vi đều không có tự tánh (tông)

Vì từ duyên sinh (nhân).

Dụ rất dễ hiểu.

Nửa bài kệ dưới nói pháp hữu vi nhất định là không (tông) vi không có tự tánh (nhân).

Dụ cũng rất dễ hiểu.

Phần giải thích bài tụng hiển bày rộng có hai: 1/ nói hữu vi không; 2/ So sánh hiển bày ngã và vô vi tất cả đều không.

Trong phần nói hữu vi không có ba:

a. Nhắc lại để nêu quả.

b. Như dưới đây là bác bỏ hiển bày không có tự tánh.

c. Cho nên v.v... trở xuống là là kết pháp hữu vi không.

Trong nhắc lại để nêu quả có ba:

a. Mở ra quả có trong, ngoài.

b. Khai duyên cũng có trong ngoài.

c. Giải thích hiển bày trong ngoài, duyên quả.

Trong đây trước nói về việc ngoài có năm việc đều có nhân duyên và pháp được sinh khởi, đồng thời rất dễ hiểu.

Sau hiển bày quả báo bên trong, nghĩa là mười hai nhân duyên nương vào tông Tiểu thừa, đều là chi trước làm nhân cho chi sau có đủ nhân duyên và pháp được sinh khởi. Cũng rất dễ hiểu cũng là giải thích câu đầu trong bài tụng xong.

Phần bác bỏ hiển bày không có tự tánh có hai:

a. Hiển bày chung: Nghĩa là pháp trong ngoài đều do duyên mà thành há chẳng phải không có tự tánh hay sao?

Nếu có tự thể há lại có duyên cớ?

Kinh Niết-bàn chép: Giống như màu xanh màu vàng hợp thành màu lục, nên biết hai màu này vốn không có tánh lục. Nếu vốn nó có thì đâu cần hợp lại mới thành. Nếu tự tánh của các pháp là không v.v... trở xuống là hiển bày không có tự tánh, trong đó trước ngoài sau trong.

- Trong phần ngoài có hai:

1. Chánh bác bỏ.

2. Loại kết. Trong phần nêu ở trước, là trình bày tự, tha. Ba chương đều không, vì cớ sao v.v... trở xuống là nêu giải thích trong đó trước nêu sau giải thích.

Trong phần giải thích trước giải thích tự tánh là không, sau giải thích tha tánh vốn không, không giải thích phần thứ ba là cùng sinh

khởi. Vì tự tha nếu bác bỏ thì không có riêng chung.

Phần giải thích đầu: cho là tự tánh nếu có thì không có nhân khác vì nhân khác nên tự tánh không.

Câu nếu cho là v.v... trở xuống là trong phần giải thích tha tánh không có ba:

1. Vì tha thành thể riêng cho nên chẳng phải nhân.

2. Nếu cho là v.v... trở xuống vì nhân đồng thể với thể của quả cho nên không phải tha.

3. Lại mống v.v... trở xuống nhân lại không có tánh, mất đi tự tha.

Lại giải thích điều này, có ba:

1. Y theo sơ.

2. Y theo thân.

3. Cả hai đều không.

Y theo sơ có hai:

1. Y theo tình bác bỏ dọc, cho rằng nếu tha sinh thì trâu đáng lẽ sinh ngựa, trồng lê mà trổ quả nại.

2. Mà thật không như vậy là y theo lý để đoạt bác bỏ. Câu nếu cho là v.v...trở xuống là Y theo thân để bác bỏ, cũng là nói nhân đồng với thể của quả, cho nên không phải tha. Trong đây có ba ý:

1. Nhắc lại chống chế nghĩa là người ngoài chấp rằng tha có hai loại:

a. Tha không phải nhân như trâu ngựa không thể sinh nhau.

b. Tha là nhân, như cỏ sao không sinh ra chiếu được. Văn trước chỉ nói tha mà không nói nhân, trong đây vì nói nhân mà không nói tha. Chống chế này không có lý, cho nên nói không đúng.

2. Nêu lý do không đúng.

3. Chánh giải thích bác bỏ.

Trong đây phần trước còn nhân mất tha cho nên nói chẳng phải nhân là đoạt bác bỏ.

Nếu cho là nhân mà chẳng phải tha: là nhân đã đối với quả mà chẳng đối với tha, thì cỏ chiếu một thể, thể đã là một, thì mất nhân, nhân đã mất thì nghĩa tha sinh đâu còn.

Phần hai: còn tha mất nhân là bác bỏ dọc, cho là nếu là tha vì đồng với chẳng phải nhân. Trước thì lấy nhân làm tha không thành sau thì dùng tha làm nhân.

Lại trước do một cho nên không thành sinh. Sau do dị cho nên cũng bất sinh, cho nên tha bất sinh.

Cũng trong phần trước lập lượng rằng: Nhân nhất định bất sinh quả, vì không khác với quả pháp.

Giống như pháp quả, nghĩa sau lập lượng rằng:

Nhân nhất định không sinh quả, vì pháp khác với quả giống như pháp chẳng phải nhân.

Phần ba: Suy nhân vô tự tánh mất tha. Trong đó ngăn chống chế của người ngoài rằng: Trên đây hoặc dị đồng chẳng phải nhân hoặc một đồng với pháp quả, đều không được sinh, mà thật sinh lý chẳng phải một chẳng phải khác, cho nên được sinh nhau. Nay ý bác bỏ rằng: Nếu có nhân này có thể chẳng phải một, khác với quả mà có thể sinh quả. Nay suy tìm nhân này cùng không có tự tánh. Vì từ các duyên mà thành giống như pháp quả. Cho nên vô thể có khả năng sinh khởi.

Trong văn có bốn:

1. Nêu

2. Cầu.

3. Giải thích.

4. Kết.

Trong phần giải thích trước giải thích cỏ không có tự thể. Sau nói về không có lực mà thành chiếu. Nghĩa là tự thể còn không có đâu có dụng của lực. Cho nên v.v... trở xuống là kết rất dễ hiểu.

Cái bình v.v... trở xuống là so sánh với tất cả pháp nhân duyên bên ngoài đều không thể được.

Trong phần giải thích thứ hai bác bỏ pháp duyên quả bên trong có hai:

1. Lược chỉ ra đồng với trước để bác bỏ, cũng nêu văn sau để bác bỏ.

Dẫn bài tụng hiển rộng để bác bỏ, trong đây có hai ý:

a. Dẫn tụng, tương truyền luận Thất Thập này cũng do Long Thọ soạn, có bảy mươi bài tụng. Trong bài tụng câu đầu là hiển bày chánh lý. Câu kế là nhắc lại chấp. Hai câu dưới là nêu bác bỏ. Lại có thể câu đầu là đoạt bác bỏ, ba câu sau là túng bác bỏ. Lại có thể câu đầu là nêu vô sinh. Ba câu sau giải thích vô sinh.

Trong phần giải thích tụng, trước giải thích văn để hiển bày tông. Sau kết luận nhân quả đều không.

Trong phần giải thích trước lập chánh nghĩa cũng là giải thích câu đầu của bài tụng, y theo lý để đoạt bác bỏ.

Hai nếu cho là v.v... trở xuống là bác bỏ tình chấp bên ngoài, cũng là giải thích ba câu sau là bác bỏ dọc. Trong đây có ba:

a. Mở hai cửa để xác định.

b. Phá riêng theo thứ lớp.

c. Kết luận có hai đều chẳng phải.

Phần bác bỏ riêng có hai:

1. Y theo một tâm để bác bỏ câu: Dù sở lập ấy cho là khi tâm vô minh thì hành cũng phải đồng thời.

Lại câu nhân quả v.v... trở xuống là đoạt nhân quả; trong văn trước nêu, sau giải thích thành.

2. Y theo nhiều tâm để bác bỏ có ba:

a. Phá nhân quá khác nhau: vì không tương xứng, bằng cho nên không phải là pháp duyên sinh.

b. Phá quả sau không có nhân, đó là phần vô minh ở trước với tâm trước đều không mất. Phần hành sau ai là nhân.

c. Ngăn chống chế lại bác bỏ: Nghĩa là người ngoài chống chế rằng: Ta trước nghĩ vô minh tuy diệt vì có thể dẫn chi hành ở sau làm nhân. Như vô gián duyên đẳng vốn là hạt giống trong thức, trước diệt sau sinh v.v... Nay bác bỏ rằng: Ông tâm trước là đã diệt hay chưa? Nếu đã diệt, diệt là không có vật, thì lấy gì làm nhân. Nếu chưa diệt thì quả không sinh được. Vì dùng tâm trước bác bỏ, ba mươi hai nhân duyên v.v... trở xuống kết luận cả hai đều rất dễ hiểu.

3. Cho nên v.v... trở xuống là kết duyên quả đều không, rất dễ hiểu. Trong loại bác bỏ có bốn:

a. Kết luận pháp hữu vi là không, nên biết.

b. Câu pháp hữu vi còn không v.v... trở xuống là vì pháp không, hiển bày các ngã không có chỗ nương, cho nên cũng không. Luận nói chấp pháp là nhân, chấp người là quả. Nhân Gốc đã mất, quả ngọn cũng mất theo vì luận này nói người không pháp không.

Trước nói về pháp không: Vì chính là bác bỏ Nhị thừa bác bỏ cả ngoại đạo. Trong đây có ba:

a. Nêu so sánh bác bỏ.

b. Giải thích pháp để bác bỏ.

c. Dẫn chứng bác bỏ.

Trong giải thích có hai:

1. Giải thích thuận: Nhân ba khoa pháp hữu vi chứa nhóm, giả nói là ngã, hữu vi đã không có thì giả ngã đâu còn có , có khả năng đốt là củi, đốt là lửa. Lại giải thích rất dễ hiểu, trong phần dẫn chứng như kinh nói: Do ngã nên có ngã sở, như do pháp có ngã tương tự. Lại giải thích pháp không ở trước cho nên ngã không, ở đây nói ngã không có nên ngã

sở cũng không, vì dụng của sở là ngã. Đây là từ gốc hướng đến ngọn để nói về không.

Trong phần so sánh hiển bày vô vi không, trước nêu loại cho Niết-bàn là vắng lặng.

2. Câu vì sao v.v.... trở xuống là giải thích thành, trong giải thích thành có ba, bốn:

a. Vì không có pháp để diệt cho nên vô diệt.

b. Vì không thể diệt được, cho nên vô diệt.

c. Lại thứ lớp v.v... trở xuống là nói vì thiếu sinh đối đãi cho nên vô diệt.

Cho nên... là kết luận ba không rất dễ hiểu.

■

THẬP NHỊ MÔN LUẬN TÔNG TRÍ NGHĨA KÝ

QUYỂN HẠ

THỨ HAI MÔN QUÁN CÓ QUẢ KHÔNG QUẢ .

Giải thích môn này lược có bốn trường hợp.

1. Giải thích tên, tên các môn đều có ba nghĩa:

a. Nêu quán trí là năng quán.

b. Nêu chỗ bỏ sót và nương gá làm môn, thì sở quán có quả không quả.

c. Nhập môn thấy chân, chính là chân không của văn dưới đều từ hai nghĩa trước nêu ra chương.

2. Ý có hai nghĩa:

a. Phẩm trước bác bỏ chung nhân duyên và quả đều không, nay nêu hữu vô trong nhân để nói rõ vô sinh.

b. Trước dùng nhân duyên và quả, tự tha hình đọat, để hiển bày vô sinh. Nay chính là hữu vô trong nhân nói về vô sinh vì làm cho chân không ở trước chuyển được rõ ràng. Vì làm cho người chấp có không tâm chuyển không chỗ nương tựa, cho nên có môn này.

3. Tông thú: trước trình bày sở bác bỏ gồm:

a. Ngoại đạo: Tăng-khư chấp trong nhân có quả, cái Vệ-thế chấp trong nhân không có quả, Ni-kiền-tử chấp trong nhân vừa có quả vừa không có quả.

Nhã-đề Chấp trong chẳng phải có nhân quả, chẳng phải không quả.

b. Tiểu thừa: Tát-bà-đa chấp trong nhân có tánh quả. Kinh Bộ chấp trong nhân không có thể của quả. Lại đại chúng Bộ chấp quá khứ vị lai là không, chính là trong nhân không có quả. Độc Tử Bộ chấp vừa có vừa không. Vì vô sự mà có tánh. Nghĩa Y theo Đại thừa pháp tướng mà nói phi hữu vô vì duyên đối đãi cho nên không có. Vì làm nhân cho nên chẳng phải không. Văn như thế đều là sở bác bỏ.

4. Hiển tông: Là do bốn trường hợp này làm lý do, đều không sinh khởi được, không có chỗ đối đãi phát sinh, ấy là tông sở nhập.

- Trong văn giải thích có bốn:

1. Nêu chung.
2. Giải thích riêng.
3. Kết tông.
4. Loại bỏ.

- Trong phần nêu chung có hai:

a. Nêu sự sinh khởi của tông.

b. Nêu tụng lập tông, điều này rất dễ hiểu.

Trong giải thích riêng có hai:

a. Nêu tụng lập ba chương môn.

b. Vì sao v.v... trở xuống là giải thích, trong phần giải thích có ba:

1- Giải thích trong nhân có quả không phát sinh.

2- Giải thích không.

3- Giải thích đi chung.

Trong giải thích có quả không sinh có mười lăm lần.

Phá hằng sinh bất sinh, trong đó có bốn: a/ Nêu ra lỗi; b/ Nhắc lại chấp để bác bỏ; c/ Ngăn chống chế để bác bỏ; d/ Kết thành để bác bỏ.

Hai loại trước bác bỏ thẳng: Cho sẽ sinh đã sinh đồng chưa sinh thì đáng lẽ thường sinh, hai loại sau đoạt bác bỏ cho rằng chưa sinh đồng đã sinh thì đáng lẽ hằng bất sinh. Trong phần trước thứ hai là nhắc lại chấp để bác bỏ, lượng rằng: Nhân đáng lẽ sinh quả rồi lại sanh. Vì trong nhân thường có quả như chưa sinh quả của nhân, vì chưa sinh đồng với trường hợp nhân sinh không đổi. Cho nên trong nhân hằng có thường sinh, tứ chấp có này đáng lẽ lại sinh. Nghĩa là pháp quả này ở nhân sinh ra nhân đều là có. Ở nhân đã sinh, thì nhân sinh ra đâu được bất sinh, cho nên sinh rồi lại sinh, đó là vô cùng. Đây là lại sinh vô cùng.

Phần ngăn chống chế để bác bỏ cũng là thường bất sinh. Trong đó trước nhắc lại chống chế bên ngoài rằng: Đã sinh là sự thành, sự thành không cần sinh, chưa sinh là tánh có vì tánh có nên phải sinh.

Sau chánh bác bỏ rằng: Không có lý sinh, đã sinh rồi là có mà không sinh trở lại, chưa sinh cũng có, đáng lẽ cũng bất sinh. cho nên nói hoàn tòan không có lý sinh. cũng có lập lượng rằng: Nhân chưa sinh đáng lẽ không sinh quả. Vì trong nhân có quả, không có lý sinh. Như quả đã sinh, đây là lỗi thường bất sinh.

Nếu đã đồng chưa sinh thì đáng lẽ thường sinh. Nếu chưa đồng với đã sinh thì đáng lẽ thường bất sinh. Do có lỗi này cho nên thứ tư tổng kết vô sinh. Thứ hai đều có bác bỏ không ngang nhau.

Ý bác bỏ rằng: Nếu đã sinh, chưa sinh đều có được một sinh một không sinh, cũng có thể đã sinh và chưa sinh một có một không có. Nếu nói chưa là tánh có cho nên có sinh. Đã là sự có cho nên bất sinh, cũng có thể sinh cũng có hai thứ sinh.

1. Vì tánh sinh,

2. Vì sự sinh.

Trong văn bất sinh, trước nhắc lại chấp, sau là bác bỏ rất dễ hiểu.

3. Bác bỏ đã sinh và chưa sinh trái nhau. Trong đây trước chánh bác bỏ, sau giải thích thành.

Chánh bác bỏ: Sinh và chưa sinh đã trái nhau, chưa sinh là có, sinh rồi lẽ ra là không. Vì trái nhau như sáng và tối.

Trong giải thích: Hai cách làm cũng trái nhau. Chưa sinh vì có tướng làm, sinh rồi cũng có tướng làm. Đã sinh và chưa sinh trái nhau, tác tướng làm sao không trái nhau cho nên làm cho không đều. Cũng có thể do trường hợp biến đổi này mà mất đi bác bỏ thể. Nghĩa là chưa sinh đã là có, sau đó làm, sinh rồi lẽ ra mất tự thể vì mất giai đoạn chưa sinh.

4. Bác bỏ đã sinh chưa sinh không khác nhau.

Nếu ông không chấp nhận lỗi trái nhau thì rơi vào lỗi không sai. Lường rằng: Chưa sinh đáng lẽ chính là đã sinh, vì thể đều có không khác nhau. Giống như trước khi đã sinh lấy cái đã sinh để nêu tự thể tự thể không được một, nay lấy tự thể để tìm cái đã sinh, chưa sinh. Đã sinh, chưa sinh không được khác. Trong văn có ba ý đó là nêu, giải thích, kết rất dễ hiểu.

5. Bác bỏ trước thành vô dụng: Nghĩa là quả đã có trước, nhân không có dụng sinh. Như quả ở trong bình, cái bình không có dụng sinh ra quả. Cho nên nói làm rồi giống như không làm.

- Trong văn có ba ý:

1. Chánh bác bỏ.
2. Nêu ví dụ.
3. Kết luận bác bỏ, rất dễ hiểu.

6. Bác bỏ đã có đáng lẽ phải thấy bác bỏ, trước bác bỏ là nếu quả có mà không thấy, thì dựa vào đâu để thấy biết nó có?

Lập Lượng rằng: Có là không có, vì không thấy, giống như không có một vật.

Kế là bác bỏ chống chế: Chống chế vì vô tướng chưa biến hoại cho nên không thấy, ý bác bỏ là: Trong đất sét chưa biến hoại không có

tướng bình và trong đất sét cũng không có tướng ngựa. Hai điều này có gì khác nhau? Trong đất sét không có tướng ngựa cũng chính là không có tự thể ngựa, trong đất sét không có tướng bình há có được tự thể của cái bình? Lập lượng rất dễ hiểu, kết luận rất dễ hiểu. Lại trong đất sét không có tướng ngựa, không phải do không có ngựa. Trong đất sét cũng không có tướng bình, lấy gì biết có bình? cũng có lượng rất dễ hiểu. Sau đây cũng là tìm quả để bác bỏ tướng.

7. Bác bỏ cùng biến mất quả, có hai ý:

a. Chánh là bác bỏ,

b. Bác bỏ chống chế.

- Chánh bác bỏ có ba ý:

1- Bác bỏ vì biến đồng quả: Quả có biến cũng có. Nay đáng ra thấy được đây là bác bỏ dọc, mà thật v.v... trở xuống là y theo lý để kết là sai chính là đoạt bác bỏ.

2- Nếu cho rằng chưa biến v.v... trở xuống là bác bỏ quả đồng biến, biến không quả cũng không, thì mất đi pháp quả; vì biến lúc đầu không có, sau cũng không có. Vì trong tông kia nếu quả trước không sau hoàn toàn không sinh cho nên sự biến hoàn toàn không có được, vì biến hoàn toàn không có được thì quả cũng không bao giờ có.

3- Bác bỏ hữu vô bất định: Vì trái với chấp của mình, là trái với lời nói của mình. Văn có thể thấy.

Trong phần bác bỏ chống chế có bốn ý: a/ Người ngoài chống chế; b/ Chánh là bác bỏ; c/ lại chống chế; d/ lại bác bỏ.

Ý của người ngoài chống chế là nêu tám duyên của thế gian chứng minh biến là có mà không thị hiện cho nên các câu vấn hỏitrước đây đều ngược. Trong văn có ba:

1. Câu đầu nêu tông của mình.

2. Hể chúng sinh v.v... trở xuống là dẫn tự loại.

3. Ông nói trong nhân v.v... trở xuống kết luận đả bác bỏ bác bỏ.

- Trong phần dẫn loại có bốn:

1. Nêu.

2. Trình bày.

3. Giải thích.

4. Kết luận: đều biết được ý của người ngoài lấy loại thứ tám làm lượng.

- Trong chánh bác bỏ có ba:

1. Chọn chung khác nhau.

2. Chọn riêng thứ lớp.

3. Bác bỏ riêng phần thứ tám, vì từ đầu đến cuối là một, vì đều chắc chắn là có, nên không sửa đổi được.

Tỷ lượng rất dễ hiểu phần ba là lại chống chế rất dễ hiểu. Bốn là phần lại bác bỏ có ba:

1. Phá quả đồng với mất quả thô. Ông nói quả khi chưa sinh là tế thì quả thô trước đó là không. Trái với tông của tông.

2. Lại trong nhân là lấy tế đoạt bác bỏ mất quả thô nghĩa là nếu ông nói sinh rồi chuyển thô thì tế không phải quả. Vì không được nói quả tế là không thể được. Thô tế đều xem xét, thể của quả vốn không có.

3. Như thế v.v... trở xuống là kết luận trách tình chấp.

8. Trong phần bác bỏ tự hoại nhân quả gồm:

1. Nhắc lại chấp nêu hoại.

2. Vì sao v.v... trở xuống là giải thích hiển bày tướng hoại?

Trong đó trước giải thích nhân hoại. Vì nhân không có nhân, vì chỉ là chỗ nương ở của quả. Như quả ở trong cái rổ, cái rổ v.v... không phải là cái nhân của quả. Sợi tơ v.v... là pháp, cái bình dùng là dụ. Tỷ lượng rất dễ hiểu. Nếu nhân hoại v.v... trở xuống là giải thích quả hoại trước là bác bỏ đối đãi nhau, kế giải thích bác bỏ rất dễ hiểu.

9. Bác bỏ mất pháp cầu luống không.

Trong đây có ba ý:

1. Vì nêu lên không làm cho nên hoại quả. Nghĩa là nếu quả có trước vì có trước thì chẳng phải là việc làm. Vì chẳng phải việc làm nên không được gọi là quả, thì mất quả.

2. Vì sao v.v... trở xuống là giải thích vì không làm cho nên hoại nhân, cho là quả hoàn toàn không ở trong đó nói nhân là cái năng làm, vì không có cái năng làm thì không có nhân.

3. Như vậy v.v... trở xuống là kết luận tìm cầu luống không. Nghĩa là nhân quả đã đều không đâu cần vọng tìm nơi có không. Lại môn trước vì nhân hoại cho nên quả hoại, môn này quả hoại lại mất nhân, nhân lấy sinh quả làm năng tác, quả lấy từ sinh làm sở tác, quả đã có trước thì nhân mất công năng tác; quả hoại nghĩa tùng sinh. Cho nên nhân quả đều mất.

10. Bác bỏ lỗi tướng vô thể: Đây trả trách ở trước là tướng bình trong đất sét đâu khác, trước kia tìm thể tướng. Đây lại trả lời nêu tướng cho nên khác. Trong văn có ba:

1. Dù có tìm tướng.

2. Nêu ví dụ để chỉ việc ấy.

3. Như thế v.v... trở xuống chính là đoạt bác bỏ thẳng tình chấp, đều rất dễ hiểu.

11. Bác bỏ quả không xuất xứ trong đây có ba:

1. Nhắc lại quả không từ nhân.

2. Nếu nhân không v.v... trở xuống là xét quả chính từ nhân.

3. Nếu quả không v.v... trở xuống là kết luận nhân quả đều không.

12. Bác bỏ tự tại hai nhóm: trong đây có bốn:

1. Nêu chấp chỉ ra lỗi.

Lập lượng rằng: Quả đáng lẽ phải là thường, vì không từ làm ra, như tánh Niết-bàn.

2. Nếu quả v.v... trở xuống là hoại mất pháp hữu vi.

3. Nếu tất cả v.v... trở xuống là hoại mất pháp vô vi.

4. Kết luận quở trách, đều rất dễ hiểu.

13. Bác bỏ nhân nhân vô cùng.

Trong đây có hai ý: 1/ Chánh bác bỏ; 2/ Phá chống chế.

Chánh bác bỏ có ba ý:

a. Nhắc lại chấp chỉ ra lỗi.

b. Như nệm, v.v... trở xuống là dẫn loại, cũng y theo tình mà có nghĩa là trong nhân có quả, quả này lại làm nhân khác, trong nhân ấy lại có quả khác. Như thế thì vô cùng tận, theo kinh Niết-bàn nói: Như trong con bò trước có sữa, sữa này có váng cho đến đề hồ, cho nên trong con bò đã có sẳn năm vị.

Lại nói: Buổi sáng phải uống sữa, nay đã thấy hôi. Cho đến trong thức ăn lẽ ra phải có.

Lại bán ngựa cỏ, đáng lẽ lấy trong ngựa câu lại có ngựa câu như thế một con ngựa lẽ ra là một bầy ngựa là nghĩa ở đây.

c. Mà thật, v.v... trở xuống chính là y theo lý để bác bỏ không.

Cho là trong nhân trong quả quả quả đã là không, không cùng làm nhân, cho nên quả trong nhân chút không có.

2. Trong bác bỏ chống chế có bốn:

a. Nhắc lại chấp bác bỏ chung.

b. Vì sao v.v... trở xuống là giải thoát cái sai hiển bày để bác bỏ.

Ý của bác bỏ là: Giống như hương đất phải đợi duyên phát khởi? Khi chưa phát khởi không thể gọi là quả. Vì ông lấy cái có thể hiểu làm quả. Nước là cái năng liễu, hương là cái có thể hiểu rõ. Vì là cái làm ra nên gọi là quả. Cái bình v.v... đã có trước, vì không phải là làm ra nên không phải quả.

c. Giải thích lại.

d. Kết luận bác bỏ, đều nên biết.

14. Bác bỏ đồng liễu rõ mất sự sinh khởi: Nghĩa là ông cho là nước phát ra hương địa chỉ là liễu nhân. Cái bình, v.v... cũng vậy, đáng lẽ phải gồm thành cái khác. Như đèn soi bình, vì cũng chiếu soi cái khác. Lại ông cho là tạo tác là quả, cho là hiểu rõ là quả. Nếu quả là tạo tác thì cái bình v.v... phải có trước, không tạo tác thì không gọi là quả. Nếu quả là do đất sét v.v... thì cái bình sao không cũng gồm sinh ra vật khác ư? Trong văn có bốn ý: a. Phá; b. Dụ; c. Hợp; d. Kết. Đều rất dễ hiểu.

15. Bác bỏ hai tác không thành? Vì quả có trước, vì sao này tạo tác, vì sao sẽ tạo tác? Tông kia chấp có hai khác nhau tác là mất cái chấp của mình. Trong văn trước trả lời sau kết luận rất dễ hiểu. Ở trên giải thích trước có chương bất sinh rồi.

- Đoạn lớn thứ hai: Trước không cũng bất sinh, có năm lượt:

I. Bác bỏ nhân đồng chẳng phải nhân có hai ý: a. Chánh là bác bỏ; b. Phá chống chế.

Trong bác bỏ chống chế gồm trước chống chế sau bác bỏ.

Trong phần bác bỏ có hai ý: a/ Đồng vô sinh dị quả; b. Đồng vô dị nhân. Tỷ lượng đều rất dễ hiểu.

Thứ hai là bác bỏ một nhân nhiều quả: Gồm chánh là bác bỏ và bác bỏ chống chế. Phần chánh bác bỏ y theo bác bỏ dọc: cho là một nhân lẽ ra sinh tất cả vật v.v... cho nên không có.

II. Nếu trong nhân v.v... trở xuống là đoạt bác bỏ. Cho rằng nếu không có nhân thì các nhân đối với các quả đều có năng lực có thể sinh ra quả. Nay các nhân đã có cái năng lực về quả của mình cho nên biết đều có nhân. Giống như cần dầu v.v... trở xuống là thì nêu lên việc để chỉ bày.

Trong bác bỏ chống chế Trước nhắc lại chấp để bác bỏ chung. Sau giải thích hiển bày nghĩa sai. Cho rằng từ mè có ra dầu là sinh, người đời nay luống dối cho là sinh, nhưng thật ra không có sinh không khác gì với cát. Cho nên tìm cầu trả lời thì không thành sinh. Lại do pháp gì mà biết có sinh.

Cho nên v.v... trở xuống là kết luận bác bỏ, quở trách chấp.

III. Bác bỏ do dự đồng nghi: có ba ý.

1. Nêu ý của mình: Cho rằng sợ người ngoài tuy không chấp rằng, trong nhân không quả. Thấy Luận chủ lấy cát để so sánh với mè, trong mè không có nghĩa bất thành, thì cho rằng Luận chủ cho điều ấy là có,

ý muốn đổi thành không chấp có. Cho nên Luận chủ lại ngăn rằng: Ta không phải bác bỏ thẳng mà ông chấp là không, có đồng cũng bác bỏ. Cho nên nói: Bác bỏ tất cả nhân quả.

2. Nếu trong nhân v.v... trở xuống là giải thích tất cả không thành, nghĩa là ba nhân đều không thành sinh.

3. Cho nên v.v... trở xuống là kết đồng nghi: Nghĩa là ông chỉ nói thấy mè có ra dầu mà không biết trong mè là có hay không, hay là đều có đều không. Chính là ông đối với nhân của mình đồng nghi không rõ, đâu được thành sinh.

IV. Bác bỏ tướng nhân không thành có hai ý:

1. Nhắc lại chấp nhân không thành.

2. Giải thích hiển bày tướng không thành. Trong đó trước giải thích nhân không thành. Cho là thân sơ chẳng phải một nên gọi là các nhân. Trong đó không có pháp quả cho nên nói không có pháp. Nếu một loại đều không có pháp thì không biết thế nào là nhân gần cho nên là năng tác. Cái nào là nhân sơ cho nên là năng thành. Lại nếu không có pháp quả thể làm sao tạo tác làm sao thành được? Vì không có tác, thành cho nên không có nhân. Văn này bị ngược nên nói lại là. Nếu không có pháp quả thì nhân này năng tác cái gì? Năng thành cái gì? vì không có tác thành cho nên cũng không nhân.

Giải thích quả không thành: Như thế nhân không thành cho nên nhân gần gọi là người làm, không có được quả tạo tác, khiến cho người làm là nhân sơ. Cũng không được có quả. Lại có luận chữ sử mà viết thành chữ sở, thì người làm là người thợ, không có pháp quả để làm cho nên không được có điều tạo tác. Sở tác là nhân đất sét, cũng không được có sở tác. Vì đất sét để sử dụng cho người thợ hồ.

V. Bác bỏ trở lại vạn hỏi trái với tông: có ba ý.

1. Người ngoài trở lại gạn hỏi luận chủ.

2. Luận chủ nói về lỗi của người kia trái tông.

3. Kết thúc bác bỏ, quở trách. điều vấn nạn:

1. Trở lại chất vấn: Nói ông bác bỏ ta, vì trong nhân không có quả cho nên không có người làm. Vì không có người làm cho nên không có nhân. Nếu như vậy, ông nói trong nhân có quả cho nên có người làm vì nó làm nhân cho các pháp ư?

2. Phân lỗi vấn nạn: Cho rằng nếu ta nói trong nhân không có quả thì không có người làm cũng không có nhân. Trong nhân của ông có quả trước cũng không có người làm. Vì đã có trước không cần làm. Trong đây là vạn hỏi làm và vạn hỏi có. Tác giả là người, tạo tác là nghiệp

dụng, cách làm là quả sở tác. Trong văn nêu là gạn hỏi đầu giải thích là gạn hỏi sau, rất dễ hiểu.

Trong phần luận chủ trở lại đáp bác bỏ có hai ý:

1/ Nhắc lại chấp bác bỏ chung.

a. Giải thích riêng hai vấn nạn, trong đó có hai.

1. Trả lời lỗi của vạn hỏi rằng: Nay bác bỏ cách làm của người làm kia, đây không phải là cách lập của ta, cho nên không thành vấn nạn. Nếu có thể bác bỏ người kia thuận theo không Tông của ta cũng không thành vấn nạn. Văn có hai phải biết, cho nên v.v... trở xuống là kết luận, phải biết.

2/ Trong phần đáp lại chất vấn có hai ý:

a) Chánh đáp: Người kia cho rằng có quả vốn không phải là tông của ta ông tư luống nhọc giúp thành nghĩa của ta.

b) Ngăn vấn nạn: Sợ người kia vạn hỏi rằng: Ông đã không chấp nhận có quả thì đồng với của ta. Cho nên nói cũng không chấp nhân không có quả. Ở trên bác bỏ không có quả đã xong.

Đoạn lớn thứ ba bác bỏ vừa có vừa không đều chấp người vì sao đến? Người người kia trước chấp có không thành, rồi lại dời sang chấp không. Lại thấy Luận chủ bác bỏ đã không thành rồi cho rằng do ta thiên chấp có không cho nên không thành. Nhân đều chấp hai nghĩa phải thuận đạo lý cho nên bác bỏ môn. Lại căn có ba phẩm, thượng căn ở môn đầu liền ngộ, trung căn đến môn thứ hai, hạ căn đến đây, cho nên có điều này. Trong văn có hai lần: thứ nhất bác bỏ tánh trái với tự tướng có bốn ý:

1. Nêu chấp bác bỏ chung.

2. Giải thích hiển bày sự trái nhau.

3. Dẫn ví dụ để chỉ sự.

4. Tổng kết chung bất sinh.

Lại có thể 1. Tông; 2/ Nhân; 3/ Dụ; 4/ Kết.

Thứ hai bác bỏ chỉ đồng với hai vấn bác bỏ trước, văn thấy được đoạn lớn thứ ba trong phần kết luận tông có hai ý:

1) Kết luận ba môn trên không sinh.

2) Đối với tất cả v.v... trở xuống là kết luận quy về bất sinh.

Thứ tư: Trong phần loại bỏ sót có ba ý: a/ loại bỏ hữu vi; b/ loại bỏ Vô vi; c/ loại bỏ Ngã, đều rất dễ hiểu.

THỨ BA MÔN QUÁN DUYÊN

Giải thích môn này có bốn nghĩa đồng như trước.

1. Nói về tên: Bác bỏt khởi quả làm duyên, quán duyên không có tự tánh, nên gọi là Môn.

2. Ý: Ở trước trong nhân tìm sinh không được. Nay đối với duyên tìm cũng vô sinh cho nên kế là môn này. Lại vì nhiều môn khiến hết chấp. Lại vì hiển bày gặp việc đều vô sinh.

3. Nói về Sở minh trong phẩm là tìm bốn duyên đều không có lý sinh ấy là tông.

4. Giải thích văn có năm ý: a/ Nêu tông; b/ Phá có; c/ Phá không; d/ Phá duyên; đ. Loại bỏ.

Phần nêu tông: Vì các pháp là quả và duyên đều không thành. Phần bác bỏ có gồm ba:

a. Nêu tụng để lược nêu.

b. Đưa ra tướng của duyên kia.

c. Nêu bác bỏ nói về không.

Nêu tụng để lược nêu gồm: a. Lập tụng; b. Giải thích lược.

Nửa bài kệ trong phần tập tụng là đoạt bác bỏ. Nửa bài tụng dưới kết luận trách cứ. Lại nữa bài tụng trên hiển bày lý, Nửa bài tụng dưới là nêu tình.

Trong phần lược giải thích mỗi duyên là rộng hòa hợp là lược. Trong hai môn này tìm có sinh không thể được.

Trong phần nói về tướng duyên có hai ý: a. Hỏi; b. Đáp.

Trong phần đáp gồm trước tụng sau giải thích.

Nửa trên bài tụng là án định, nửa dưới là nêu tên. Vì ngoại đạo lập thần ngã làm duyên thứ năm. Cho nên là không.

Trong giải thích có hai ý: a. Nêu tên; b. Giải thích tướng.

Trong phần giải thích tướng: giải thích bốn duyên chính là bốn.

Trong đây đều có ba nghĩa: Nêu, giải thích, kết luận.

Trong phần nêu tên nhân duyên. Vì lấy nhân làm duyên nên nói là Nhân. Đây là nhân tức duyên nên gọi là Nhân duyên. Chẳng phải xa gần đều nêu, cho nên gọi là nhân duyên. Cho là từ sinh mà hiển bày nghĩa sinh gần. Lại ở đây từ sinh làm quả thể của pháp là hữu vi, ba đời đều nhiếp. Trong phần giải thích pháp đã diệt thì tâm pháp trước cũng diệt.

Sinh thứ tư: Do tâm, tâm sở ở trước tuy đều diệt nhưng có năng lực khai mở để dẫn dắt, làm cho tâm sở sau sinh khởi không gián đoạn cho nên nói sinh thứ lớp, và pháp thứ lớp làm duyên cho nên gọi tên.

Tân dịch là duyên đẳng vô gián.

Đây chỉ có tâm pháp có, còn lại đều không.

Ba duyên trung là sở duyên. Vì pháp sở duyên duyên khởi nó duyên với tâm và tâm sở nên gọi là duyên. Vì sở duyên là duyên nên gọi là duyên duyên, tên mới là sở duyên duyên. Trong phần giải thích thì sở niệm chính là sở duyên. Lý thật chỉ khởi tâm và tâm sở, làm chỗ nương cho thân nghiệp và ngữ nghiệp. Vì pháp tư có lập cũng nêu chung ba nghiệp. Trong bốn pháp, vì pháp này đối với pháp kia có năng lực cũng tăng thượng tăng thượng thù thắng, nên gọi là, tăng thượng chính là duyên cho nên gọi là duyên tăng thượng. Đây có hai loại:

a. Tăng thượng không ngại nhau.

b. Năng lực thù thắng giúp cho thành tăng thượng. Văn này chung cả hai theo loại sau mà nói.

Thứ ba: Tìm bác bỏ nói về không, có năm ý: 1. Nêu chung. 2. Nêuriêng. 3. Đều trả lời. 4. Kết luận không. 5. Kết tông.

Trong phần riêng gồm.

a. Dùng duyên đoạt nhân nói rõ trong nhân không có.

b. Dùng nhân đoạt duyên nói trong duyên không có.

c. Nếu v.v... trở xuống là nêu cả hai để trách.

d. Cho nên v.v... trở xuống là kết luận không.

đ. Như thế mỗi mỗi v.v... trở xuống là kết chánh nêu tình. Mỗi mỗi là trách riêng cho nên rộng. Hòa hợp là nêu chung cho nên nói lược.

Trong phần bác bỏ vô có ba ý:

a. Lập tụng: Nửa bài tụng trên là nhắc lại chấp của người ngoài, nửa bài dưới lấy không phải duyên đều bác bỏ.

b. Giải thích hiển bày: Cho rằng ý của người ngoài là trong duyên tìm rộng, lược tuy không được, ngại gì quả này từ bốn duyên sinh .

Ý bác bỏ là: Đã duyên và phi duyên đều là không quả, mà được từ duyên sinh, đâu được không từ phi duyên mà sinh ư?

Lập lượng v.v... rất dễ hiểu.

Phần ba, Cho nên v.v... trở xuống là kết vô sinh.

Phần bác bỏ duyên có hai ý:

a. Nêu tông: Cho là sinh ra quả nên gọi là duyên. Quả đã bất sinh thì đâu được có duyên.

b. Giải thích duyên trước quả sau. Đây là y theo tình cầu lý để bác bỏ. Cho rằng nếu duyên trước không có quả vậy cái gì là duyên, cho nên sai.

Trong phần loại bỏ có ba ý:

a. Loại kết hữu vi là không.

b. Vô vi không.

c. Ngã không.

Cho nên là ba không, trừ hai ngã.

THỨ TƯ MÔN QUÁN TƯỚNG

Giải thích môn này có bốn trường hợp giống như trước.

1. Giải thích tên: Bác bỏp quán bác bỏ năng tướng và sở tướng đều đạt đến chân không cho nên nói.

2. Ý nghĩa vì sao có pháp quán này: Trước bác bỏ sở tướng sau bác bỏ năng tướng, nghĩa thứ lớp cho nên nói đến.

Lại người chấp kiến nghe, môn trước duyên quả bất sinh, hoặc cho rằng tướng có thể sinh ra pháp, vì bác bỏ chấp kia cho nên phát khởi môn này. Lại dùng nhiều môn hiển lý, làm cho được rõ ràng.

3. Điều mà phẩm nói: Bác bỏ hết ba tướng làm cho thấy tâm không có chỗ nương gá, để thành chánh quán.

4. Giải thích trong văn có bốn ý: a/ Nêu tông; b/ Lập tụng; c/ Giải thích bác bỏ; d/ Loại bỏ.

Trong phần lập tụng câu đầu nêu lên thể của các pháp, câu kế nói về tướng không.

Nửa bài tụng dưới y vào tướng không để loại bỏ thể của pháp.

Trong giải thích có hai:

a. Giải thích trong nêu thì tướng hữu vi là không.

b. Giải thích trong nêu thì tướng vô vi là không.

Phần tướng hữu vi là không có hai ý:

1. Có năm bài tụng: Bác bỏ nghĩa tướng tiểu đại sinh nhau mà thành có nhân của các sư Tát-bà-đa.

2. Có năm bài tụng: Bác bỏ các sư Đại Chúng bộ cho tướng hữu vi tự sinh sinh ra nghĩa khác.

Năm bài tụng trước cũng có hai ý: a/ Chánh bác bỏ; b/ Phá chống chế.

Trong phần chánh bác bỏ, câu đầu là lập tông. Cho rằng pháp hữu vi không do tướng mà thành pháp kia, cho nên nói.

Trong phần chánh hiển:

1. Trước một hỏi đáp nêu tướng để xét định.

2. Một lời hỏi đáp dùng lý để chánh bác bỏ.

Trong phần đầu trước hỏi sau đáp.

Trong phần đáp trước nói về các pháp đều tự có thể trạng như con

bò, cái bình v.v... Không cần ngoài pháp có năng tướng riêng. Ba tướng này của ông nếu là tướng hữu vi thì chưa biết được đương thể của ba tướng này là hữu vi hay vô vi.

Nếu luận Tỳ-đàm và luận Thành Thật đồng nói ba tướng là pháp hữu vi. Tỳ-bà-xà-đề nói: Thể của hữu vi không thể tự vững chắc, đâu có năng tướng khác. Nên biết ba tướng là pháp vô vi. Người của Đàm-Vô-Quật nói: Hai tướng sinh trụ là pháp hữu vi. Tướng diệt là pháp vô vi cho nên ba tướng vừa là hữu vi vừa là vô vi.

Trong phần dùng lý để chánh bác bỏ có hai ý:

1. Bên ngoài hỏi chấp nhận là pháp hữu vi.

2. Người trong đáp chánh bác bỏ.

Vì vô vi đều không bác bỏ đối đãi, cho nên trong văn tuy bác bỏ hữu vi. Trong văn có hai:

a. Lập tụng: Nửa bài kệ trên bác bỏ ba tướng là hữu vi và đưa ra lỗi vô cùng. Nửa bài kệ dưới bác bỏ ba tướng là vô vi, đưa ra lỗi mất tướng.

Lại giải thích nửa bài kệ dưới là bác bỏ chống chế nói thể của pháp hữu vi là cần tướng. Phải tướng lại không phải, chính là thể của các pháp cần tướng, cần tướng lại không cần: đó là pháp thể cần tướng, thể của pháp tướng là hữu vi. Tướng đã không cần tướng thì tướng lẽ ra là vô vi. Nếu tướng là vô vi tại sao nói pháp hữu vi là tướng. cho nên nói tại sao là tướng hữu vi. Trong phần giải thích thuận với ở đây.

2. Trong giải thích có hai:

a. Giải thích bài tụng.

b. Loại bỏ.

Trong phần giải thích bài tụng, trước giải thích nửa bài tụng trên. Sau giải thích nửa bài tụng dưới trong phần giải thích bài tụng trước giải thích sinh, nghĩa là:

1. Lỗi vô cùng, như văn hiển bày.

2. Nếu trong sinh có diệt thì trái nhau, vô diệt thì chẳng phải hữu vi, cho nên có diệt cũng không thành, vô diệt cũng không thành, cho nên sinh là không loại bỏ trụ diệt cũng như vậy.

Nếu sinh là vô vi v.v... trở xuống là giải thích nửa bài tụng dưới. Cũng là giải thích sinh gồm ba nghĩa:

1. Phá hai nhóm trái nhau: Đó là diệt hữu vi này mới là vô vi. Vì trái nhau, giống như sáng tối, há có thể sáng làm tướng cho tối.

2. Trách tướng mất thể: Cho rằng nếu là vô vi thì không có sinh, trụ, diệt. Lìa ba tướng này thì ai biết được sự sinh khởi của pháp hữu vi

này ư?

3. Lạidưới đây kế là bác bỏ không phân biệt: Cho rằng vô vi là một mé chứ không hai, thì chỗ nào có sinh được khác với trụ diệt. Cho nên không có sinh, v.v... trở xuống là ví dụ về trụ diệt. Cho nên nói cũng như thế.

Trong phần loại bỏ có ba:

1. Dùng tướng vô để loại bỏ pháp thể.

2. Loại bỏ vô vi.

3. Kết chung tất cả.

Trong phần bác bỏ chống chế gồm: Trước là người ngoài chống chế, sau là chánh bác bỏ. Trong phần người ngoài chống chế có hai ý:

a. Nhắc lại lỗi trước.

b. Lập lý chống chế.

Trong đó trước là tụng, sau là giải thích. Trong bài tụng chống chế hai điều gạn hỏi trước, đó là nửa bài tụng trên chống chế là gạn hỏi về vô vi.

Vì gốc của sinh sinh sinh ra, cho nên gốc sinh là từ sinh sinh mà sinh. cho nên không phải pháp vô vi.

Nửa bài tụng dưới chống chế lỗi vô cùng. Vì sự sinh sinh của vốn sinh cho nên sinh sinh, đã từ bổn sinh mà sinh. Cho nên không có lỗi vô cùng. Trong đó, câu đầu nêu thể của sinh sinh, vì chỗ sinh của nhà bổn sinh cho nên nói là chỗ sinh. Câu kế nói về dụng của sinh sinh. Hai câu dưới y theo đây mà biết.

Trong phần giải thích có ba: 1/ Khai pháp. 2/ chống chế lỗi. 3/ Kết vấn nạn.

Căn cứ vào phần chống chế lỗi, bản sinh gốc trừ tự thể sinh sáu pháp. Vì thân sinh vốn là pháp thể hữu vi nên gọi là bổn sinh. Chính là cái sinh của gốc. Lại vì sinh gốc này nên gọi là sinh sinh ấy là sự sinh của sinh. Cũng gọi là đại sinh, tiểu sinh. Đại sinh này làm tướng cho sáu pháp chỉ không làm tướng cho tự thể, vì từ đại sinh dùng tiểu sinh làm tướng đại trụ diệt cũng vậy. Cho nên tướng đại thông cả đại tiểu của năng tướng. Tuy không có tự tướng nhưng tướng nhỏ không chung về sự lớn nhỏ của tướng. Nhưng không có tự tướng, tướng nhỏ không chung tướng lớn nhỏ, nhưng chỉ có chỉ một tướng đại, vi nhỏ không có sức sinh ra ít pháp nên gọi là tiểu. Tướng lớn có lực sinh ra nhiều pháp nên gọi là đại. Như trong cái sinh của đại dùng cái sinh của tiểu làm tướng sinh, đại trụ diệt làm tướng trụ diệt, đại trụ lấy tiểu trụ làm tướng trụ, đại sinh diệt làm tướng sinh diệt, đại diệt lấy tiểu diệt làm tướng diệt, đại

sinh trụ làm tướng sinh trụ. Trong tiểu sinh có đủ ba tướng đại, tiểu trụ diệt cũng vậy. Cho nên không có lỗi vô cùng. Đây chính là trong sáu nhân cùng có nhân: nghĩa là cùng lúc sanh khởi cho nên cùng có. Lại nương vào nhau nên gọi là nhân. Trong đây cùng có là cùng có nhân, có cùng có mà chẳng phải nhân. Nếu đem pháp thể đối với sáu tướng thì được cùng có cùng có nhân. Nếu đem đại sinh đối với sáu pháp cũng là cùng có cùng có nhân, đại trụ đại diệt cũng vậy. Nếu đem tiểu sinh đối với đại sinh, cùng có cùng có nhân, tiểu trụ đối với đại trụ, tiểu diệt đối với đại diệt cũng là cùng có cùng nhân. Tiểu sinh đối với năm pháp cùng có mà chẳng phải nhân. Tiểu trụ tiểu diệt vọng năm pháp cũng vậy. Nhưng tông kia hai sinh đại tiểu vì trong khoảng sát-na cùng nương nhau mà khởi, trụ diệt cũng vậy cho nên không có lỗi trước đó. Cho nên v.v... trở xuống là kết luận lìa lỗi, dưới ví dụ hai tướng trụ diệt. Đáp rằng dưới chánh là phân tích bác bỏ, trong đây có hai:

1/ Có hai bài tụng: Nói về sở bác bỏ, không có năng bác bỏ.

2/ Một bài tụng chưa có năng bác bỏ không có sở bác bỏ. Lại giải thích: Hai bài tụng đầu là bác bỏ trước sau bất sinh. Một bài tụng sau là bác bỏ đồng thời bất sinh.

Trong phần trước có hai bài tụng ý là: a/ Tiểu không sinh đại; b/ Đại không sinh tiểu. Trước thì tiểu sinh trước, đại sinh sau, tiểu sinh, bất sinh, đại sinh. Sau thì đại sinh ở trước, tiểu sinh sau, đại sinh bất sinh tiểu sinh.

Trong phần giải thích bài tụng có hai: 1/ Nhắc lại chấp để bác bỏ chung; 2/ Giải thích chẳng phải lý do.

Trong phần bác bỏ đồng thời có ba:

1. Trước nhắc lại chấp để bác bỏ chung.

2. Lập tụng chánh bác bỏ. Nghĩa là nửa bài kệ trên y theo tình để bác bỏ, nửa bài kệ dưới y theo lý để đoạt.

3. Giải thích bác bỏ.

Ý bác bỏ là: Phàm con đường tướng sinh nhất định có tự thể năng sinh, vô thể tùng sinh. Nay nói đồng thời là đều có hay đều không? Nếu là đều có thì đầu cần tướng sinh. Nếu là đều không thì ai sinh nhau. Nếu một có một không thì làm sao được đồng thời, lại há được cùng nhau sinh.

Trong phần thứ hai bác bỏ các Sư Đại chúng bộ chấp tướng hữu vi tự sinh sinh tha, có hai ý:

1. Nhắc lại chấp để bác bỏ chung.

2. Dùng lý phân tích để bác bỏ.

Trong đây có hai ý:

a. Có bốn bài tụng bác bỏ dụ.

b. Một bài tụng bác bỏ pháp.

Trong phần dụ có bốn ý:

Một bài tụng đầu nói đã thế thì không cần bác bỏ.

Bài tụng thứ hai nói khi sáng thì không cần bác bỏ.

Bài tụng thứ ba nói gần xa lẫn nhau theo bác bỏ.

Bài tụng thứ tư sáng tối trở lại điều bác bỏ.

Bài tụng đầu có ba:

1. Trong bài tụng, nửa bài tụng trên do không có tự tha chiếu tối. Nửa bài tụng dưới bèn không thể chiếu soi ngọn đèn.

2. Giải thích.

3. Cho nên v.v... trở xuống là kết luận chẳng trách, đều rất dễ hiểu.

Bài tụng thứ hai là khi sáng không bác bỏ được. Trước hỏi ý hỏi điều hỏi là khi ngọn đèn mới đốt thể chưa đủ, trong ngọn lửa có tối vì ánh sáng chưa đủ, trong nhà còn tối, thể ngọn đèn tròn dần thì bóng tối đều hết. Nên biết bác bỏ tối là khi ngọn đèn mới đốt. Cho nên nói khi đốt có thể bác bỏ tối, nghĩa là tự chiếu và chiếu cái khác.

Kế đáp: gồm trong bài tụng trước, nửa bài tụng trên nói về chấp. Nửa bài tụng dưới là chánh bác bỏ. Cho là khi ngọn đèn này mới đốt thì bóng tối đã tan, cho nên hoàn toàn không có ngọn đèn mới sinh và chưa có diệt bóng tối. Vì không có cả hai, cũng không kịp tối, vì không kịp tối nên gọi là bác bỏ. Nếu kịp tối cũng không bác bỏ. Trường hàng giải thích rất dễ hiểu.

Trong phần bác bỏ xa gần theo nhau gồm:

1. Bài tụng: Nửa bài tụng trên là nhắc lại chấp, nửa bài tụng dưới chánh bác bỏ.

2. Trong phần giải thích lấy đều không đến làm nhân, có bốn vấn nạn:

a. Vì gần đồng với xa đáng lẽ đều không bác bỏ.

b. Vì xa đồng với gần thì đáng lẽ đều bác bỏ.

c. Vì đã đều không được đến tối, bác bỏ gần không bác bỏ xa, đáng lẽ cũng đều không đến, cho nên bác bỏ xa không bác bỏ gần.

d. Đã có bác bỏ không bác bỏ đáng lẽ phải có đến không đến.

Trong văn có ba ý:

1. Nhắc lại chấn.

2. Chánh bác bỏ: Trước thả lỏng sau đoạt.

3. Kết luận trách.

Trong phần thứ tư là trái nhau đồng bác bỏ, có hai ý: 1/ Nêu bài tụng; 2/ Giải thích.

Trong phần tụng nửa bài tụng trước là nhắc lại chấp, nửa bài kệ sau lấy bóng tối ví dụ cho bác bỏ: Nghĩa là sáng tối trái nhau. Sáng đã có công chiếu bóng tối, tối đáng lẽ cũng có năng lực ngăn chặn ánh sáng. Vì có năng lực này nên đèn không thể bác bỏ được bóng tối. Lại nếu đèn đã tự chiếu, cũng chiếu bóng tối, bóng tối đáng lẽ vừa tự che lấp, vừa che lấp đèn.

Nếu đèn bị bóng tối che há có thể bác bỏ tối? Nếu người kia chống chế rằng: Vì ánh sáng là hơn nêu chiếu cái khác lại tự chiếu mình. Bóng tối là kém cho nên che lấp mình mà không thể che lấp cái khác, cho nên lại gạn rằng: Vì ánh sáng là hơn cho nên có khả năng trái với bóng tối, bóng tối là kém cho nên không thể trái ánh sáng. Nếu cả hai đều trái nhau thì đâu không cần bác bỏ tướng. Luận chung lấy cả hai trái nhau làm nhân cũng có bốn gạn hỏi:

1. Phá đèn theo bóng tối, đèn đáng lẽ không bác bỏ tối, vì cả hai trái nhau như bóng tối không che được ngọn đèn.

2. Phá bóng tối theo ngọn đèn, bóng tối nhất định có thể chướng ngọn đèn, cũng vì trái nhau như ngọn đèn có thể bác bỏ tối.

3. Ngọn đèn đã trái với bóng tối nhưng ngọn đèn có thể bác bỏ tối, bóng tối không thể che lấp đèn. Cũng có thể tối cũng trái ngọn đèn. Mà bóng tối thì có thể che lấp ngọn đèn, ngọn đèn không thể bác bỏ được bóng tối.

4. Nếu một bác bỏ một không bác bỏ thì đáng lẽ một trái một không. Nếu bóng tối không trái ngọn đèn thì trong ngọn đèn đáng lẽ có bóng tối, trong bóng tối đáng lẽ có ngọn đèn, đều rất dễ hiểu. Trong văn giải thích, kết rất dễ hiểu, bác bỏ dụ xong.

Trong phần bác bỏ pháp có hai ý: 1/ Nhắc lại chấp; 2/ Phân tách bác bỏ.

Trong phần bác bỏ gồm bài tụng và giải thích. Trong phần tụng lược nêu tự mình không thành sinh. Nửa bài kệ là trên nêu chưa sanh để bác bỏ, nửa bài kệ dưới là nêu đã sinh để bác bỏ.

Trong phần giải thích có hai ý: 1/ Giải thích một bài tụng; 2/ Tổng kết một môn.

Trong phần giải thích bài tụng có hai ý: 1/ Giải thích sinh; 2/ so sánh với trụ diệt.

Trong phần giải thích sinh có ba: 1/ Giải thích bác bỏ tự sinh. 2.

Giải thích bác bỏ sinh cái khác; 3/ Kết luận cả hai, quở trách bác bỏ.

Trong phần giải thích bác bỏ tự sinh có ba ý:

1. Xét định.

2. Nếu chưa sinh v.v... trở xuống là chánh bác bỏ.

Căn cứ vào bác bỏ chưa sinh, đã chưa có, tự thì cái gì có thể tự sinh. Nếu cho rằng sinh rồi v.v.. trở xuống là nêu cái bác bỏ đã sinh, đã sinh rồi đâu cần lại tự sinh?

3. Cho nên v.v... trở xuống là kết.

Phần hai là nếu không tự sinh v.v... trở xuống là bác bỏ sinh cái khác tự còn không sinh huống là có thể sinh ra cái khác.

Phần ba ông nói v.v... trở xuống là kết trách sai. Phần so sánh trụ diệt rất dễ hiểu. Câu cho nên v.v... trở xuống là tổng kết một môn.

Trong phần thứ hai bác bỏ vô vi có hai ý: Trước nêu sau khởi, đó là lấy tướng không so sánh với sở tướng cũng không cho nên hữu vi này là không, sau đó khởi vô vi cũng không.

Trong phần chánh bác bỏ, trước là chánh bác bỏ, sau là bác bỏ chống chế, trong phần chánh bác bỏ gồm nêu và giải thích. Trong phần giải thích có hai ý: 1/ Phá thể vô vi, cho là sáng diệt lại là hữu vi chính là không có vật, lại có pháp gì gọi là vô vi. Cho nên không có pháp thể vô vi này. 2/ Lại hữu vi đã không có chẳng thể diệt là không có vô vi.

Lại nữa, v.v... trở xuống là bác bỏ tướng vô vi, vì không có tướng bên ngoài cho nên vô thể, ba tướng đã là hữu vi, không có ba tức là không có pháp há dùng vô pháp làm tướng, cho nên là không.

Nếu cho là v.v... trở xuống là bác bỏ chống chế, có hai:

1. Phá biểu tướng đương thể.

2. Phá phẩn đối hiển tướng.

- Trong phần đương thể có hai:

1. Nhắc lại chấp để bác bỏ chung.

2. Chánh bác bỏ:

Trong chánh bác bỏ có hai:

a. Nêu chung để biết tướng.

b. Y theo riêng hữu tướng để nêu.

c. Y theo riêng vô tướng để nêu.

Cho rằng nếu có tướng thì trái với tông, nếu không thì mất đi biểu hiện bên ngoài, đều rất dễ hiểu.

Nếu cho rằng v.v... trở xuống phản đối hiển tướng có bốn:

1. Nhắc lại chấp để bác bỏ chung là trước dụ, sau pháp, ý bên ngoài như nhiều cái áo, đều có tướng nhớ nghiệm riêng chỉ có một cái

áo không có tướng nhớ nghiệm, thì gọi là áo này là áo vô tướng, không thể cho là không có áo pháp này. Nhưng vì đối với nhiều cái áo có tướng nói vô vi này. Vô vi cũng vậy cho nên chẳng phải vô pháp.

2. Giải thích bác bỏ.

3. Cho nên v.v... trở xuống là kết sai.

4. Xa chỉ sau để bác bỏ: Trong môn sau này là bác bỏ hữu tướng vô tướng. Phần loại bỏ tất cả là đều quy về không, rất dễ hiểu.

THỨ NĂM MÔN QUÁN HỮU TƯỚNG VÔ TƯỚNG

Bốn trường hợp đồng như trước:

1. Giải thích tên: Đối với hai môn có không nêu bỏ tướng ấy, từ sự loại bỏ này nên lấy đó làm tên.

2. Ý đến: Môn trước bác bỏ tướng vì sợ chưa ngộ nên lại trách, có thể trong pháp tướng vì có tướng nên gọi là tướng, vì vô tướng nên gọi là tướng, vì đều là tướng nên nói là tướng, cho nên có pháp này.

3. Sở minh: Hữu vô đều dứt hết, là không nương vào quán không.

4. Giải thích văn có bốn ý: a. Nêu; b. Giải thích; c. Kết; 4/ Loại.

Trong phần nêu là nêu tất cả pháp, đó là tất cả pháp hữu vi vô vi đều không.

Phần giải thích có hai ý: a/ nêu lên lược bác bỏ; b/ Giải thích tụng để bác bỏ rộng.

Trong phần nêu gồm: Trước vì sao là nêu nghĩa là làm sao biết được tất cả pháp đều không. Sau lập tụng lược giải thích. Trong đó câu đầu bác bỏ hữu tướng, câu hai bác bỏ vô tướng câu ba bác bỏ cả hữu vô, câu bốn kết không.

Trong phần giải thích rộng có ba ý: a/ Giải thích bác bỏ hữu; b/ Phá vô; c/ Vừa bác bỏ hữu vừa bác bỏ vô.

Trong phần bác bỏ hữu gồm ba ý:

1. Đoạt làm cho mất tướng để bác bỏ hữu, nêu giải thích rất dễ hiểu.

2. Phá dọc hai tướng: Nghĩa là vì hai tướng cũ mới.

3. Cho nên v.v... trở xuống là kết sai.

Trong phần bác bỏ không gồm: a/ Nêu; b/ Nêu sự giải thích hiển bày.

Trong phần bác bỏ hữu ở trước vì chấp hữu cho nên không có năng tướng, vì không có năng tướng nên cũng không có sở tướng. Trong đó vì chấp có cho nên không có sở tướng. Vì không có sở tướng cho nên

không có năng tướng là ý của văn này. Câu như thế, v.v... trở xuống là giải thíchbác bỏ năng sở đều không vì lìa hai tướng năng sở cho nên không câu như thế trở xuống đến phần thứ ba là tổng kết sai. Trong phần loại bỏ có sáu:

1. Dùng tướng loại bỏ pháp có nêu giải thích rất dễ hiểu.
2. Dùng một loại bỏ nhiều cũng có nêu giải thích.
3. Dùng có loại bỏ không.
4. Dùng vật loại bỏ hữu vi.
5. Loại bỏ vô vi.
6. Loại bỏ ngã.

Cho nên thành ở trên nêu tông tất cả pháp là không.

THỨ SÁU MÔN QUÁN MỘT KHÁC

1. Giải thích tên, vì một khác bị loại bỏ. Lại nói loại bỏ một khác để tạo chân không cho nên gọi là Môn.

2. Ý: Trước dùng hữu vô bác bỏ tướng khả tướng đã tận, nhưng lại có môn một khác bác bỏ trở lại làm cho tâm chấp dứt hẳn chánh lý bền chắc. Cho nên kết tướng khả tướng một khác và cùng chung mà lượng bác bỏ.

3. Sở minh: Dùng bác bỏ tướng khả tướng, một khác, cùng chung đều tận vì quán tâm chiếu 1ý.

4. Trong phần văn giải thích có hai: a/ Câu đầu nêu tông; b/ Giải thích bác bỏ.

Trong phần bác bỏ có hai: 1/ Chánh bác bỏ; 2/ Phá chống chế.

Trong phần chánh bác bỏ có ba:

a. Tụng: Nửa bài tụng trên là bác bỏ một khác, nửa bài tụng dưới là bác bỏ tướng khả tướng, cũng là kết luận không.

b. Giải thích: Nghĩa là nếu một thì tướng không thể biểu hiện, vì đồng với sở tướng. Nếu dị không thành biểu vì không làm nhân cho nhau; vì đồng với pháp khác nên nói: Một khác bất khả đắc, một khác bất khả đắc v.v... trở xuống là giải thích nửa bài kệ dưới rất dễ hiểu.

c. Từ cho nên v.v... trở xuống là loại bỏ kết tông.

Trong phần bác bỏ ngăn có hai ý:

1. Người ngoài chống chế; Giải thích bác bỏ.

Trong phần chống chế vì nghe pháp tướng đều không nên chấp tình không có ý cứ, cho nên lấy hình tợ loại chống chế.

2. Giới hạn: Lại vừa rồi giải thích bài tụng loại bỏ sự đều không hoàn toàn. Xong tình người nhiều mê hoặc cho nên phải giả thiết người

ngoài chống chế để rộng bác bỏ mê. Trong đây có ba:

1. Nhắc lại bác bỏ để quở trách.

2. Lập tướng bào chữa pháp.

3. Kết bác bỏ không đúng.

Trong phần lập tướng chống chế có hai:

1. Khai mở ba chương thì lật ngược lại ba câu trên.

2. Giải thích ba sự, chia làm ba đoạn.

Trong phần giải thích một có hai:

Nếu thức, thọ có hai ví dụ:

a. Ví dụ: Như thức lấy liễu biệt làm tướng, cũng lấy liễu biệt làm thể. Thọ cũng như vậy.

b. Câu như thế v.v... trở xuống là kết tông.

Trong phần giải thích khác cũng có hai:

a. Nêu diệt tín có hai ví dụ.

b. Câu đó gọi là v.v... trở xuống là kết.

Trong phần nêu diệt tín gồm:

a. Người ngoài cho rằng ái diệt khác với Niết-bàn.

b. Dùng ba việc nơi thân miệng thuộc về sắc uẩn.

Tín là tâm sở thuộc về thức uẩn.

Người ngoài thấy có ba điều này biết bên trong có tín tâm cho nên sắc làm tướng cho tâm, bởi vậy biết đó là khác.

Trong phần giải thích vừa một vừa khác có hai ý: a. Nêu ví dụ; b. Kết.

Trong phần nêu ví dụ gồm:

a. Nêu chánh kiến ví dụ, cho rằng như chánh kiến là thể của đạo cho nên có một phần ít là khả tướng. Lại là chi đạo trong tám chánh đạo nên một phần ít là năng tướng.

Lại chánh kiến là tuệ. Chánh là thể chung của đạo đế, nhưng là một số trong tám chánh đạo cho nên nói phần ít, vì là chung cho nên là năng tướng. Vì là riêng cho nên là khả tướng.

b. Nêu ba tướng làm ví dụ. Căn cứ vào bảy mươi lăm pháp của Tiểu thừa chia làm hai nhóm, bảy mươi hai pháp trước là hữu vi, ba pháp sau là vô vi, y theo nhóm hữu vi là sinh trụ diệt làm tướng chung cho tất cả pháp hữu vi, tự thể lại là một phần nhỏ trong các số của pháp hữu vi, cho nên nếu cùng với sở tướng, hữu vi không phải khác thì không cần ở trong pháp hữu vi này khai nói ba ví dụ. Nếu cùng với pháp hữu vi không phải một thì tự thể đáng lẽ chẳng thuộc về pháp hữu vi, nên biết vừa một vừa khác.

Câu cho nên v.v... trở xuống là kết.

c. Cho nên hoặc tướng v.v... trở xuống là kết chung chẳng phải bác bỏ rất dễ hiểu.

Trong phần giải thích bác bỏ, bác bỏ ba chấp trên văn chia làm ba.

1. Trong phần bác bỏ một cung có ba:

a. Phá pháp không có tự biểu, trong văn chia làm ba: 1/ Nêu chấp để bác. 2/ Giải thích không có lý do. 3/ Cho nên trở xuống là kết chẳng quở trách.

Trong phần giải thích cho là sở tướng nhất định dùng tướng mà biết cho nên gọi là khả tướng, sở dụng biểu thị gọi là tướng. Cho nên tướng, sở tướng chẳng phải một. Nếu một tự có thể biểu thị thì đáng lẽ phải tự xúc chạm, trái lại cật vấn.

Câu lại nữa v.v... trở xuống là bác bỏ tướng mất năng sở, đây là khả tướng. nêu không phân biệt thì ông phải là điên đảo, vì có lời mà không có nghĩa.

Trong câu lại nữa v.v... trở xuống là bác bỏ nhân quả lẫn lộn trong đó trước nêu, kế giải thích, sau kết đều rất dễ hiểu.

Trong phần bác bỏ dị có hai ý: 1/ Chánh bác bỏ; b. Bác bỏ chống chế.

Trong phần chánh bác bỏ có hai:

1. Nhắc lại để bác bỏ chung.

2. Phá riêng giải thích sai, trong đó trước bác bỏ riêng hai ví dụ sau nêu bày vô cùng.

Trong phần bác bỏ riêng trước bác bỏ ví dụ đầu cho rằng ái diệt thì vô tướng, ái có mặt thì không phải tướng Niết-bàn kế bác bỏ tín: tướng tín có hai:

1. Phá không khác: Cho rằng có người giả vờ thân thiện thật không có tín tâm mà cũng dối hiện ba tướng này. Há cũng có tín vì không khác với tín. Cho nên nói đều tin không khác. Lại ý của luận này hình như đem ba sự không khác với tin cho nên nói không khác để bác bỏ cái khác ấy v.v...

2. Phá bất định: Nghĩa là ông dùng ba sự biết có tín thì tín là khả tướng.

3. Năng tướng này nay lại dùng lý để suy, vì có tín mới có thể làm được ba việc này. Cho nên ba việc lại là khả tướng. Cho nên không tin có ba sự này. Lại trách rằng: Ông chưa nêu lên có cái tin tâm này giống như trước phải không? Nếu có thì dùng tướng nào mà biết. Nếu không

thì sau này nương vào đâu để khởi thí, cho nên nói.

Trong phần bác bỏ vô cùng, khả tướng nhất định hữu vi, có pháp năng tướng riêng, năng tướng là hữu vi, đáng lẽ cũng chỉ có pháp năng tướng riêng như thế là vô cùng.

Trong phần bác bỏ chống chế, trước chống chế sau bác bỏ.

Trong bác bỏ có hai:

1. Chỉ ra đồng với bác bỏ ở trước.

2. Phá lời nói của mình tự trái nhau. Lại cũng có thể trước bác bỏ dụ sau bác bỏ pháp rất dễ hiểu.

Trong câu đầu bác bỏ gồm: 1/ Nêu sai; 2/ Giải thích bác bỏ. Nghĩa là chỉ ra bác bỏ đồng với hai môn trên, vì không lìa một khác.

Câu như thế, v.v... trở xuống là kết sai.

Câu cho nên v.v... trở xuống là loại bỏ rất dễ hiểu.

THỨ BẢY MÔN QUÁN HỮU VÔ

I- Giải thích danh:

Sinh trụ là có, tướng diệt là không, tìm cái có không này vì lý không thành nên gọi là môn.

II- Ý: Dùng môn một, khác hiển bày lại làm cho lý vững vàng, vì trừ hết kiến chấp đây là nói chung. Nói riêng trước y theo tướng khả tướng để bác bỏ, đây là Y theo sự trái nhau trong sở tướng để bác bỏ cho nên có.

III- Sở minh: Có không trong bốn tướng tự tướng trái nhau không được đồng một niệm, cho nên mất đi pháp hữu vi để nói về chân không, vì làm cho thành chánh quán.

IV- Trong giải thích văn có bốn: 1/ Nêu. 2. Giải thích. 3. Kết. 4. Loại bỏ.

Phần giải thích có hai ý:

a. Trường hàng sinh khởi có nêu và giải thích.

b. Lập tụng lược nói.

Dùng tông Tát-bà-đa để lập thể của bốn tướng đều đồng thời đầy đủ, vì thành hữu vi, trước dùng, sau phát khởi. Vì lìa sự trái nhau, ý bác bỏ rằng: trước sau không phải hữu vi, lỗi đồng thể trái nhau. Lại trong thành Duy thức nói ba điều trước đồng một niệm, niệm sau mới đến diệt như vậy là hoại hữu vi. Trong mỗi niệm vì tướng không đủ. Trong bài tụng câu đầu bác bỏ đồng thời, câu kế bác bỏ trước sau nghĩa là lìa cái không của tướng diệt, làm cho cái có của sinh trụ cũng không có được. Cho nên nói: Lìa có không cũng không. Hai câu chẳng phải hữu

vi v.v... trở xuống là giải thích tụng của câu đầu. Vì có sinh trụ không lìa cái không của tướng diệt, thì cái có sẽ bị cái không làm hại cho nên thường là không. Lại cũng nên nói: không lìa hữu mà có vô, vô thì phải thường có lại cũng nên có giải thích câu thứ hai ở trên trước sau chấp rằng: Nếu lìa vô mà có hữu thì hữu không phải hữu vi, nhưng vì bài tụng hạn hẹp.

Trong giải thích có hai: 1/ Chánh bác bỏ; 2/ Phá chống chế.

Chánh bác bỏ có bốn:

a. Giải thích tụng câu đầu như phẩm Thành Hoại của Trung luận chép: lìa thành và cộng thành trong đó hữu vô bị hoại, lìa hoại và cộng hoại trong đó cũng không thành.

b. Câu nếu cho là v.v... trở xuống là giải thích câu tụng thứ hai.

Trong đó có hai ý:

1. Nhắc lại chấp để bác bỏ chung.

2. Giải thích chẳng đúng.

Trong bảy pháp, tướng diệt là không, còn lại đều là có.

Lại có là thể của pháp cùng với tướng vô thường sinh khởi. Trong vô thường đã có diệt, biết rõ lìa có không này thì không sinh khởi được.

c. Câu nói không lìa v.v... trở xuống là giải thích hai câu tụng dưới trong đó có ba: 1/ Nêu lỗi. 2. Giải thích.

Trong phần giải thích vì không lìa diệt vô cho nên hữu thường này là vô. Vì mới sinh tức là hoại diệt không thể đạt đến trụ cho nên nói ban đầu là vô đẳng. Lại không hề tạm thời có trụ, cho nên nói.

Phần kết sai rất dễ hiểu.

d. Câu nếu lìa v.v... trở xuống là giải thích bài tụng đáng lẽ phải có văn. Vì lìa tướng diệt vô thường mà có sự sinh khởi của pháp hữu vi thì đều không thể.

Trong phần bác bỏ chống chế có hai:

1. Người ngoài chống chế.

2. Giải thích bác bỏ.

Trong phần chống chế có ba:

a. Lập thể đồng thời, cho nên không có lỗi trên bất sinh.

b. Câu như thế v.v... trở xuống là giải thích năm việc, vì nói trước sau của dụng, cho là thế dụng có lúc, há chấp nhận có lời trách thường vô. Lại sinh làm cho diệt mà không làm cho dứt, trụ có công năng ngăn sanh mà không làm cho tăng, diệt thì ngăn trụ mà không làm cho phân tán, khác chung trước sau, nghĩa là biến sinh đến trụ v.v... Lại họ chấp

trong một sát-na thì đầu sát-na là dụng của tướng sinh, kế của sát-na là dụng của tướng trụ, sát-na sau là dụng của tướng diệt, cho nên dụng có trước sau. Nói được thì bốn tướng này gọi chung là bất tương ưng hành. Pháp đắc trước như sợi dây buộc vật v.v..., nghĩa là tướng lớn nhỏ được làm cho bốn tướng thường thành tựu.

c. Câu như thế v.v... trở xuống là kết sai.

Trong phần chánh bác bỏ trước bác bỏ thể đồng thời có sau bác bỏ đồng thời của thể sau bác bỏ dụng phát trước sau.

Trong phần bác bỏ thể, trước bác bỏ sinh diệt, sau bác bỏ trụ lão. Trong phần bác bỏ sinh diệt có hai: 1/ Phá lỗi dời đoạt. 2. Câu lại nữa v.v... trở xuống là nói bác bỏ lỗi trái nhau đều mất, có nêu giải thích rất dễ hiểu. Trong phần bác bỏ trụ lão trước nêu, sau giải thích. Cũng có bác bỏ lỗi dời đoạt trái nhau.

Câu cho nên v.v... trở xuống là kết chung lầm loạn, có nêu và giải thích rất dễ hiểu.

Câu như rất dễ hiểu v.v... trở xuống là bác bỏ sự phót dụng trước sau có ba:

1. Nêu sự để dụ cho bác bỏ: nghĩa là người kia chấp rằng: khi sinh tuy đã có thể của hoại nhưng chưa phát khởi. Khi diệt mới phát khởi. Phá rằng: Nếu không thể biết thì không gọi là thức, sáu thức khác cũng thế, như vậy không thể hoại sinh thì không gọi là có diệt.

2. Nêu pháp bày lỗi, trong đó trước là nêu pháp, hai là nếu sanh trụ, v.v... trở xuống là chỉ lỗi, nghĩa là trước không có dụng, sau mất không lỗi.

3. Câu cho nên v.v... trở xuống là kết sai. Câu thứ ba như thế v.v... trở xuống là kết thành, phần thứ tư là loại bỏ, đều rất dễ hiểu.

THỨ TÁM MÔN QUÁN TÁNH

I- Giải thích tên: Tánh là thể tánh, gạn trách không thể có, rỗng rang khế hợp với chân không, nên gọi là Môn. Loại bỏ, nương vào gọi là tên.

II- Nguyên nhân có phẩm này: Ý chung như trước. Riêng là ba phẩm đầu bác bỏ pháp, bốn môn kế là bác bỏ năng tướng, nay lại bác bỏ thể tánh.

Lại người ngoài chấp nghĩa có hai loại:

1. Sự.

2. Tánh.

Tánh y theo chưa thành, sự căn cứ hiện tại, môn hữu vô ở trước

bác bỏ hiện tại sự không lập. Nhưng cái chấp của phàm tình khó bỏ. Cho rằng các pháp chưa thành trước đã có thể tánh, nương vào tánh duyên khởi của nhân hiện tại mà thành sự. Nếu vậy thì các pháp lại lập đâu được nói tất cả pháp không, môn này bác bỏ lý do kia. Lại trên đây bác bỏ tướng, người ngoài cho rằng: Tướng ngoài tuy mất nhưng tánh bên trong vẫn thật. Vì bác bỏ chấp này cho nên có môn này.

III- Sở minh: Bác bỏ tánh nói về không, quán tâm không nơi nương gá để thành chánh.

IV- Giải thích văn có bốn: 1/ Nêu; 2/ Giải thích; 3/ Kết; 4/ Loại bỏ.

Giải thích có ba: a. Sinh khởi; b. Lập tụng; c. Giải thích tụng.

Trong bài tụng, nửa bài tụng trên là bác bỏ tánh có, nửa bài tụng dưới là bác bỏ tánh không.

Trong phần giải thích tụng có hai ý: a. Giải thích bác bỏ tánh có; b. Phá tánh không.

Phá tánh có ba: 1/ Phá mình; b. Phá người; c. Kết.

Phá mình có hai: a. Chánh bác bỏ; b. Phá chống chế.

Chánh bác bỏ có ba:

a. Phá biến dị trái tánh, ý của bác bỏ là nếu ông chưa thành trước đã có tánh. Tánh là nghĩa không đổi ông cho là biến dị thì nghĩa tánh đâu còn, cho nên nói.

b. Phá duyên làm mất tánh. Thuận giải thích cho rằng tánh có thiên chân há nhờ duyên mà thành nay đã làm duyên rõ ràng chẳng phải tánh có.

c. Câu không tác v.v... trở xuống là giải thích ngược lại, cho là không làm gọi là tánh, nên biết làm thì sai.

Câu cho nên v.v.... trở xuống là kết tông.

Trong phần bác bỏ chống chế có hai ý:

a. Người ngoài nhắc lại bác bỏ để nêu lỗi vấn nạn.

b. Luận chủ mở chương đáp lại.

Trong phần là người ngoài nghe việc hiện tại đã bị trách bác bỏ chưa thành thể tánh lại bị bác bỏ hết, liền khởi sinh tri kiến, bắt lỗi Luận chủ là đại tà kiến. Văn có hai ý:

a. Nhắc lại bác bỏ để chỉ lỗi. Người ngoài cho sinh diệt vô thường là khổ đế, văn còn lại rất dễ hiểu.

b. Việc này v.v... trở xuống là kết sai quở trách.

Trong phần đáp có năm:

a. Nêu pháp hai đế. Trước nêu tên, sau y vào tục để mà được

chân, cho rằng Đức Phật nói pháp nhân duyên tục đế căn cứ vào pháp này làm cho lãnh hội được vô tánh, đắc chân không. Cho nên nói tục đế, chớ cho rằng còn tục đế này mà không nhập chân, cho nên nói.

b. Câu nếu người v.v... trở xuống là nói lợi ích biết pháp. Trong đó 1/ Biết đế thành; 2/ Điều lợi.

Y vào tục để nói chân là lợi tha, chiếu chân đắc quả là tự lợi, lại hai lợi này cùng thành một hạnh.

2. Nói hai đế giúp nhau, vì không hai mà hai, đây là nói lợi ích hiểu pháp đúng như thật.

3. Câu nay ông v.v... trở xuống là nói lỗi mê pháp. Nghĩa là ông nghe nói các pháp như uẩn, giới v.v... không biết chỉ là hư giả của thế đế, lầm chấp là đệ nhất nghĩa đế. Cho nên mới nghe bác bỏ liền muốn tự rơi vào chỗ thua, trái với điều này thì không có lỗi.

4. Giải thích nghĩa hiển bày pháp, trong đó trước nêu lên sự sâu xa của pháp, theo pháp nhân duyên Phật nói là sâu xa chẳng phải là hàng Nhị thừa ông nói lại Y theo pháp nhân duyên của luận Phật trí mới được. Gọi là pháp nhân duyên kia, cho nên nói pháp nhân duyên của Chư Phật gọi là sâu xa.

Câu nhân duyên này v.v... trở xuống là giải thích lý do sâu xa. Lại pháp nhân duyên này đáng lẽ chính là tục đế, vì sao gọi là đệ nhất nghĩa. Giải thích rằng: vì không có tự tánh cho nên vô tánh mà nói là nhân duyên cho nên sâu xa.

Hỏi: Trước nói người ngoài, ông nghe thế đế cho là đệ nhất nghĩa, nay Luận chủ cũng nói nhân duyên là đệ nhất nghĩa thì có khác gì với người ấy?

Đáp: Người ngoài cho rằng việc nhân duyên là đệ nhất nghĩa, luận chủ cho lý nhân duyên là chân đế.

Lại ý của Luận chủ là Phật nói pháp nhân duyên thế đế ý muốn làm cho biết được vô tánh để ngộ chân đế, chớ cho rằng có pháp nhân duyên này. Cho nên ở trên nói nhân thế đế để biết đệ nhất nghĩa. Nên trong Địa luận nói thuận theo quán thế đế thì nhập vào đệ nhất nghĩa đế là nghĩa ở đây.

5. Câu nếu các pháp v.v... trở xuống chính là trở lại lỗi của người kia. Cho rằng nếu có tánh thì không từ duyên, vì không từ duyên nên không phải các pháp. Cho nên Trung luận nói: Vì có nghĩa không cho nên tất cả pháp được thành nếu không có nghĩa không thì tất cả pháp không thành. Lại phải biết có rất nhiều lỗi ông tự không biết, trở lại đổ lỗi cho ta, cho nên Trung luận nói: nay ông tự có lỗi, mà đổ lỗi cho ta.

Như người cưỡi ngựa mà quên mình đang cưỡi ngựa. Nay hoại sáu việc này lại là lỗi của ông, trong đó có sáu ý:

1. Hoại Tứ đế.

2. Câu nếu không có Tứ Thánh đế v.v... trở xuống là nói hoại bốn hạnh.

3. Hoại tám Hiền Thánh.

4. Hoại Tam bảo.

5. Hoại thế tục.

6. Hoại nhân quả đều rất dễ hiểu.

Trong phần bác bỏ tha tánh có hai ý:

Trước nhắc lại chấp để nêu chung, sau chánh bác bỏ.

Trong phần bác bỏ trước bác bỏ mình đoạt người.

Nghĩa là đối với mình gọi là người, mình đã không thì đối với ai để gọi là người.

Trong phần bác bỏ đồng tự không có tha, nghĩa là nhìn lại mình là mình. Cho nên mình không người cũng không, có nêu và giải thích đều rất dễ hiểu.

Câu nếu tự tánh tha tánh v.v... trở xuống là kết đều sai.

Câu nếu có không thành v.v... trở xuống là kết chung thành tông.

Phần loại bỏ rất dễ hiểu.

THỨ CHÍN MÔN QUÁN NHÂN QUẢ

I- Giải thích tên: Có hai nghĩa:

1. Nương vào nhân để sinh ra quả, bác bỏ quả từ chỗ khác tự nhiên mà đến.

2. Lại trong quán nhân duyên cũng không có quả. Vì không có quả cho nên không có nhân. Bởi vậy nhân quả đều bác bỏ. Căn cứ vào nghĩa đầu thì từ năng bác bỏ làm tên, theo nghĩa sau thì từ sở bác bỏ gọi tên.

II- Nguyên nhân có môn này: Xưa nay tuy là hiển rộng từ duyên nhân quả không có tự tánh. Nhưng người cuồng hoặc lại cho rằng tự nhiên mà có. Để bác bỏ lối chấp này cho nên có môn này.

III- Sở minh: Đây là nói pháp quả, trong ngoài đều không nhân v.v... đều như vậy, để thành không quán.

IV- Trong giải thích: văn có ba ý: a. Nêu tông; b. Giải thích hiển bày; c. Loại bỏ.

Phần giải thích có ba:

1. Sinh khởi.

2. Lập tụng: Nửa bài tụng trên bác bỏ nội sinh, nửa bài kệ dưới bác bỏ từ ngoài đến. Lại nửa bài tụng trên nhắc lại nghĩa duyên không sanh quả của các môn trước. Nửa bài kệ dưới nói về thể của môn này, nhưng nương vào trước khởi sau cho nên phải nói.

3. Trong phần giải thích hiển bày có hai: Trước nêu sau kết

Trong phần giải thích có hai:

a. Giải thích nửa bài kệ trên bác bỏ trong duyên có sinh đồng với trước.

b. Giải thích nửa bài tụng dưới.

Phá chỗ khác tự nhiên đến: có lúc chấp vi trần, thể tánh, thời phương do Trời Tự tại, v.v... tạo ra. Nay bác bỏ nếu vậy thì không từ duyên sinh; duyên cũng không có công lực hòa hợp cho nên không từ bên ngoài đến.

Câu nếu quả không có trong các duyên v.v... trở xuống là tổng kết tánh không. Phần loại bỏ đều rất dễ hiểu.

THỨ MƯỜI MÔN QUÁN TÁC GIẢ

I- Giải thích tên: Đối với tự tha bốn xứ tìm người tạo tác không được nên lấy đó làm tên.

II- Nguyên nhân có môn này: Trước lược dùng nội ngoại để tìm. Nay rộng tìm bốn xứ.

Lại nói: Chín phẩm ở trên đã bác bỏ nhân quả một lần. Câu tự v.v... trở xuống ba phẩm là bác bỏ nhân quả lần thứ hai, thì có khác gì với trước. Vì trước rộng đây lược. Hai phẩm đầu bác bỏ năng sinh, một phẩm sau bác bỏ sở sinh cho nên có. Ba phẩm sở minh là bác bỏ bốn tác này, có hai môn:

1. Hiển sở bác bỏ cũng có hai.

a. Y theo ngoại đạo là người: 1/ do ngã tạo tác; 2/ trời Tự Tại tạo tác; 3/ Như kiếp sơ một nam một nữ cùng sinh ra chúng sinh là chung làm; 4/ Như ngoại đạo vô nhân v.v..., chấp tự nhiên sinh v.v... là không có nhân tạo tác như quạ đen chẳng phải nhuộm v.v...

b. Y theo Tiểu thừa là pháp.

1/ Tự phần nhân sinh.

2/ Báo nhân

Nhân là thiện ác, quả là vô lý, cho nên có tha.

3/ Như cùng có nhân cho rằng bảy pháp cũng sinh.

4/ Không có nhân tác, hoặc nói: Chi vô minh của Kinh Bộ Sư trước gá vào hư không mà khởi, cho nên cũng không có nhân, v.v...

2. Trong phần năng bác bỏ cũng có hai:

1. Chỉ ngăn bác bỏ như Trung luận và văn này.

2. Vừa ngăn vừa hiển, như Địa luận nói: Nhân không sinh vì duyên sinh, duyên không sinh vì tự nhiên sinh, không cùng sinh vì người không biết, vì khi làm không trụ đều là nhân sinh, vì thuận theo có. Lại luận Đối pháp nói: Vì tự có nên không từ cái khác, vì đợi các duyên cho nên không tự tác, vì không tác dụng cho nên chẳng cùng sinh vì có công năng cho nên không phải không có nhân. Phàm các duyên khởi mất hai câu, đã là sâu xa huống là đều mất bốn trường hợp. Cho nên duyên khởi rất sâu xa. Giải thích rằng:

Ý hai luận này cho nhân là mình, dùng duyên làm tha, vì tướng nhân và duyên đối đãi cho nên có hai nghĩa: 1/ Nghĩa có lực; 2/ Nghĩa vô lực.

Vì nhân không làm duyên có cho nên không tự sinh, vì duyên không làm nhân có cho nên không có tha sinh. Vì một có một không chẳng hai cho nên không cùng sinh. Hai có hai không, chẳng đi chung cho nên cũng không cùng sinh thì do vô tánh này mới khởi được cái quả không khởi này. Cho nên chẳng thể không có nhân, chẳng thể không có nhân không tự không tha, không cùng chung như thế.

Nếu y theo tánh hiển pháp duyên khởi dung thông môn vô ngại mà nói: Bốn môn đều có tác vì sao? Vì cho rằng nhân duyên đều có ba nghĩa: 1/ Có; 2/ Không; 3/ Vừa có vừa không.

Vì đều khai riêng nghĩa đầu cho nên tự tác cũng tha tác, vì hợp thành nghĩa thứ ba là cộng tác. Vì hợp nghĩa thứ hai cho nên không có nhân tác. Vì đều không có lực. Đây là đồng từ vô trụ vốn lập tất cả pháp; suy nghĩ có thể thấy.

Sau đây luận nói chẳng phải ý của ba luận, vì đồng với các loại cho nên dẫn nói.

Trong văn giải thích có ba ý: 1/ Nêu; 2/ Giải thích; 3/ Loại.

Giải thích có ba ý:

1. Nêu khai chương;

2. Lập tụng lược bác bỏ;

Nửa bài tụng trên nhắc lại bốn môn.

Nửa bài tụng dưới hiển bày đều sai.

3. Y theo chương giải thích rộng có hai:

a. Giải thích tụng chánh bác bỏ.

b. Dẫn giáo chứng thành.

Trong phần giải thích tụng chánh bác bỏ có giải thích bốn chương

môn phầnlàm bốn. Căn cứ trong phần giải thích bác bỏ tự tác gồm:

1. Nhắc lại chỗ sai.

2. Giải thích bác bỏ.

3. Dụ bác bỏ.

4. Kết sai cũng là lập tông phát sinh nhân nêu dụ kết tông đều rất dễ hiểu.

Trong phần giải thích bác bỏ tha tác có hai: 1/ Chánh bác bỏ; 2/ Phá chống chế.

Trong chánh bác bỏ: Trước nêu cái sai sau giải thích bác bỏ. Nói tha đâu thể làm tác giả, nói tự còn không thể, tha đâu thể làm. Lại tự đã chưa có, thì ai làm tha. Lại lìa tự không có tha riêng, cho nên tự không, tha cũng không, cho nên làm sao có thể làm.

Trong phân bác bỏ chống chế trước chống chế sau bác bỏ. Ý chống chế là ta lấy nhân đối với quả là tha, chẳng phải là tha của pháp khác.

Trong phần bác bỏ có hai: 1/ Chánh bác bỏ; 2/ Khổ như thế v.v... trở xuống là kết sai. Trong phần bác bỏ có hai:

1. Phá đồng quả chẳng phải tha, trong đó gồm trước là pháp kế dụ, sau hợp, cho rằng nếu hợp các duyên để thành quả, há được duyên quả là tha?

2. Trong bác bỏ tha không tự tại gồm: a. Chánh bác bỏ; b. Dẫn tụng trong Trung luận, cho rằng các duyên này đã nương vào duyên mà thành cho nên không có cái có của tự tánh, vì thế không được tự tại, vì không tự tại nên không thể sinh ra quả.

Văn kết rất dễ hiểu. Trong phần bác bỏ cộng tác có ba:

1. Nhắc lại cái sai.

2. Chánh bác bỏ: Cho là vì đủ hai lỗi trước cho nên chỉ ra đồng ở trước.

3. Câu cho nên v.v... trở xuống là kết.

4. Phá không có nhân tác có hai:

a. Nhắc lại chấp bác bỏ chung, có vô số lỗi: Vì tông Tiểu thừa kia cũng đồng không chấp nhận. Lại vì các pháp loạn sinh v.v... cho nên có nhiều lỗi.

b. Trong phần dẫn chứng có bốn ý: 1/ Nêu giáo; 2/ Hội ý; 3/ Người ngoài chống chế; 4/ Hội bác bỏ.

Trong dẫn chứng người ngoài dùng bốn trường hợp tồn sinh, không đạt đến thật tánh của khổ. Cho nên Phật im lặng không trả lời. Câu như thế trở xuống hội ý nói không có hai nguyên do:

1. Vì từ duyên sinh cho nên không.

2. Vì Phật không trả lời cho nên không.

Trong đây vi thể của khổ vốn không thì nơi nào có khổ, từ tự, tha, v.v... mà sinh khởi. Như hỏi sừng thỏ là từ tự, tha sinh ra ư? Nếu trả lời thì rơi vào chỗ thua. Vì sao? Cho là nếu lời đáp không tự sinh v.v..., người kia cho rằng có sừng thỏ, không từ tự tha sinh khởi v.v.... Nếu đáp không có sừng thỏ thì người vốn hỏi từ sinh, chẳng hỏi có không.

Hỏi một đường đáp một ngã cũng không đúng.

Cho nên trong kinh ghi: Có người hỏi Phật nếu Như lai không trả lời mười bốn vạn hỏi thì làm sao gọi là Nhất thiết trí?

Phật đáp: Nếu Như lai đáp mười bốn vạn hỏi thì không thể gọi là bạc Nhất thiết trí, Cho nên phải biết ý không đáp là nói pháp kia chẳng phải không.

Trong phần bác bỏ người ngoài chống chế có ba ý:

1. Không phải hội ý ở trong.

2. Giải thích kinh làm rõ ý.

3. Kết chẳng phải thành chứng.

Trong phân hội ý ở trong người ngoài cho rằng Luận chủ không hiểu được ý Phật, phật đâu từng nói vì không đáp cho nên nói khổ là không. Nhưng Phật không đáp là tự có ý riêng, Ý riêng có hai:

a. Nhưng chúng sinh kia phải nên không đáp lời mà được nhập pháp. Cho nên không đáp, đâu nhất định để nói về không?

b. Vì bác bỏ bốn tà thuyết của ngoại đạo, cho nên phải như vậy.

Trong văn bác bỏ bốn chấp chia làm bốn:

1. Nếu chấp, hội được kinh.

2. Câu khổ thật chẳng phải v.v... trở xuống là dùng lý chánh bác bỏ. Trong chánh bác bỏ có hai:

a. Phá ngã đồng vô thường có hai ý: Trước nêu sau giải thích, phần giải thích có hai ý:

1/ Phá lỗi mất năng tác: cho rằng nếu vô thường thì mất thể của ngã là không có năng tác.

2/ Câu nếu ngã là vô thường v.v... trở xuống là bác bỏ mất sở tác, cho rằng không có sở y.

b. Phá khổ không có giải thoát có hai:

1/ Nêu.

2/ Câu vì sao v.v... trở xuống là giải thích. Cho rằng nếu nói ngã làm ra khổ nên cái năng phải để ở trước. Mà thật là trước lìa sở tạo tác khổ, thì không có cái ngã, năng tạo tác khổ, vì sao? Vì chưa có thân năm ấm nương tựa, thì ngã trụ ở đâu?

Nếu không có thân năm ấm này mà ngã năng tạo tác khổ riêng thì người được giải thoát cũng không có thân, có ngã cũng phải thường là khổ. Đây là kiếp trước không có thân mà có tạo khổ, kiếp sau cũng không có thân cũng phải thường là khổ. Vì không có nhân khác, văn kết rất dễ hiểu.

Trong phần bác bỏ tha tác có hai: Trước bác bỏ sau kết.

Trong phần bác bỏ có mười lăm lần:

1- Phá đồng thể chẳng phải tha thì đâu có người khác tạo khổ truyền cho người này, cho nên nói vậy.

2- Phá nhân quả không tương tợ: đây là nhân tà, nhân không bình đẳng. Trong đó trước nêu chấp để hội ý kinh sau. Câu mà thật v.v... trở xuống là dùng lý để chánh bác bỏ, nêu và giải thích rất dễ hiểu.

3- Phá khổ vui trái nhau, cho rằng làm cha phải ban niềm vui, đâu thể đem đến nỗi khổ ư? Cũng là bác bỏ lỗi trái mất tình cha con. Trong đó gồm chánh bác bỏ và nói về chống chế. Cho là nếu không thể sinh con và tâm biết ân, sao gọi tự tại có thể sinh ra vạn vật. Lại nếu thật có thể sinh ra mà có không sinh chính là vô ân, làm sao biết được? Lại kẻ ngu cúng tế trời chính là biết ân, sao không tránh khỏi khổ, còn có cái khổ nghèo cùng, nên biết không đúng.

Trong văn: 1/ Y theo tình để bác bỏ dọc; 2/ Câu mà thật v.v... trở xuống là y theo lý để bác bỏ rất dễ hiểu.

4- Phá điều không cần phải cho là người kia tự tại lại đâu cầu điều gì mà làm duyên sinh? Nếu có cần điều gì mà làm thì không phải tự tại. Nếu không cần mà làm thì đồng với trẻ con nô đùa.

5- Phá nghịch cùng làm: Cho là tự tại nếu tự làm thì các duyên cũng phải như vậy. Tự tại nếu tha tác thì không tự tại như chúng sinh, hai loại tỷ lượng rất dễ hiểu.

6- Phá nghiệp trái với tự tại: có ba:

a. Dùng chánh để nêu.

b. Dẫn tà giáo.

c. Phá tà giáo: Vì đối đãi hạnh khổ mới có thể tạo ra vật, biết rõ không tự tại. Lại một loại khổ hạnh đâu không có một loại thọ quả. Nhưng chính là lúc đầu làm trùng độc v.v.... Nên biết do nghiệp không liên quan đến khổ hạnh tà. Trước dùng khổ hạnh đoạt tự tại, sau cùng chánh nghiệp đoạt khổ hạnh rất dễ hiểu.

7- Phá chỗ nêu làm mất tạo tác: có ba:

a. Xét chỗ nhất định làm.

b. Dùng hai quan hệ trách.

c. Giải thích lỗi của hai tác gồm: 1/ Phá tự tác không thành cho là khắp nơi vô cùng; 2/ Phá tha tác trái với tông, xứ nghĩa là thế giới v.v...

8- Cầu tha vô lực: Y theo đây đáng lẽ trong kinh kia nói chỗ tự tại vì có sở cầu nên chẳng tự tại. Lại văn này đáng lẽ ngược. Nên nói: nếu là tự tại vì sao có người khổ hạnh cúng dường để tìm sở nguyện, hiển rõ hỷ và nguyện đã thọ cầu v.v... rõ ràng không tự tại.

9- Phá sở tác bất định: Cho rằng như người làm xe thành rồi sau đó không thể đổi thành thuyền được, tự tại lúc đầu là người làm. Người này sau đó đáng lẽ làm súc sinh v.v... mà thật tùy nghiệp chuyển biến các thứ, cho nên không thể tự tại làm được.

10- Phá nêu quả để nghiệm nhân: Trong đó trước bác bỏ dọc cho rằng nếu tự tại làm đều phải một loại không thể có tốt xấu v.v... khác nhau. Lại tội phước đáng lẽ đều không, nếu trong đoạt bác bỏ, câu mà thật có tội phước vì cả hai bên đều chấp nhận có nên dùng lý để đoạt bác bỏ.

11- Phá yêu ghét trái tông, cho rằng lẽ ra đều đáng yêu, sao lại có ghét được. Lại bị ái tình mê hoặc ràng buộc cho nên không tự tại, đâu thể tạo ra vạn vật.

12- Phá dùng sự để nghiệm mê hoặc: Cho rằng làm sao biết được người kia có yêu ghét? Vì tạo khổ vui hai người không chỉ làm vui. Lại vì không thể làm một loại, rõ ràng không tự tại.

13- Phá phương tiện mất tạo tác: Cho rằng nếu làm tự tại thì chúng sinh không phải làm việc để lo ăn mặc v.v..., lại làm các nghiệp thiện ác.

14- Phá vô nhân mất quả: Trong đó trước bác bỏ dọc cho rằng quả ban đầu không từ nhân mà được nhân sau không có lợi ích mà quả lại có. Kế dùng lý để đoạt bác bỏ rất dễ hiểu.

15- Phá nghiệp hữu vô ngang nhau, có ba: a. Đều có; b. Đều không; c. Vô cùng.

Vô cùng thì vô thỉ, vô thỉ thì vô nhân, trên đều có tỷ lượng đều rất dễ hiểu.

Câu như thế v.v... trở xuống là kết sai.

Câu tà kiến như thế thứ hai v.v... trở xuống là hội ý kinh.

Trong phần bác bỏ cộng tác, vì có hai lỗi trước, như hai người mù cùng không thành một cái thấy.

Trong phần bác bỏ không có nhân, vì khổ từ các duyên sinh cho nên chẳng có cái gì không có nhân.

Câu cho nên trở xuống là người ngoài kết sai, Luận chủ làm chứng không thành.

Phần đáp rằng v.v... trở xuống là nói Luận chủ hội kinh hiển ý. Vì sao? Phật nói khổ từ duyên sinh có hai ý:

a. Vì bác bỏ tà kiến như nói ở trước.

b. Vì nói khổ là không, vì khổ từ duyên nhất định không có tự tánh. Ông chỉ biết một mà không biết hai. Lại bác bỏ tà kiến là ý cạn, hiển bày chân không là ý sâu xa. Ông chỉ được cạn mà không được sâu. Lại nói pháp không là chánh, bác bỏ tà kiến là bác bỏ, ông biết bác bỏ mà không biết chánh.

Trong văn có ba:

a.Ấn khả cạn để hiển bày sâu.

b. Câu nói khổ từ các duyên... là nêu không tông.

c. Câu vì sao v.v... trở xuống là hiển bày nghĩa không loại bỏ thứ ba rất dễ hiểu.

THỨ MƯỜI MỘT MÔN QUÁN BA THỜI

I- Giải thích tên: Đối với ba thời quá khứ, hiện tại, vị lai cầu pháp kịp thời, đều không thể được nên gọi là Môn.

II- Nguyên nhân có môn này: Ý chung như trước.

Ý riêng là: Trước dùng bốn trường hợp để tìm. Nay dùng ba thời đáp.

III- Sở minh: Bác bỏ pháp và thời để hiển bày chân không, trở thành quán không có chỗ nương gá.

IV- Trong giải thích văn có ba:

1. Nêu tông.

2. Giải thích nhân.

3. Kết loại.

Trong phần giải thích nhân có ba:

a. Nêu lên khai chương.

b. Lập tụng lược hiển.

c. Giải thích tụng, trình bày rộng.

Phần nêu lên khai chương có pháp nhân là pháp quả. Vì muốn thầm hiển bày nhân không có quả trước. Vì muốn quả mới nói là nhân, cho nên nói quả gọi là có nhân vì muốn làm cho nhân thành nên có pháp quả này.

Trong phần lập tụng, nửa bài kệ trên là nêu chánh lý. Nửa bài kệ sau nêu tình có. Cho rằng nhân quả trước sau cùng hiện đã không thành,

từ nhân sinh ra pháp làm sao được thành.

Trong giải thích có hai: Gồm chánh bác bỏ và bác bỏ chống chế.

Trong phần chánh bác bỏ giải thích bác bỏ nhân quả ba thời.

Văn chia làm ba ý: Tát-bà-đa-bộ nói nhân trước quả sau. Lại trong Như lai tạng trước có tự thể của pháp quả. Sau đó đối đãi với duyên mà khởi cũng là quả trước nhân sau. Lại như cùng có nhân, và tông Thành Thật nói phiền não nhuận sinh và quả đều một lúc cũng là nhân quả đồng thời. Lại như trong bổn thức của thành Duy Thức v.v... nói trước diệt tức sinh sau đó phải tử, con quạ có thể kêu v.v... là tỷ lượng rất dễ hiểu.

Lại trước có nhân của hạt giống, sau mới sinh quả hiện hành cũng là trước sau. Lại như hạt giống đối với hạt giống ấy là trước sau, lại nghĩa lý mong là đồng thời, như đều có nghĩa v.v... Nay chia kỹ ba thời đều không thành tựu, dù muốn an lập cũng hoàn toàn không có lối, cho nên pháp nhân quả hoàn toàn là không, văn đều có thể thấy.

Trong phần bác bỏ chống chế có bốn:

a. Người ngoài nêu tông để so sánh bác bỏ vấn nạn.

b. Luận chủ lại bác bỏ thành tông để đáp.

c. Người ngoài nêu việc của nhân hiện tại để vấn nạn.

d. Nêu hiện tại không có nhân để đáp.

Phần người ngoài nêu tông để so sánh bác bỏ vấn nạn: Ý người ngoài nói Luận chủ nói nhân quả ba thời không thành sinh, so sánh với luận chủ bác bỏ có thể bác bỏ ba thời không thành bác bỏ nghĩa là nếu ông bác bỏ được tướng của ba thời thì nhân quả ba thời tôi chủ trương lại được sinh nhau. Nếu ông bác bỏ ba thời có thể bác bỏ không thành thì bác bỏ lại cũng không bác bỏ được nghĩa của ta, nghĩa của ta lại lập. Ý của người ngoài như thế.

Trong phần đáp có ba:

a. Trở lại chỉ lỗi, nay ông đối với vạn hỏi này cũng rơi vào chỗ thua cho nên nói ông cũng có lỗi.

b. Giúp thành tông: Nghĩa là nếu ông dùng ba thời trách ta có thể bác bỏ làm cho không bác bỏ. Nay Ta nhận lời trách của ông nhưng không chấp có năng bác bỏ, nếu năng bác bỏ của ta bị hoại thì nghĩa sinh của ông làm sao còn. Cho nên không có ba thời sinh, không có ba thời bác bỏ, biết rõ là không. Vì là không cho nên giúp thành làm Tông của ta, sao thành vạn hỏi được. Lại ông dùng ba thời bác bỏ cái bác bỏ của ta, ông đã chấp nhận ba thời không được sinh rồi, đã thành nghĩa của ta rồi, ta không còn gì để nói. Lại Bách Luận nói: Bác bỏ như sở

bác bỏ v.v...

Lại kinh Niết-bàn nói: Dùng cái bất bình của ta để bác bỏ cái bất bình của ông. Nếu bình đẳng thì là ta bình đẳng, đều đồng với ví dụ này, cho nên nói nếu các pháp không v.v...

c. Chọn ra không phải sai ví dụ. Nếu ta cũng như ông nhất định chấp nhận ba thời sinh có thể được như ta trách bác bỏ ông, nay Ta chỉ vì ông vọng chấp cho nên bác bỏ ông, nhưng đối với ta thật không bác bỏ, cho nên không ví dụ. Ông không nên vấn nạn, cho nên nói nếu ta nói bình đẳng.

Người ngoài nêu việc của nhân sự hiện tại để vấn nạn, nghĩa là trước căn cứ vào lời nói không lập được, nay dùng mắt thấy làm chân có hai:

a. Chứng minh có ba nhân.

b. Kết luận bác bỏ Luận chủ.

Phân chứng minh có ba:

a. Ý người ngoài cho trước có thợ gốm là nhân, sau làm cái bình là quả.

b. Dùng thợ gốm làm quả, đệ tử làm nhân. Nhân làm đệ tử mà được gọi là thầy, chính là đem điều này chứng minh có quả trước nhân sau.

c. Như ngọn đèn tuy đốt một lúc nhưng phải do đèn mới có sáng cho nên đồng thời có đủ cả nhân và quả.

Phần kết bác bỏ Luận chủ đều rất dễ hiểu.

Luận chủ đáp không có nhân hiện tại trong đó giải thích bác bỏ ba điều trước. Văn chia làm ba:

a. Nhắc lại chấp để bác bỏ chung.

b. Giải thích không phải chánh bác bỏ.

c. Câu như người thợ gốm trở xuống là bác bỏ pháp còn lại.

Trong phần nêu, giải thích, kết rất dễ hiểu.

Phần bác bỏ pháp còn lại là đồng với nhân nghi.

Ngọn đèn ánh sáng có cùng lúc thì chắc chắn biết là do đèn mà có sáng, vì do ánh sáng mà có đèn. Do việc này không nhất định nên gọi là nhân đồng nghi.

Lại nói: Đèn và ánh sáng có cùng lúc nhưng vì đèn là nhân của ánh sáng, không thể ánh sáng là nhân của đèn, trở lại trách đèn, và ánh sáng có cùng lúc ánh sáng đã không thể làm nhân cho đèn, đèn cũng không thể làm nhân cho ánh sáng. Người kia hoàn toàn không quyết định cho nên nói nhân đồng nghi. Lại ở đầu phẩm đã bác bỏ nhân quả

cùng lúc không thể lập, điều nghi của ông đã không thành nay dẫn đèn và ánh sáng cùng lúc làm chứng lại đồng với điều nghi ở trước, cho nên nói vậy.

Nói ngọn đèn sáng v.v... là quyết định điều chẳng phải nhân.

Phần loại bỏ rất dễ hiểu.

THỨ MƯỜI HAI MÔN QUÁN SINH

I- Giải thích tên:

Nêu bác bỏ pháp sinh cho đến vô sinh, nên gọi là Môn.

II- Nguyên nhân có môn này: Hai môn trước nghiêng về bác bỏ năng sinh môn này bác bỏ sở sinh.

III- Sở minh: Vô sinh chánh quán là điều ở đây nói.

IV- Giải thích văn có bốn ý:

1. Nêu.
2. Giải thích.
3. Kết luận.
4. Loại.

Trong phần giải thích có ba:

a. Nêu tông khai chương.
b. Lập tụng lược nêu.
c. Giải thích tụng nói rộng.

Trong phần nói rộng có hai:

1. Giải thích hiển bày ba thời.
2. Dùng lý chánh bác bỏ, có ba: Giải thích đã sinh và bất sinh gồm chánh bác bỏ và bác bỏ chống chế.

Chánh bác bỏ có ba:

a. Nêu.

b. Câu vì sao v.v... trở xuống là giải thích bác bỏ, nghĩa là bác bỏ tác vô cùng, vì trước sinh sinh rồi, lại sinh ra sinh sau như thế cho đến thứ tư là hiển bày lỗi vô cùng.

c. Câu cho nên v.v... trở xuống là kết luận bất sinh.

Câu lại nữa trở xuống là bác bỏ chống chế trong đó gồm trước nhắc lại chống chế, bác bỏ chung, nghĩa là người ngoài chống chế lỗi vô cùng ở trước. Nói ta tuy sinh rồi lại sinh, nhưng sinh sinh sở dụng là không sinh mà sinh. không phải là cái sinh của đã sinh, cho nên chỉ một sinh không có lỗi vô cùng.

Trong phần chánh bác bỏ: Trước bác bỏ, kế ví dụ, sau kết luận.

Trong phần bác bỏ: Trước sinh bất sinh mà sinh đây là tánh sinh

sở dụng là chưa sinh sinh. Vì có hai chữ sinh, ở trước nói chỉ có đã sinh sinh là không nhất định. Nếu chống chế có thể trở lại rơi vào lỗi trước. Cho nên nói làm rồi không làm.

Trong phần giải thích bác bỏ bất sinh cũng bất sinh, có hai:

a. Chánh bác bỏ.

b. Phá chống chế.

Chánh bác bỏ có bốn :

1. Bác bỏ y theo tướng đoạt mất: Cho rằng nếu hợp với pháp sinh không gọi là bất sinh sinh. nếu không hợp với pháp sinh thì đó là pháp vô sinh tại sao gọi là sinh, cho nên nói vậy.

2. Bác bỏ dọc nương vào vô vi: Nếu pháp bất sinh có sinh, Niết-bàn là pháp vô sinh, lẽ ra cũng sinh hư không v.v... cũng vậy.

3. Bác bỏ hoại hữu vi: Cũng là bác bỏ trái vị mất pháp rất dễ hiểu.

4. Phá vô nhân sinh pháp: A-la-hán Không hoại pháp là chủng tánh bất động, chọn bỏ La-hán thối tướng v.v... vì la-hán này lui sụt tông hứa khởi phiền não không phải là nhân này. Lại Bồ-đề của phàm phu là lẽ ra sinh mà bất sinh lẽ ra nên trách sinh, phiền não của La-hán là không nên sinh mà sinh là làm phải sinh trách.

Trong phần bác bỏ chống chế: Trước là người ngoài chống chế, ý chống chế. Ý ngăn lá trước Luận chủ làm vạn hỏi không nên sinh mà sinh, người ngoài không chấp nhận cho nên nói chẳng phải tất cả bất sinh mà sinh, có nhân duyên hòa hợp xưa không nay có gọi là sinh, sao được nói một bề là không. Trong tông ta khôngcó, có hai loại:

a. Có thể có không.

b. Rốt ráo không.

Hai điều nay ta nói có thể có không đâu được đem cái rốt ráo không để vấn nạn. Như trên Bồ-đề của phàm phu chưa sinh mà sinh cho là có nhân duyên gặp bạn lành thì sinh khởi.

Trong chánh bác bỏ có ba:

a. Nhắc lại chống chế.

b. Nêu trách.

3. Kết sai.

Trong phần trách: Nếu nói không đồng rốt ráo vô mà là có thể hữu vô. Vì trong đẳng duyên này là có cho nên sinh vì là không cho nên sinh, câu và phi đều không thành sinh, như các môn trước đã nói.

Trong phần bác bỏ sinh thời sinh có bốn:

a. Phá lìa quá khứ, vị lai sinh, nêu giải thích rất dễ hiểu.

b. Phá lìa pháp không có thời. Nếu lìa sinh có thời có thể có công năng của pháp sinh, lìa sinh đã không có thời, sao có sinh thời sinh.

c. Phá pháp sinh thời sinh: Nghĩa là đã có thời sinh lại có pháp sinh cho nên có hai sinh. Câu trước vì thời không nên pháp cũng không. Câu này vì pháp có nên thời cũng có.

d. Phá sinh không có hành xứ, cho là sinh hành xứ kia gọi là sinh thời, đã chưa có thời thì sinh không có sinh.

Câu như thế v.v... trở xuống đều kết chung là vô sinh.

Trong phần loại bỏ có năm:

a. Loại bỏ sinh, trụ, diệt.

b. Bỏ hữu vi.

c. Bỏ vô vi.

d. Bỏ chúng sinh.

e. Tổng kết tất cả đều không.

■